



UFPE

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

ROSANA MARIA TELES GOMES

**A HISTÓRIA DENTRO DE HISTÓRIAS: A re-construção de uma identidade
angolana e moçambicana em Pepetela e em Mia Couto**

Recife
2017

ROSANA MARIA TELES GOMES

A HISTÓRIA DENTRO DE HISTÓRIAS: A re-construção de uma identidade angolana e moçambicana em Pepetela e em Mia Couto

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito Parcial para a obtenção do título de Doutora em Letras.

Área de concentração: Teoria da Literatura.

Orientador: Prof. Dr. Roland Gerhard Mike Walter

Recife
2017

Catálogo na fonte
Bibliotecária Jéssica Pereira de Oliveira, CRB-4/2223

G633h Gomes, Rosana Maria Teles
A história dentro de histórias: a re-construção de uma identidade angolana e moçambicana em Pepetela e em Mia Couto / Rosana Maria Teles Gomes. – Recife, 2017.
284f.

Orientador: Roland Gerhard Mike Walter.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Letras, 2017.

Inclui referências.

1. Ficção. 2. Identidade. 3. Memória. 4. Mia Couto. 5. Pepetela. I. Walter, Roland Gerhard Mike (Orientador). II. Título.

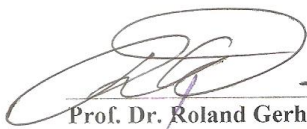
809 CDD (22. ed.) UFPE (CAC 2018-238)

ROSANA MARIA TELES GOMES

**A HISTÓRIA DENTRO DE HISTÓRIAS: A re-construção de uma
identidade angolana e moçambicana em Pepetela e em Mia Couto**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Letras da Universidade Federal de Pernambuco
como requisito para a obtenção do Grau de Doutor
em TEORIA DA LITERATURA em 11/12/2017.

TESE APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Roland Gerhard Mike Walter
Orientador – LETRAS - UFPE




Prof. Dr. Alfredo Adolfo Cordiviola
LETRAS - UFPE



Prof. Dr. Ricardo Postal
LETRAS - UFPE



Prof. Dr. Eliane Veras Soares
SOCIOLOGIA - UFPE



Prof. Dr. Francisca Zuleide Duarte de Souza
LETRAS - UEPB

Recife
2017

AGRADECIMENTOS

À minha família, por ser minha base, pelo apoio incondicional e por acreditar em mim

Ao meu orientador, Professor Roland Walter, pelos ensinamentos e pela confiança

À banca examinadora, pela disponibilidade e pelas valorosas contribuições

Aos professores da Pós-Graduação, pelas aprendizagens que me proporcionaram

A Jozaías Ferreira, pela habitual atenção

Aos companheiros de trabalho do Instituto Federal de Pernambuco, em especial, à turma do Gabinete da Reitoria, pelo inestimável apoio e pela força frente às dificuldades

Aos amigos Anália Ribeiro, Rodrigo Albert, Thamiris Queiroz e Xênia Diniz, pelo estímulo constante

A Andréa Barretto e a Djair Rego, por terem sido luz e força nos momentos mais árduos

RESUMO

Esta tese defende que o registro histórico no texto ficcional é uma estratégia utilizada por Pepetela e por Mia Couto visando à re-construção da identidade do povo angolano e moçambicano, respectivamente, depois dos séculos de contato com o europeu, no período colonial, da guerra pela libertação e da guerra civil que massacraram os dois países. Para tanto, estabelece-se uma relação entre a memória, a história, a literatura e a construção da identidade, utilizando-se como aportes teóricos, entre outros, os estudos de Hayden White, Michel de Certeau, Aleida Assmann, Paul Ricoeur, Joseph Ki-Zerbo, Stuart Hall e Édouard Glissant. Posteriormente, aborda-se o espaço tanto como elemento da narrativa, com base nas contribuições teóricas de Osman Lins, por exemplo, quanto como território explorado pelo colonizador e marcado por conflitos bélicos, para o que foram usados, sobretudo, estudos de Douglas Wheeler e René Pélissier. Por fim, apresenta-se a análise das narrativas *A Geração da Utopia* e *Terra Sonâmbula*, observando-se a historicização da literatura como parte de um projeto de nacionalidade e como estratégia para salvaguardar do esquecimento a história local, o que contribui para a re-construção da identidade.

Palavras-chave: Ficção. Identidade. Memória. Mia Couto. Pepetela.

ABSTRACT

This thesis argues that the historical record in the fictional text is a strategy used by Pepetela and Mia Couto to re-construct the identity of the Angolan and Mozambican people, respectively, after the centuries of contact with the European people, in the colonial period, the war for the liberation and civil war that massacred the two countries. For this, a relation between memory, history, literature and the construction of identity is established, using as theoretical contributions, among others, the studies of Hayden White, Michel de Certeau, Aleida Assmann, Paul Ricoeur, Joseph Ki-Zerbo, Stuart Hall and Édouard Glissant. Subsequently, space is addressed both as an element of the narrative, based on the theoretical contributions of Osman Lins, for example, and as territory exploited by the colonizer and marked by warlike conflicts, for which studies of Douglas Wheeler and René Pélissier, mostly, were used. Finally, the analysis of the narratives *A Geração da Utopia* and *Terra Sonâmbula* is presented, observing the historicization of literature as part of a nationality project and as a strategy to safeguard local history from oblivion, which contributes to the re- construction of identity.

Key-words: Fiction. Identity. Memory. Mia Couto. Pepetela.

RESUMEN

Esta tesis defiende que el registro histórico en el texto ficcional es una estrategia utilizada por Pepetela y Mia Couto para la reconstrucción de la identidad del pueblo angoleño y mozambiqueño, respectivamente, después de los siglos de contacto con el pueblo europeo, en el período colonial, de la guerra por la liberación y la guerra civil que masacraron a los dos países. Para eso, se establece una relación entre la memoria, la historia, la literatura y la construcción de la identidad, utilizando como aportes teóricos, entre otros, los estudios de Hayden White, Michel de Certeau, Aleida Assmann, Paul Ricoeur, Joseph Ki-Zerbo, Stuart Hall y Édouard Glissant. Posteriormente, se aborda el espacio tanto como elemento de la narrativa, con base en las contribuciones teóricas de Osman Lins, por ejemplo, cuanto como territorio explotado por el colonizador y marcado por conflictos bélicos, para lo que se utilizaron, sobre todo, estudios de Douglas Wheeler y René Pélissier. Por último, se presenta el análisis de las narrativas *A Geração da Utopia* y *Terra Sonâmbula*, observándose la historización de la literatura como parte de un proyecto de nacionalidad y como estrategia para salvaguardar del olvido la historia local, lo que contribuye a la reconstrucción de la identidad.

Palabras clave: Ficción. Identidad. Memoria. Mia Couto. Pepetela.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 MEMÓRIA, HISTÓRIA, LITERATURA E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE....	12
2.1 DA MEMÓRIA.....	13
2.2 DA HISTÓRIA.....	33
2.3 DA LITERATURA.....	53
2.4 DA IDENTIDADE.....	66
3 ANGOLA E MOÇAMBIQUE: DO ESPAÇO A HISTÓRIAS-METÁFORA.....	75
3.1 DA HERMENÊUTICA DO ESPAÇO.....	79
3.2 ANGOLA: DA INDISSOCIABILIDADE ENTRE ESPAÇO E HISTÓRIA.....	87
3.2.1 Do Espaço-Colônia ao Espaço Independente.....	90
3.2.2 Do Espaço Independente ao Espaço em Re-construção.....	102
3.3 MOÇAMBIQUE: DO VÍNCULO ENTRE ESPAÇO E HISTÓRIA.....	110
3.3.1 Do Espaço-Colônia ao Espaço Independente.....	113
3.3.2 Do Espaço Independente ao Espaço em Re-construção.....	124
4 A GERAÇÃO DA UTOPIA: O REGISTRO DA HISTÓRIA COMO RECURSO PARA A RE-CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ANGOLANA.....	130
4.1 A CASA (1961).....	131
4.2 A CHANA (1972).....	148
4.3 O POLVO (ABRIL DE 1982).....	163
4.4 O TEMPLO (A PARTIR DE JULHO DE 1991).....	178
4.5 A HISTÓRIA NA HISTÓRIA: CAMINHO PARA A RE-CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ANGOLANA.....	192
5 TERRA SONÂMBULA: O REGISTRO DA HISTÓRIA COMO RECURSO PARA A RE-CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE MOÇAMBICANA.....	199
5.1 DOS CAPÍTULOS.....	199
5.2 DOS CADERNOS DE KINDZU.....	217
5.3 A HISTÓRIA NA HISTÓRIA: CAMINHO PARA RE-CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE MOÇAMBICANA.....	246
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	252
REFERÊNCIAS.....	257

1 INTRODUÇÃO

Contar uma história significa levar as mentes no voo da imaginação e trazê-las de volta ao mundo da reflexão.

Paulina Chiziane

Durante muito tempo, o continente africano foi relegado a um obscurantismo, a partir do qual se propagou a ideia de que a África era um espaço homogêneo e atrasado, cuja história se iniciou com a chegada dos europeus, que assumiram a missão de civilizar os autóctones. Felizmente, desde o século XX, o olhar para esse território vem se modificando, em decorrência, principalmente, de um processo de conscientização que estimulou uma ideologia nacionalista, um dos pilares da luta pela independência das colônias. Nesse contexto de mudança social, a literatura tem sido um importante instrumento na construção de um projeto de nacionalidade, por favorecer o autoconhecimento, à medida que possibilita o resgate e o registro de memórias. No caso da produção romanesca africana em língua portuguesa, a focalização de fatos históricos tem sido recorrente, de modo a, entre outras contribuições, oportunizar às populações conhecerem o passado do seu país.

Nessa perspectiva, o presente trabalho objetivou estudar os romances *A Geração da Utopia* (2013a) e *Terra Sonâmbula* (2007a), sob a perspectiva da historicização da literatura. A hipótese que norteou a pesquisa foi a de que o enfoque da História¹ nessas histórias se deve à intenção dos autores Pepetela e Mia Couto tanto de não deixarem que sejam silenciadas as vivências de seu povo, quanto de trabalharem em prol da re-construção de uma identidade angolana e moçambicana, respectivamente, após os séculos de colonização e o enfrentamento de guerras. Dessa maneira, examinou-se, nas referidas obras, como estão imbricados os discursos literário e histórico, tendo em vista o fato de a literatura já se constituir um registro mnemônico.

O percurso adotado para a concretização desta investigação foi, inicialmente, o de se refletir sobre a relação entre a memória, a história, a literatura e a identidade, pontos-chave do primeiro capítulo, no qual foram comentados alguns textos ficcionais. No que concerne à reflexão sobre a memória, buscou-se apoio

¹ No decorrer deste trabalho, o vocábulo “História” será grafado com inicial maiúscula apenas nos contextos em que estiver empregado no sentido de ciência e estiver próximo ao termo “história” significando narrativa ficcional.

teórico, sobretudo, nos estudos de Aleida Assmann, Jacques Le Goff e Joël Candau. Para um aprofundamento acerca da história e a associação desta com a literatura, as produções de Michel de Certeau e de Hayden White foram fundamentais, bem como os ensinamentos de Paul Ricoeur, no que tange à relação entre narrativa, tempo e história. Quanto a questões identitárias e a aspectos culturais, recorreu-se principalmente a Stuart Hall e a Édouard Glissant. Afora os trabalhos desses autores, para o embasamento das ideias propostas no capítulo inicial, foi indispensável ler Joseph Ki-Zerbo. Estudos críticos sobre a diáspora em África e sobre a produção de Couto e a de Pepetela também contribuíram para esta pesquisa, a exemplo dos de Rita Chaves e de Tania Macêdo.

No segundo capítulo, propôs-se uma reflexão que principiou com a hermenêutica do espaço, para a qual foram utilizadas especialmente as contribuições de Osman Lins e de Claudia Barbieri. Em relação à abordagem da indissociabilidade entre o espaço de Angola e a sua história, Douglas Wheeler e René Pélissier foram os autores cuja obra serviu de suporte principal para o desenvolvimento das ideias. No que diz respeito ao vínculo entre o espaço e a história de Moçambique, serviram de apoio as informações disponibilizadas por Leila Hernandez, entre as outras referenciadas. Considerando a necessidade de se conhecer a história desses países, haja vista o objetivo geral deste trabalho e as obras selecionadas para análise, realizou-se um percurso que foi dividido em duas etapas: do período em que eram colônias portuguesas até a independência e desta à contemporaneidade.

Uma vez realizado esse estudo acerca de Angola e de Moçambique, procedeu-se ao exame das duas narrativas definidas. No terceiro capítulo, o objeto investigado foi o romance *A Geração da Utopia* (2013a). Em comunhão com a estruturação do livro, a análise foi organizada em cinco etapas, sendo as quatro primeiras correspondentes às partes que compõem a obra: *A Casa* (1961), *A Chana* (1972), *O Polvo* (Abril de 1982) e *O Templo* (A partir de julho de 1991). Na quinta e última, o enfoque foi dado ao registro da história na narrativa pepeteliana, como um caminho para a re-construção da identidade de Angola. Nessa etapa, ressaltou-se a fusão que o romance apresenta entre o discurso historiográfico e o literário.

No quarto capítulo, empreendeu-se a análise da narrativa *Terra Sonâmbula* (2007a). O estudo foi organizado em três partes: a primeira está voltada aos onze

capítulos; a segunda, aos onze cadernos de *Kindzu*, segmentos que constituem o mencionado texto coutiano. À semelhança de como se fez com o romance de *Pepetela*, a última parte está centrada nos indicativos de *passividade*² que permeiam a obra, como uma vereda em prol da re-construção da identidade de Moçambique. Para tanto, destacou-se a imbricação que Mia Couto traz entre a literatura e a história, ainda que a linguagem adotada por ele seja predominantemente figurada.

Após os capítulos supracitados, foram feitas as considerações finais, nas quais, afora a confirmação da hipótese que orientou a pesquisa, estabeleceu-se uma análise comparativa entre as duas obras africanas selecionadas. Para tanto, respeitou-se a delimitação estabelecida a partir do objetivo geral do presente trabalho.

² *Passividade* é um termo que Paul Ricoeur emprega, em *Tempo e Narrativa*, para se referir ao fato histórico, ao real acontecido. Autores como Jacques Leenhardt e Sandra Pesavento, com base na leitura da referida obra, também fazem uso desse termo.

2 MEMÓRIA, HISTÓRIA, LITERATURA E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE

O jabuti que só possuía uma casca branca e mole deixou-se morder pela onça que o atacava. Morder tão fundo que a onça ficou pregada no jabuti e acabou por morrer. Do crânio da onça o jabuti fez seu escudo.

Antonio Callado

Ao abordar questões relativas ao sujeito afro-caribenho e à diáspora, Stuart Hall defende que “estamos em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar” (HALL, 2013, p.49). Nesse sentido, é possível afirmar que a identidade não é definida, inalterável, mas algo que está sempre em processo, o que leva à ideia de que não há uma identidade, e sim identidades. Desse modo, deve-se pensar, por exemplo, em identidades de África, ao invés de a identidade da África, como verbalizam aquelas pessoas que atribuem ao continente uma homogeneidade ilusória, cuja característica principal é a desordem advinda da exploração do colonizador e das guerras civis.

Em geral, o processo de colonização é permeado por conflitos que acabam por levar uma nação a se sobrepor a outra. Com isso, culturas locais passam a ser abafadas, hábitos passam a ser modificados, ou ainda, perdidos. A narrativa é uma das principais formas de registro dos fatos passados, o que faz tanto a história quanto a literatura consistirem em dois significativos espaços de memória. Acerca da produção literária em algumas nações do continente africano, Rita Chaves destaca que “profundamente marcada pela História, a literatura dos países africanos de língua portuguesa traz a dimensão do passado como uma de suas matrizes de significado” (CHAVES, 2005, p.45).

Muitas obras de escritores de África têm sido estudadas na perspectiva de que representam formas de resistência de nações que durante décadas foram subjugadas, inclusive no que diz respeito a questões de ordem cultural. Desse modo, “mergulhar na história dos povos africanos é perceber a sucessão de impasses que enfrentaram e observar que [...] as cores da violência tingem o desenho da contradição que é, afinal, a marca essencial de sua existência” (CHAVES, 2005, p.248). Mergulhar na história desses povos é também buscar tirar do ostracismo culturas há muito inferiorizadas. É dar espaço aos diversos registros

de memória dos quais eles fizeram ou fazem uso. Conforme Joël Candau, “a memória é identidade em ação” (CANDAU, 2012, p.18). Por esse ponto de vista, a memória, a história e a literatura podem ser estudadas em uma relação com a reconstrução de uma identidade coletiva.

2.1 DA MEMÓRIA

Frequentemente se diz que a história é escrita pelos vencedores. Seria possível dizer, de igual modo: a história é esquecida pelos vencedores. Eles podem permitir-se esquecer o que os vencidos, que não se conformam com os acontecimentos, veem-se condenados a ter em mente, a reviver e reconsiderar, sob a perspectiva do que poderia ter sido diferente.

Peter Burke

Na mitologia da Grécia antiga, havia uma deusa titânica – *Mnemosine* – que era a representação da memória. Segundo Bulfinch (2001, p.11), ela pertencia ao grupo dos deuses primitivos e junto a Zeus teve nove filhas – as Musas –, deusas que tinham a seu encargo, cada uma, uma vertente da literatura, da ciência e das artes. *Mnemosine* era considerada bastante poderosa, por ser a deusa da memória, um dom que, de acordo com a crença da época, diferenciava os humanos das outras criaturas, permitindo que eles raciocinassem e, com isso, pudessem “guardar” suas origens e resolver problemas. Nas palavras de Jacques Le Goff, essa deusa “lembra aos homens a recordação dos heróis e de seus altos feitos, preside a poesia lírica. O poeta é, pois, um homem possuído pela memória, o aedo é um adivinho do passado, como o adivinho o é do futuro” (LE GOFF, 2003, p. 433).

Acreditava-se que *Mnemosine* revelava aos poetas os segredos do passado, introduzindo-os nos mistérios do Além e dando-lhes conhecimento e sabedoria. Assim, em tendo memória, “antídoto do esquecimento” (LE GOFF, 2003, p. 434), os artistas da palavra se livravam do risco de esquecer e poderiam versejar sobre o que sabiam, immortalizando o que por eles era dito. Percebe-se, então, que o reconhecimento dos laços entre a literatura e a memória está na base da cultura do Mundo Ocidental. Inclusive, evidencia-se que a palavra literária é capaz de

“eternizar” aquilo que não se pode suplantar ou não se quer que seja apagado pelo esquecimento.

Conforme Jacques Le Goff,

a memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas (LE GOFF, 2003, p.419).

Essas impressões ou informações são atualizadas por meio da linguagem, sobretudo em uma estrutura narrativa, visto que a focalização de um acontecimento para outrem tem comumente a forma de um relato.

Considerando-se o ser humano em sua vida social, é indiscutível a estreita relação entre memória e identidade, uma vez que a busca identitária pressupõe a existência da memória. A identidade se constitui por meio de representações que são frutos de vivências; é adquirida, portanto, por meio de “registros” presentes na memória. Esta é uma faculdade inerente ao indivíduo, excetuando-se os casos de enfermidade. Assim, “o jogo da memória que vem fundar a identidade é necessariamente feito de lembranças e esquecimentos” (CANDAU, 2012, p.18).

O tempo da lembrança é, principalmente, o presente, visto que ela é uma imagem que se guarda do vivido, é uma leitura dele. Ou seja, a lembrança não é um reflexo fidedigno do que foi, e sim *uma* visão acerca do acontecido, logo, é permeada por traços de sentimento e individualidade. Inclusive, por vezes, o indivíduo esquece que o esquecimento também mantém um laço com a memória. Quanto a essa questão, Candau (2012) ressalta a existência de casos em que lembranças desagradáveis são embelezadas, em uma tentativa de alívio da angústia que elas provocam.

De acordo com o que defende Paolo Rossi, “a memória sem dúvida tem algo a ver não só com o passado, mas também com a identidade e, assim (indiretamente), com a própria persistência no futuro” (ROSSI, 2010, p.24). A projeção do futuro tem como basilares elementos do presente, e este, por sua vez, não é concebido sem vínculo com a memória individual e coletiva, que reproduz as representações culturais, por meio das quais a identidade vai sendo construída. Segundo Candau, “o apelo ao passado é um constante desafio lançado ao futuro,

consistindo em ponderar hoje sobre o que foi feito e o que poderia ter sido feito” (CANDAUI, 2012, p.66). Com o apelo ao passado, pode-se também ponderar acerca do que pode vir a ser feito.

Baseando-se em observações oriundas de psicanalistas e psicólogos, Jacques Le Goff (2003) registra a existência de manipulações – conscientes ou não – que a censura, o interesse, a afetividade exercem sobre a memória do indivíduo. Seguindo-se essa ótica, nota-se que, nas lutas por poder, as memórias coletivas podem servir de alvo, seja por meio da retomada de acontecimentos históricos, seja pelo “silenciamento” da memória. Visando-se ao controle de uma massa, pode-se reavivar fatos para induzir um grupo social a repetir ações do passado, ainda que, por vezes, o contexto seja diferente do de outrora. Por outro lado, pode-se buscar o apagamento da memória de um povo ou grupo social, tornando-se sua história obscura, para se ter mais domínio sobre ele. “Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores destes mecanismos de manipulação da memória coletiva” (LE GOFF, 2003, p.422).

Muitos africanos, por exemplo, tiveram parte de sua história manipulada por dominadores, os quais interferiram na memória coletiva dos colonizados. Nas palavras de Pepetela, “a guerra acabou por ajudar a consolidar essa nação angolana, que era um projecto, que na altura em que se começou a lutar pela independência, era um projecto de nação, não era uma nação” (*apud* LEITE *et al*, 2012, p.113). Em semelhança ao escritor angolano, Mia Couto, focalizando o impacto da guerra na construção da ideia de nação, afirma que “é uma coisa terrível para dizer, mas provavelmente a guerra apressou esse cadinho, este lugar de fundição de identidades comuns” (*ibid*, p.164). Ele acrescenta que

a criação da nação [...] é uma violência sempre, do ponto de vista linguístico, do ponto de vista de forçar situações, mas [...] parece que tem de ser assim. Parece que todos têm de ter uma nação, uma nacionalidade, que os outros pensaram para eles (*ibid*, p.164).

Dessa colocação, pode-se inferir que Couto alude à imposição da língua portuguesa como idioma de Moçambique, sobrepondo-se, ao menos oficialmente, às diversas línguas existentes em seu país. Por esse prisma, junto ao idioma do colonizador, vieram concepções de mundo que foram ganhando espaço e fundindo

identidades comuns. Para esses escritores, a guerra pela independência, entre outras questões, exigiu de Angola e de Moçambique uma atitude de busca por autonomia e percepção de singularidades, uma vez que a construção de uma nação pressupõe um olhar para si e para o povo, em um movimento de identificação de uns com os outros, ainda que frente à diversidade. Desse modo, não é descabida a visão de que, nos casos retratados, a luta pela independência contribuiu para o despertar de memórias adormecidas durante o período de colonização. Contribuiu também para que imagens desse contexto bélico fossem se armazenando e compondo outras memórias.

Joël Candau focaliza a memória das tragédias como um recurso identitário e, sobre essa questão, ele registra que “a identidade historicizada se constrói em boa parte se apoiando sobre a memória das tragédias coletivas” (CANDAU, 2012, p.151). No caso de Angola e de Moçambique, embora nem todos as expressem, as vivências de guerras estão presentes na memória das pessoas e, em alguns casos, há marcas dessa tragédia no corpo de sobreviventes e no espaço físico. Essas experiências tendem a interferir nas relações interpessoais e com o meio, e isso está associado a questões identitárias.

Em relação aos referidos países africanos, o recurso identitário ao qual Candau remete não pode ser desvinculado da mudança na forma de se ver o mundo, considerando-se a existência de contextos distintos: um anterior à colonização; um em que o domínio é do colonizador; outro em que há a luta pela independência; aquele em que a independência é alcançada; o de guerra civil e, ainda, o contexto no qual muitos verificam que, apesar de tanta luta, a desigualdade social salta aos olhos. De acordo com Paolo Rossi,

o tempo recordado será concebido como expandido ou contraído, dependendo da vivacidade das imagens evocadas. A memória [...] ‘coloniza’ o passado e o reordena tendo por base as concepções e as emoções do presente (ROSSI, 2010, p.97).

Logo, apesar de haver identificação em aspectos culturais dos países que Portugal colonizou, por exemplo, a memória do período de colonização não é igual, porque o presente não o é.

Nas palavras do crítico literário Márcio Seligmann-Silva, “a memória existe no plural: na sociedade dá-se constantemente um embate entre diferentes leituras do passado, entre diferentes formas de enquadrá-lo” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p.67). A intensificação da diversidade de olhares para o que passou está atrelada tanto à leitura que o presente favorece quanto às experiências individuais. Por esse prisma, mesmo autores como Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa sendo moçambicanos de contextos históricos semelhantes, as memórias relativas ao passado de guerra são distintas, assim como o são as memórias de Pepetela e Ondjaki, angolanos que têm entre si a diferença de trinta e seis anos de idade. Ou seja, a distinção na forma de se ver o passado de um país não se deve apenas à vivência em períodos históricos ou em espaços díspares, mas também a características e a valores de cada ser.

Ao abordar a tradição do olhar interior, Paul Ricoeur (2007) retrata, entre outras, a visão de Santo Agostinho, para quem a memória é passado, o qual reflete as impressões pessoais. Nessa perspectiva, o passado exposto por um indivíduo é o *seu* passado. Acerca dessa questão, Maurice Halbwachs (2004) ressalta que cada memória individual é um olhar sobre a memória coletiva, que esse ponto de vista muda de acordo com o lugar ocupado e que, por sua vez, esse lugar se modifica segundo as relações mantidas com outros meios. Dessa forma, ganha força o pensamento de que não se deve falar *da* identidade africana, mas *de* identidades de África, afinal, não existe a memória desse continente. Tampouco existe de algum outro.

Ricoeur exhibe também uma visão de “lembrança como uma espécie de imagem”, ao passo que a recordação é vista “como uma empreitada de busca, coroada ou não pelo reconhecimento” (RICOEUR, 2007, p.135). A partir dessa concepção, ele registra que a forma pronominal dos verbos relativos à memória denota que “lembrar-se de algo é lembrar-se de si. Por isso, o distanciamento íntimo, marcado pela diferença entre o verbo ‘lembrar-se’ e o substantivo ‘lembrança’ [...], pode passar despercebido a ponto de não ser notado” (RICOEUR, 2007, p. 136). Assim, consolida-se o pensamento de que a memória está atrelada tanto ao mundo interior do ser humano quanto ao seu exterior, e justifica-se a leitura de que se lembrar de algo pressupõe a ação de se traduzir em palavra a imagem evocada.

Há casos, contudo, em que a memória é “impedida”, segundo consta em Paul Ricoeur (2007), e isso ocorre em virtude de acontecimentos traumáticos. Em situações como essas, aparecem sintomas, os quais são objetos de estudo da psicanálise e, na visão freudiana, revelam que o passado vivenciado é indestrutível. Isto é, ao se revelarem por meio de sintomas, as ocorrências traumáticas denunciam que não há o apagamento do passado; o que há é o impedimento da conscientização dos acontecimentos que geraram o trauma³. Ainda conforme Ricoeur, existem também “formas de esquecimento ao mesmo tempo mais afastadas das camadas profundas do esquecimento e, portanto, mais manifestas, mas também mais espalhadas entre um pólo de passividade e de atividade” (RICOEUR, 2007, p.455). Esses são os casos que correspondem à memória manipulada, o que envolve a via ideológica e está fortemente relacionado à questão identitária.

Considerando-se a história do povo de Moçambique e do de Angola, percebe-se que há tanto casos de memória impedida quanto de memória manipulada. O impedimento se dá através dos traumas vivenciados pelos habitantes desses países, quando do período da luta pela independência ou das guerras civis. O cenário de devastação e de miséria proveniente dos momentos bélicos contribuiu para uma forma de esquecimento mais profunda, na qual o passado vivido, para muitos africanos, vem sendo “impedido” de chegar ao nível do consciente e, por isso, tem se manifestado através de sintomas. Desse impedimento, por vezes, surgem problemas sociais, como uma forte desconfiança no outro ou a passividade, inibindo o fortalecimento de grupos organizados em prol da luta por uma sociedade menos excludente.

A manipulação da memória, por sua vez, fica latente na representação que o colonizador fez dos colonizados, ao narrar a história destes segundo a perspectiva lusa. A história de Moçambique registrada nos livros que eram comumente estudados nas escolas foi narrada não como sendo uma, e sim a história do povo moçambicano. Essa abordagem unilateral, reflexo da tentativa de “apagamento” do passado anterior à chegada do imigrante europeu, também esteve perceptível em registros históricos dos portugueses em relação a outros países, como Angola e

³ Neste trabalho, com base nos estudos de Paul Ricoeur, o trauma é entendido como um elemento constituinte da memória, o qual provoca uma ferida que, para ser apaziguada, pressupõe um exercício de recordação. A realização desse exercício requer que o indivíduo narre-se e reconheça-se na experiência do vivido, na condição de agente do ato e na condição de paciente da ação diante de outrem.

Brasil. De fato, a história ensinada nas escolas das ex-colônias de Portugal não é a história desses países, e sim a dos feitos lusitanos nesses territórios.

Jorge Assumpção (2008, p.29), ao referir-se ao mundo acadêmico brasileiro, afirma que “a academia, em sua grande maioria comprometida com o eurocentrismo histórico, pouca atenção prestava sobre o continente negro, a não ser a partir do momento em que esse entrou no contexto europeu [...]”. A respeito do olhar para os testemunhos documentais, José Rivair Macedo defende que

é imperativo conhecer as principais linhas de rumo do passado africano, sob pena de continuarmos a não querer ver o que nos salta aos olhos, isto é, que os pilares de sustentação de nossa sociedade assentam fundamentalmente na experiência africana, e que conhecer o passado da África é condição imprescindível para descobrir quem somos como povo e como nação. Dessa importância da consciência histórica e do lugar dos sujeitos na enunciação dos discursos históricos, os jovens historiadores africanos estão perfeitamente cientes. Sua posição está bem formulada na máxima segundo a qual ‘enquanto os leões não tiverem seu historiador, as narrativas da caçada glorificarão apenas o caçador’ (MACEDO, 2008, p.25).

Colocações como essas revelam memórias manipuladas, ao atestarem que, no caso do Brasil, a visão eurocêntrica se deu de modo tão intenso que ocasionou um desinteresse na maioria dos brasileiros por conhecerem melhor suas origens. Tal postura é fruto, principalmente, de uma visão preconceituosa em relação ao negro, que, durante muito tempo, foi considerado inferior e sem cultura. Inclusive, parte da população ainda pensa em África como país, e não como um continente. O desconhecimento continua notório, apesar da Lei nº 10.639/03⁴ (BRASIL, 2003) e da existência dos inúmeros grupos de estudos pós-coloniais.

Na verdade, a promulgação de uma lei voltada à inclusão de estudos da cultura afro-brasileira e africana nos currículos da Educação Básica já denuncia que a história do continente africano foi silenciada. Segundo Selma Pantoja,

o silêncio diz muita coisa: historicamente, o continente é visto [...] como o fornecedor de escravos. [...] A ideia de uma África a-histórica provocada pela colonização europeia, infelizmente, ainda é predominante no nosso país (PANTOJA, 2004, p.22-23).

⁴ A Lei Federal nº 10.639/03 torna obrigatório o ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira nas escolas de Ensino Fundamental e Médio do país. Essa Lei, que altera a Lei de Diretrizes e Bases, tem por objetivo promover uma educação que reconheça e valorize a diversidade e se comprometa com as origens do povo brasileiro.

Com base nesse cenário, constata-se que estudos sobre África devem ser ampliados e aprofundados, em um trabalho semelhante ao de um arqueólogo, que escava em busca de achados, os quais, em síntese, se constituem em objetos de memória. Na busca por aprofundar o conhecimento acerca desse continente que, de acordo com Pantoja (2004), traz partes indispensáveis de nossa formação histórica, pode-se recorrer a griôs e a bibliotecas.

Responsáveis pela manutenção e propagação dos saberes e tradições populares, os griôs repassam para suas comunidades o conhecimento que adquiriram com seus ancestrais. Isso é razão para que eles, na tradição africana, simbolizem sabedoria e sejam respeitados em seu meio, principalmente pelos mais jovens, os quais têm muito a aprender. São reconhecidos como animadores, mediadores, contadores das histórias do povo a que pertencem; podem, pois, ser vistos como representantes da memória, porque conservam o patrimônio imaterial de uma cultura. Ao ancião cabe o papel de transmitir de geração em geração as histórias como um meio de preservação cultural de um povo. Conforme é lembrado por Amadou Hampatê Bâ (2003), em África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima.

Em sendo um *locus* onde se encontram livros, entre outros materiais, a biblioteca se torna um espaço mnemônico, no qual se tem acesso ao saber registrado por meio da escrita, “um suporte da memória” (ASSMANN, 2011, p 199). Logo, nela, encontram-se informações sobre o passado e, simultaneamente, sobre o presente, à medida que a seleção que se faz do que deve ser mantido nesse espaço de memória cultural revela escolhas e valores. Ou seja, a seleção do que é válido “conservar” demonstra uma forma de se ver o mundo, sendo esta fruto dos valores do presente. Aleida Assmann (2011) ressalta que o cânone e o arquivo são modos de memória cultural, e ambos estão relacionados à biblioteca.

Para essa estudiosa, “o cânone e o arquivo, de maneiras diversas, estão submetidos a fatores como organização, economia, disponibilidade – [...] aspectos em que a memória artificial apresenta vantagem em relação à memória natural” (ASSMANN, 2011, p.173). Segundo ela, a vantagem está na ordem, princípio da memória que se treinou com técnicas mnemônicas e que permite um armazenamento do saber, uma vez que, em contrapartida, na memória natural – denominada memória primitiva – prevalece a desordem. Nas palavras da autora,

“uma parte de nossa memória pode expandir-se sistematicamente como armazenador do saber; uma outra parte, que assimila nossas percepções sensoriais e experiências biográficas, permanece caótica e desordenada” (ASSMANN, 2011, p.173).

Ao tratar das metáforas do espaço, Assmann também traz à tona a comparação feita por Freud entre o trabalho do psicanalista e o do arqueólogo, ao destacar que, assim como este

remonta, de restos de paredes ainda em pé, as paredes do edifício, e depressões no solo, o número e a posição dos pilares; [...] também [...] procede o analista quando tira suas conclusões sobre o analisado a partir de fragmentos de recordação, associações e manifestações ativas. Ambos mantêm, sem contestação, o direito de reconstruir a partir do acréscimo e da montagem dos restos remanescentes (FREUD, 1937 *apud* ASSMANN, 2011, p.174-175).

A autora salienta que Freud destaca diferenças significativas entre as duas áreas de conhecimento: para o arqueólogo é bastante raro encontrar achados intactos, ao passo que, para o psicanalista, esse é um fato comum, pois ele encontra todos os elementos essenciais preservados, mesmo aqueles que parecem estar totalmente esquecidos.

Walter Benjamin é outro estudioso que focaliza a analogia entre arqueologia e memória. Em suas palavras,

quem pretende aproximar-se do próprio passado soterrado deve agir como o homem que escava. Antes de tudo, não deve temer voltar sempre ao mesmo fato, espalhá-lo como se espalha a terra, revolvê-lo como se revolve o solo. Pois ‘fatos’ nada são além de camadas que apenas à exploração mais cuidadosa entregam aquilo que recompensa a escavação. (BENJAMIN, 1995, p.239)

Sob esse ponto de vista, o trabalho com a palavra tende a exigir de quem a emite a volta a um mesmo fato, sobretudo quando tal fato é focalizado em uma estrutura narrativa. Isto é, por meio do uso da palavra oral – o que comumente ocorre nas sessões de psicanálise –, ou por meio da escrita, o emissor, ao retornar a um fato soterrado, acaba por se deparar com achados, por descortinar aquilo que se encontrava velado. Esse é, em essência, um exercício de memória.

Assmann lembra que a escrita “é, ao mesmo tempo, *medium* e metáfora da memória. O procedimento da anotação e da inscrição é a mais antiga e, através da longa história das mídias, ainda hoje a mais atual metáfora da memória” (ASSMANN, 2011, p.199). A autora registra ainda que a escrita também foi vista, a exemplo do que pensava Platão, como destruidora da memória, pois faz surgir o perigo de que não seja necessário registrar no espaço mnemônico aquilo que já está gravado por escrito. Assim, é como se a memória se externalizasse e pudesse ser visualizada e lida por outrem. Nessa perspectiva, “a escrita promove a apatia da memória” (*ibid*, p.200).

Platão defendia a ideia de que, com relação à função de armazenar, a escrita poderia superar a memória, no entanto, nunca poderia assumir a função de recordação. Segundo o filósofo (PLATÃO, 2001), a escrita não pode oferecer a verdadeira sabedoria, apenas um simulacro dela, já que só é possível se recordar aquilo que já se conhece. Além disso, o que está escrito é sempre o mesmo, todavia, o que permite que se façam leituras diferentes, mais ou menos aprofundadas, é o conhecimento que a pessoa que lê detém.

Diferentemente do que Platão pensava, o livro pode ser visto como um “espaço” no qual se pode dar vazão ao que está guardado na memória natural, à medida que, para serem registrados por escrito, os fatos retratados precisam ser ordenados e, nesse exercício mnemônico, o passado se mostra no presente e por este vai sendo lido, relido e ganhando significados. Essa atividade, que se faz individualmente, não está desvinculada de uma dimensão coletiva, uma vez que as memórias nunca dizem respeito apenas a um eu particular, elas estão permeadas por elementos que têm um cunho social e histórico.

O romance *Mayombe*⁵, de Pepetela, por exemplo, pode atestar isso, por se tratar de uma narrativa escrita durante o período em que o escritor atuava como guerrilheiro na luta pela independência de Angola. A obra, apesar de ter sido publicada em 1980, foi escrita durante os anos 1970 e 1971, período em que o romancista participava ativamente do Movimento Popular de Libertação de Angola – o MPLA. Esse fato revela o caráter de testemunho do livro, inclusive porque os registros se davam à proporção que Pepetela realizava suas observações acerca da

⁵ As ocorrências do vocábulo ‘Mayombe’ em itálico dizem respeito à obra de Pepetela, ao passo que o mesmo vocábulo sem destaque remete à floresta homônima.

guerra que estava ocorrendo, isto é, os escritos eram feitos praticamente em tempo real aos acontecimentos.

A narrativa tem um caráter polifônico⁶, pois há um narrador principal, que assume a voz na maioria das páginas da obra, e há outros que expõem seu ponto de vista acerca do contexto bélico e dos personagens com os quais convivem. Desse modo, além do olhar do Comissário, toma-se conhecimento do que pensam e sentem Teoria, Milagre, Mundo Novo, Muatiânvua, André, o Chefe do Depósito, o Chefe das Operações e Lutamos. Essas vozes narrativas são demarcadas de duas maneiras no romance: há um subtítulo, anunciando quem é o narrador, naquele momento, e há o recurso gráfico do itálico para evidenciar o caráter de manuscrito, conforme atesta o excerto que segue.

EU, O NARRADOR, SOU TEORIA.

Nasci na Gabela, na terra do café. Da terra recebi a cor escura de café, vinda da mãe, misturada ao branco defunto do meu pai, comerciante português. Trago em mim o inconciliável e é este o meu motor. Num Universo de sim ou não, branco ou negro, eu represento o talvez. Talvez é não para quem quer ouvir sim e significa sim para quem espera ouvir não. A culpa será minha se os homens exigem a pureza e recusam as combinações? Sou eu que devo tornar-me em sim ou não? Ou são os homens que devem aceitar o talvez? [...] (PEPETELA, 2013b, p. 14)

Como se pode perceber, além do subtítulo informando quem é o narrador e da utilização do itálico, o emprego da primeira pessoa do singular reforça a tese de que cada personagem que assume a voz narrativa o faz como se prestasse o seu testemunho sobre os fatos vivenciados pelos guerrilheiros, os quais, juntos, cumpriam missões. Dessa forma, em *Mayombe*, têm-se vários olhares acerca da guerra e dos empecilhos que permeavam sua efetivação, e o leitor acaba assumindo o papel de “ouvinte” do depoimento daqueles que quebram o silêncio ao qual foram condenados durante anos.

Verifica-se, por exemplo, que uma das dificuldades enfrentadas pelos angolanos atuantes na guerrilha era a falta de unidade do grupo, o que, na obra, é mostrado segundo duas óticas: de um lado, essa não unidade era positiva, uma vez que a diversidade é inerente ao coletivo e pode contribuir para a criação de estratégias e soluções; de outro, era negativa, pois revelava objetivos diferentes,

⁶ O conceito de polifonia segue a perspectiva de Mikhail Bakhtin (BAKHTIN, 2008).

falta de coesão no grupo e, por consequência, discriminação. No fragmento transcrito, no qual a fala é de Teoria, isso fica evidente, uma vez que esse personagem é vítima de racismo, por estar no entrelugar; no contexto, o lugar da mestiçagem.

Nesse caso, tal personagem, que não é o sim nem o não, branco ou negro, poderia ser visto como símbolo de uma Angola que está em processo e, por isso, representa o talvez. Afinal, já não havia mais a Angola genuína, do mesmo modo que seu povo não era a réplica do colonizador. A Angola focalizada por Pepetela, nessa obra, é a que busca retomar as rédeas de sua história e se libertar das amarras do colonialismo. Para tanto, ela precisa estimular a noção de comunidade e de escuta, e não de imposições e de silêncio. Decerto, esse foi um dos motivos que levaram o escritor a adotar a polifonia no referido romance. A noção de respeito à coletividade está na própria estrutura do texto, pois há a figura do líder – essencial a um grupo que visa realizar conquistas –, no caso, o narrador principal, e há a voz daqueles que, com ele, atuam, contribuem, pensam, falam, o que vai de encontro à vivência de opressão.

Por esse prisma, a floresta Mayombe, onde se concentra a maioria dos guerrilheiros focalizados no texto, pode ser vista como metáfora de Angola. Assim como em todo o território angolano, na floresta, está cravada a diversidade, logo, convivem o compreensível e o mistério, os riscos e as certezas, as trilhas e o desbravamento. O romance homônimo é dedicado “aos guerrilheiros do Mayombe, que ousaram desafiar os deuses abrindo caminhos na floresta obscura” (PEPETELA, 2013b). Então, poderia ser essa uma forma encontrada por Pepetela para dedicar essa obra a todos os que desafiaram o poder, há muito instalado em Angola, e abriram caminho para a realização da independência. A floresta é obscura, em contiguidade a inúmeros dados históricos da Angola invadida.

No capítulo intitulado *A base*, o espaço é detalhado, considerando-se o que está ao alcance dos olhos.

O Mayombe tinha aceitado os golpes dos machados, que nele abriram uma clareira. Clareira invisível do alto, dos aviões que esquadriavam a mata, tentando localizar nela a presença dos guerrilheiros. As casas tinham sido levantadas nessa clareira e as árvores, alegremente, formaram uma abóbada de ramos e folhas para as encobrir. Os paus serviram para as paredes. (...) Os paus mortos das paredes criaram raízes e agarraram-se à terra e as cabanas tornaram-se fortalezas. E os homens, vestidos de verde,

tornaram-se verdes como as folhas e castanhos como os troncos colossais. (...) Assim foi parida pelo Mayombe a base guerrilheira (PEPETELA, 2013b, p. 67).

Nessa passagem, pode-se perceber que a floresta é associada a um útero, porque é nela que é gerada a base para libertar Angola. É ela que fornece a matéria-prima para a proteção, para a segurança, para a certeza de que é possível combater. Ela é o lar desses guerrilheiros, por isso eles criam raízes no solo desse espaço e se assemelham aos troncos colossais. Nesse caso, Mayombe se consubstancia como a própria Angola, aquela que, apesar dos traumas, “pare” homens e mulheres capazes de arriscar a vida para recuperar o que lhes fora usurpado, inclusive o direito à voz e à visibilidade social.

É em Mayombe que o personagem Sem Medo – o Comandante – se faz o líder dos guerrilheiros responsáveis pela missão narrada no primeiro capítulo do romance. É nesse lugar que ele põe em prática a liderança associada à escuta, à partilha, ao respeito à diversidade, à experiência, à coragem e à firmeza. É na terra escura e úmida de Mayombe que Sem Medo vence obstáculos, enfrenta inimigos e lamenta a corrupção entre alguns membros da cúpula do MPLA. É lá que ele vê entre os guerrilheiros alguns que lutam sem saberem exatamente o porquê. É no território da floresta que ele constata a existência de tribos em conflito entre os angolanos, o que suscita desconfiança e enfraquece o grupo.

É no solo de Mayombe que Sem Medo entrega sua vida para salvar a do Comissário, membro que o sucederia nas operações. É, então, no seio da floresta, em meio a folhas, frutos e galhos que morre o Comandante Sem Medo e nasce o mito – Ogum, o Prometeu africano. Desse modo, Pepetela narra o fato histórico, o “real vivido” na sua participação como guerrilheiro na luta pela libertação de Angola. Assim, faz registros de sua memória individual, de modo a contribuir com a reconstrução da identidade nacional, uma vez que romances dessa natureza possibilitam outros olhares para a história de Angola, por trazerem perspectivas diferentes da dos europeus.

Ao remeter ao Prometeu africano, Pepetela retrata, em sua obra, a fusão de culturas originalmente diferentes, a grega e a africana. Com isso, enaltece o olhar plural, a combinação à qual aludiu o personagem Teoria. O autor de *Mayombe* faz o leitor relembrar a figura de Prometeu, deus grego que roubou do Olimpo o fogo

divino para dar ao homem de argila por ele criado, e o associa a Ogum, um dos inúmeros símbolos religiosos de África. De acordo com os registros de Marco Aurélio Luz, esse orixá é considerado “princípio do desbravamento, que abre caminhos para a civilização. [...] Ele possui o título de Asiwaju, o que vai à frente, desbravando os caminhos, enfrentando o desconhecido com determinação” (LUZ, 2000, p.52). Eliana Reis salienta que “o único que conseguiu a façanha de destruir a barreira entre os mundos foi Ogum, que, usando o primeiro instrumento, feito de ferro, abriu caminho para si e para os outros deuses, restabelecendo o contato entre deuses e homens” (REIS, 2011, p.61).

Por meio dessa associação, Pepetela representa uma Angola com aspectos culturais diversos, como uma nação que absorveu elementos da cultura do colonizador e foi capaz de realizar outras leituras, de conservar características da cultura local. Foi capaz, inclusive, de gestar cidadãos guerreiros como o personagem Sem Medo, que, a exemplo de tantos angolanos, morreu em nome da revolução pela independência de seu povo. Destarte, *Mayombe* é Angola, um território que agrega fusões e contradições. Ao que parece, este é o caminho seguido por Pepetela: na palavra escrita, ele encontrou a vereda para o registro de suas vivências e de traumas que são seus, mas também de muitos outros angolanos que lutaram para se libertar do jugo português. Segundo essa ótica, a arte literária possibilita que ocorrências traumáticas não sejam apagadas por um discurso historiográfico eurocêntrico, considerando-se o contexto em foco. Desse modo, *Mayombe* pode ser lida como uma narrativa de testemunho, haja vista os vestígios de passividade presentes no texto, os quais remetem ao real vivido.

Esse testemunho denota que na memória do escritor os acontecimentos traumáticos estão incrustados, de maneira a ficar evidente que o passado vivenciado não foi destruído. Nem será, uma vez que parte dele está sendo traduzida em palavras e transposta para as páginas de *Mayombe* e de outros romances africanos. Por esse prisma, essa obra proporciona uma conscientização de que o período de colônia e a guerra pela independência deixaram, em Angola e em seu povo, especialmente nos guerrilheiros, traumas os quais não se aproximam das camadas profundas do esquecimento, logo, estão relacionados a questões identitárias.

Nas palavras de Seligmann-Silva, a literatura de testemunho “é uma face da literatura que vem à tona na nossa época de catástrofes e faz com que toda a

história da literatura (...) seja revista a partir do questionamento da sua relação e do seu compromisso com o 'real'" (SELLIGMANN-SILVA, 2013, p.373). Nessa perspectiva, convém que se ressalte o que Aleida Assmann defende acerca do livro⁷, de que ele "torna-se um instrumento de externalização do que é interno, fechado e inacessível; com a ajuda das folhas vazias, vai se desvendar, abrir-se, tornar-se legível" (ASSMANN, 2011, p. 203). Em sendo assim, o romance *Mayombe*, à proporção que traz a fusão entre o discurso histórico e o ficcional, revela que, através de escritos oriundos de uma memória individual, Pepetela contribui para a re-construção da memória coletiva de Angola.

Ainda conforme registros de Aleida Assmann, há casos nos quais, quando ocorre um trauma, "a narração da história está bloqueada pela pressão psicológica do indivíduo ou pelos tabus sociais da comunidade" (ASSMANN, 2011, p.349). Essa situação pode ser verificada, por exemplo, no romance *Antes de nascer o mundo*, do moçambicano Mia Couto, cuja história evidencia uma separação entre dois mundos: Jesusalém e o Lado-de-lá. O primeiro era um lugar em que não havia doença, fome, guerra, reza, escrita, passado, memória, tampouco interação. E porque não havia passado, não existiam antepassados. Na visão defendida pelo personagem Silvestre Vitalício, esse lugar era o próprio mundo, aonde Deus um dia voltaria para pedir perdão.

Nesse espaço, vivia toda a humanidade: ele – Vitalício –, seus filhos Mwanito e Ntunzi, Zacaria Kalash e Tio Aproximado, que vivia parcialmente ali. Um lugar masculino, com apenas uma presença feminina, a de Jezibela, uma jumenta. Em Jesusalém, a visão propagada acerca do feminino era negativa, por isso não se falava em mulher, palavra proibida pelo patriarca. Ela fazia sofrer, tirava o tino, levava à procriação. Em contrapartida, no Lado-de-lá, houve guerras, doenças, miséria, traição, mandado e mandante, razões para Vitalício buscar apagar esse lugar, transformá-lo em silêncio, mesmo este falando em sua memória, pois tal espaço existia e havia deixado marcas indeléveis, em decorrência das quais Jesusalém foi idealizada. Apenas Mwanito acreditou na não existência de outro mundo, e durante anos. O pai era sua referência, o único ser superior que ele conhecia. Era a ordem, o início e o fim, o que explica a afirmação de que o garoto conheceu o pai antes mesmo de conhecer a si.

⁷ Neste contexto, o termo 'livro' é empregado no sentido de objeto; não remete, pois, a uma obra específica.

Seguindo-se essa perspectiva, Jerusalém pode ser analisada como um espaço que reflete a tentativa de descolonização do território moçambicano, quiçá de África. Pode ser a representação do desejo que muitos africanos nutriram de voltar às origens. Essa leitura se justifica pelo fato de Silvestre Vitalício agir como se fosse um apagador da memória concernente ao contato com o outro, visto como corrompido, produto de guerra. Esse outro é fruto de um processo de colonização que, como tal, se deu pela sobreposição de uma cultura que, para se sedimentar, suplantou diversos aspectos das culturas locais, inclusive do ponto de vista linguístico. Além disso, não se pode ignorar que, em Moçambique, o processo de colonização foi de opressão, e toda forma de opressão busca silenciar o outro, negar-lhe a palavra, meio mais usual para efetivar a interação e manter vivas as crenças, passando-as de geração a geração.

Esse caráter de denúncia e, de certa forma, desabafo permeia *Antes de nascer o mundo*. Mwanito não conhece suas origens. O que ele sabe é por meio do olhar alheio, por isso vive em uma espécie de situação de viagem e de busca. Sabe poucas coisas, entre elas, que não nasceu em Jerusalém, o que o leva a dizer: “sou, digamos, migrante de um lugar sem nome, sem geografia, sem história” (COUTO, 2009, p.19). Há um silêncio em seu passado, o que torna coerente o fato de ele ser um afinador de silêncios. Ele sabia apenas que sua mãe havia morrido; o resto era envolto em mistério, assunto proibido e silenciado por Silvestre Vitalício. Só o irmão – Ntunzi – o contraponto do pai, falava da mãe para ele, mas até o irmão deixava transparecer que fantasiava algumas descrições, pois ele próprio, que conhecera a mãe, devido ao tempo de morada em Jerusalém e ao silêncio peculiar ao lugar, estava a esquecê-la.

No momento em que Mwanito pergunta ao pai se a mãe verdadeiramente morreria, este responde: “– Quatrocentas vezes.” O filho pergunta: “– Como?” E o pai lhe diz: “já vos disse quatrocentas vezes: a vossa mãe morreu, morreu toda, faz de conta que nunca esteve viva. [...] Está enterrada em toda parte” (COUTO, 2009, p.32). Dordalma morreu quatrocentas vezes, um tempo que se assemelha ao período de dominação de Portugal em Moçambique⁸. O nome da personagem sugere o sofrimento não como uma característica que lhe é atribuída, mas como sua

⁸ Do contato de Vasco da Gama com a costa moçambicana (1498) até a independência do país (1975), o período totaliza 477 anos. Sendo assim, considerando-se o fechamento de séculos, verifica-se a semelhança: Dordalma morre quatrocentas vezes, e Moçambique foi colônia de Portugal durante quatro séculos concluídos.

essência, já que a ‘dor’ – substantivo – é que recebe a adjetivação ‘dalma’. Consubstancia-se, então, como a representação da angústia vivenciada por Moçambique, território invadido e violentado por estrangeiros que abafaram muitos elementos de suas origens e o exploraram no que materialmente ele podia dar.

No final do romance, Mwanito passa a conhecer a causa da morte de Dordalma, e quem a revela é Marta, a portuguesa, a única mulher a entrar no território sagrado de Jerusalém. Ela o faz por meio de uma carta enviada ao garoto. Dessa forma, configura-se a estrutura da narrativa em *Antes de nascer o mundo*: há dois narradores, Mwanito e Marta, uma voz masculina e outra feminina, os dois transculturadores⁹. Ambos trocam influências, absorvem culturas e realizam um mergulho interior por meio da palavra, sobretudo escrita. Ele, entrando em contato com um passado desconhecido, vazio em sua memória; ela, encontrando-se consigo mesma. Afora isso, os narradores têm outro ponto em comum: só se descobrem a partir do outro. Ou seja, apesar de estrangeiro¹⁰, o outro é essencial para o autoconhecimento e a percepção de nuances da individualidade, das identidades, afinal, só há um eu porque existem os outros.

Para o autoconhecimento de Mwanito, a escrita foi essencial. Sem ela, ele continuaria sendo um estrangeiro de si mesmo e permaneceria sentindo uma nostalgia do que não conheceu. Em suas palavras, “a guerra roubou-nos memórias e esperanças” (COUTO, 2009, p.40), todavia, por ela, ele adentrou o mundo da escrita. O acesso a esse universo se deu por meio da leitura de caixas de material bélico encontradas em meio aos destroços em um armazém abandonado em Jerusalém, área rural, palco de diversas cenas de guerras civis. Foi por meio da palavra escrita que Mwanito iniciou a saída do mundo de reclusão, no qual seu pai o colocara, e conheceu o Lado-de-lá. Pela escrita, ele ligou passado e presente e se tornou um “fazedor” de futuro, ao escrever sua história. Foi também por meio da escrita que Dordalma deixou de ser mistério e ganhou voz, corpo, uma existência

⁹ Conforme Fernando Ortiz (1963, p. 98-104), no processo de transculturação, não há a substituição de uma cultura por outra, e sim a criação de novos fenômenos culturais, oriundos do contato entre os indivíduos envolvidos. No caso retratado no romance de Mia Couto, não houve a substituição da cultura africana pela portuguesa, e sim a criação de fenômenos culturais advindos do contato entre os personagens Marta e Mwanito.

¹⁰ O termo ‘estrangeiro’ foi empregado de acordo com a concepção de Julia Kristeva, segundo a qual “o estrangeiro não é nem uma raça nem uma nação. (...) Inquietante, o estranho está em nós: somos nós próprios estrangeiros – somos divididos. (...) O meu mal-estar em viver com o outro – a minha estranheza – repousa numa lógica perturbada que regula esse feixe estranho de pulsão e de linguagem, de natureza e de símbolo que é o inconsciente, sempre já formado pelo outro. É por desatar a transferência (...) que, a partir do outro, eu me reconcilio com a minha própria alteridade-estranheza, que jogo com ela e vivo com ela. (...) Como poderíamos tolerar o estrangeiro se não nos soubermos estrangeiros para nós mesmos?” (KRISTEVA, 1994, p. 190-191)

concreta. As cartas de Marta lhe permitiram fazer essa construção, o que o fez constatar que a escrita lhe devolvia o rosto perdido de sua mãe.

É por meio da palavra registrada no papel que Mwanito busca o sentimento de pertença e começa a construir sua identidade, silenciada em virtude do exílio em Jerusalém. Não era aleatória sua busca pela mãe, era como se ele buscasse um sentido para a sua existência. É por meio da escrita, enfim, que ele conhece suas raízes e descobre que sua mãe morreu porque fora violentada por uma legião de homens que, de modo animalesco, lhe exploraram o corpo e, em consequência, lhe tiraram a alma, restando-lhe apenas a força. Uma metáfora do que ocorrera com Moçambique, também explorado por homens que lhe tiraram características genuínas, assim como os que abusaram de Dordalma até deixá-la “falecente”.

Já do Lado-de-lá, Mwanito conhece um país onde há globalização, aids, fome, desonestidade, isto é, o Moçambique contemporâneo. Em seu livro, ele não escreve uma história, escreve a sua história. Com isso, ele ocupa o lugar de fronteira, de limiar entre os Moçambiques. Ele é a passagem, o caminho, a estrada para, no diverso, o ímpar se destacar, o singular vir à tona. Mwanito é como o rio de Jerusalém – o Kokwana – que significa avô – é a passagem entre mundos, é estrada em movimento, a ligação entre a tradição e as contribuições que vêm do outro. Conforme Mia Couto (2008, p. 60), “se nos mestiçamos, significa que alguém mais, do outro lado, recebeu algo que era nosso”. Assim, justifica-se a divisão da obra em livros: *a humanidade*, representando o Moçambique genuíno; *a visita*, simbolizando a entrada indesejada do colonizador; *revelações e regressos*, expressando o papel da palavra e da arte literária no contexto focalizado, isto é, a palavra se constituindo o caminho que leva à lucidez, às revelações.

Dessa forma, realizam-se regressos necessários rumo ao encontro com as raízes. No caso desse texto de Mia Couto, por meio da palavra, têm-se regressos possivelmente rumo ao encontro com um Moçambique que silenciou; não um silêncio religioso, comum à cultura africana, um silêncio que tem sempre a presença de alguém, e sim um silêncio de opressão, de palavra calada, renegada, suplantada. Com a força da palavra, Mwanito une dois espaços, dois mundos: um Moçambique múltiplo, que traz marcas do colonizador e se expressa, comumente, pela língua do outro, e um Moçambique que por muito tempo foi silenciado, mas agora reclama e quer ver respeitadas suas singularidades.

Essa obra de Mia Couto revela traços tanto da memória impedida quanto da manipulada. A impedida pode ser verificada no perfil do personagem Silvestre Vitalício, cujas atitudes evidenciam sintomas de traumas profundos, provenientes da violência a que ele e seu povo foram submetidos. A experiência em um ambiente opressor o levou a adotar um perfil semelhante com seus filhos, ao tentar apagar o seu passado e, com isso, interferir na identidade dos dois. O silenciamento de Vitalício é, paradoxalmente, fruto de violência, porque derivado das imposições do colonizador, e uma atitude violenta, por violar o direito que um indivíduo tem de saber suas origens.

A memória manipulada se faz presente em Mwanito, do qual o pai tentou apagar o passado, fazendo-o acreditar, por anos, que o mundo era Jerusalém, lugar sem narrativas, sem história. Não fosse o acesso à escrita, o filho permaneceria ignorando a existência de um antes e um afora dali. Sem o contato com as letras, ele não recuperaria o rosto perdido da mãe, tampouco romperia o silêncio que aprendera a afinar. Assim, a escrita em *Antes de nascer o mundo* se consagra como metáfora da memória, ao permitir que uma história seja conhecida, narrada e, em decorrência, se torne uma arma contra o esquecimento.

Conforme Boubou Hama e Joseph Ki-Zerbo destacam, para os africanos, o acesso à escrita constituiu-se um passo decisivo na história, pois “ainda que a existência de uma classe letrada [...] não garanta a tomada de consciência de uma história coletiva por parte de todo povo, ela ao menos permite estabelecer pontos de referência que organizam o curso do fluxo histórico” (KI-ZERBO, 2010, p.35). Dessa forma, a re-construção da identidade de Mwanito representa a re-construção da identidade de Moçambique, cujo passado foi focalizado em uma perspectiva eurocêntrica, que durante muito tempo suplantou o olhar africano. A escrita, portanto, tem sido um caminho para a perpetuação da memória desse povo.

Nas palavras de Moses Finley (1981 *apud* CANDAU, 2012, p.38), “a memória coletiva, afinal, não é outra coisa que a transmissão, a um grande número de indivíduos, das lembranças de um único homem ou de alguns homens, repetidas vezes”. O principal meio utilizado para transmitir as vivências é a língua, sobretudo sendo empregada em sequências tipológicas narrativas. “A língua é sobrevivente da catástrofe e é a única que porta tanto o ocorrido como a possibilidade de trazê-lo

para o nosso agora. Essa atualização é ela mesma violenta” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p.398).

No caso de Angola e no de Moçambique, houve a imposição da língua do colonizador como idioma oficial dos países. Apesar disso, a língua portuguesa falada nesses locais tem contribuições dos africanos, principalmente em relação ao léxico, decerto porque o idioma de Portugal não dispunha de palavras para retratar com exatidão a forma de os “colonizados” verem o mundo. Tais contribuições comprovam a atualização à qual alude Seligmann-Silva, à medida que revelam a sobrevivência de elementos linguísticos de África mesmo diante da dominação portuguesa. Por conseguinte, constata-se vestígios de uma memória coletiva.

De acordo com Le Goff, a memória é um elemento essencial da identidade, “individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje [...]” (LE GOFF, 2003, p.469). Ele acrescenta que a memória coletiva é um instrumento e um objeto de poder, o que pode ser claramente percebido nas sociedades em que a memória social é predominantemente oral, de maneira que a memória coletiva escrita está em formação, a exemplo do que vem ocorrendo em alguns países africanos. Isso explica a relevância do registro e da socialização de memórias individuais, sobretudo em vivências de catástrofes. Afinal, “a memória, na qual cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro” (LE GOFF, 2003, p.471). Que o registro da memória coletiva, então, possa contribuir para a formação de sociedades mais justas.

2.2 DA HISTÓRIA

O que criou a humanidade foi a narração.
Pierre Janet

Jacques Le Goff registra que, em diversas línguas, como as românicas, o termo 'história' exprime dois ou três conceitos diferentes:

1) [...] 'procura das ações realizadas pelos homens' [...] que se esforça por se constituir em ciência, a ciência histórica; 2) [...] 'a história é quer uma série de acontecimentos, quer a narração desta série de acontecimentos'.

Mas a história pode ter ainda um terceiro sentido, o de *narração*. Uma história é uma narração, verdadeira ou falsa, com base na 'realidade histórica' ou puramente imaginária – pode ser uma narração histórica ou fábula” (LE GOFF, 2003, p.18-19).

Em continuidade a essa reflexão, o autor realiza uma abordagem quanto ao conceito de historicidade, a partir do qual a história é inserida em uma perspectiva histórica. De acordo com Michel de Certeau (2006, p.33), “existe uma historicidade da história. Ela implica o movimento que liga uma prática interpretativa a uma prática social”. Nesse sentido, a história pode ser estudada, entre outras óticas, tanto como uma prática de interpretação quanto como as ações do ser humano no mundo. Em uma linha de raciocínio semelhante, Ki-Zerbo ressalta que ela é uma ciência humana, “pois ela sai bem quente da forja ruidosa e tumultuada dos povos. [...] a história é igualmente feita para o homem, para o povo, para aclarar e motivar sua consciência” (KI-ZERBO, 2010, p.XXXIII).

Durante algum tempo, ela foi vista como ciência do passado. O historiador Marc Bloch, um dos fundadores da Escola dos Annales, em contrariedade a essa visão, definia a história como “ciência dos homens, no tempo” (BLOCH, 2001, p.55). Ele frisa que dificilmente uma ciência pode abstrair-se do tempo. No entanto, para muitas delas este é considerado em fragmentos homogêneos, isto é, visto como medida, ao passo que, para a história, o tempo é “o próprio plasma em que se engastam os fenômenos e como o lugar de sua inteligibilidade” (BLOCH, 2001, p.55). Em outras palavras, no âmbito histórico, o tempo é o referencial para a

compreensão dos fatos vividos. “Esse tempo verdadeiro é, por natureza, um *continuum*. É também perpétua mudança” (BLOCH, 2001, p.55).

Marc Bloch destacava três caracteres da história como ciência: o caráter humano; as relações entre o passado e o presente e a possibilidade de, além de se compreender o presente pelo passado, compreender-se o passado pelo presente. Acerca dessa questão, Le Goff ressalta que a dependência da história do passado quanto ao presente “é inevitável e legítima, na medida em que o passado não deixa de viver e de se tornar presente” (LE GOFF, 2003, p.26). Ele alerta, contudo, que o estudioso deve se distanciar do passado, respeitando-o e evitando o anacronismo. Tomando por base o olhar africano acerca da história, Hama e Ki-Zerbo acrescentam que “ela é também exortação do futuro” (KI-ZERBO, 2010, p.33), à medida que, para os animistas, por exemplo, o desrespeito aos valores éticos pode alterar a ordem das forças cósmicas, gerando um desequilíbrio no porvir. Desse modo, é possível verificar que a história é feita de mudanças e permanências.

Le Goff lembra que há, pelo menos, duas histórias, a da memória coletiva e a dos historiadores. “A primeira é essencialmente mítica, deformada, anacrônica, mas constitui o vivido desta relação nunca acabada entre o presente e o passado” (LE GOFF, 2003, p.29). O autor acrescenta que a informação histórica disponibilizada pelos historiadores deve corrigir a história tradicional falseada. Para tanto, ele acredita que “a história deve esclarecer a memória e ajudá-la a retificar os seus erros” (LE GOFF, 2003, p.29). Nesse caso, refere-se à história como ciência, aquela que busca as ações realizadas pelo homem. Acerca dessa questão, Ki-Zerbo defende que

[...] a história é a memória dos povos. Esse retorno a si mesmo pode, aliás, revestir-se do valor de uma catarse libertadora, como acontece com o processo de submersão em si próprio efetivado pela psicanálise, que, ao revelar as bases dos entraves de nossa personalidade, desata de uma só vez os complexos que atrelam nossa consciência às raízes profundas do subconsciente. Mas para não substituir um mito por outro, é preciso que a verdade histórica, matriz da consciência desalienada e autêntica, seja rigorosamente examinada e fundada sobre provas” (KI-ZERBO, 2010, p.XXXIII).

Para Michel de Certeau, o termo ‘história’ “já sugere uma particular proximidade entre a operação científica e a realidade que ela analisa” (CERTEAU, 2006, p.32). Ele também afirma que “a história oscila [...] entre dois pólos. Por um

lado remete a uma prática, logo, a uma realidade, por outro é um discurso fechado, o texto que organiza e encerra um modo de inteligibilidade” [sic] (CERTEAU, 2006, p.33), e ainda defende que ela “combina o ‘pensável’ e a origem, de acordo com o modo através do qual uma sociedade se compreende” (CERTEAU, 2006, p.33). Dessa forma, Certeau remete aos seguintes fatos: um historiador focaliza a história e o faz estando inserido nela; a história não renuncia à realidade, voltando-se para si mesma, pois está vinculada ao real vivido, e a história mantém uma relação com o mito, considerando-se os relatos de origem e sua associação com o contexto de que são oriundos.

A ótica segundo a qual a história é abordada se modifica em virtude do tempo em que se concebe a abordagem e da cultura na qual se está inserido. Isto é, o contexto histórico e cultural em que se dá a formação do historiador como tal bem como o contexto em que este realiza a análise dos acontecimentos retratados são determinantes para a produção da escrita da história. Evidencia-se a relevância do presente do historiador frente à construção de seu discurso, o qual visa a ser fiel à realidade, ainda que seja, na essência, uma leitura do real. O historiador, portanto, fala da história, faz história e está nela.

Aprofundando seu estudo sobre a historiografia, Certeau (2006) destaca que ela encerra um paradoxo desde o seu nome, tendo em vista a relação entre o real e o discurso, termos antinômicos. A partir dessa relação, traz duas posições quanto ao procedimento científico: o real como o conhecido – o que o historiador focaliza acerca de uma sociedade – e o real como o implicado pela operação científica – a sociedade da qual trata o historiador. Assim, distinguem-se as duas posições, sendo uma a que está voltada para o que o historiador afirma de uma sociedade, e a outra, para a sociedade em si. Então, “de um lado o real é o *resultado* da análise e, de outro, é o seu *postulado*” [sic] (CERTEAU, 2006, p.45).

No que concerne à associação entre história e mito, a visão certeuriana é a de que a sociedade conta-se por meio da história, e o contar-se “funciona como faziam ou fazem ainda, em civilizações estrangeiras, os relatos de lutas cosmogônicas, confrontando um presente a uma origem” (CERTEAU, 2006, p.55). Desse modo, o discurso histórico está atrelado a uma identidade social, uma vez que as narrativas de um povo acabam por delinear diferenças entre épocas, entre sociedades, entre origens. O campo de estudo do historiador inclui essas

particularidades, que são percebidas e estudadas por meio da relação com o outro e por meio das quais se têm as tradições. Conforme Ki-Zerbo, o discurso da tradição “é revelador do conjunto de usos e valores que animam um povo e que condicionam seus atos futuros pela representação dos arquétipos do passado” (KI-ZERBO, 2010, p.XLI).

Quando uma sociedade narra a si mesma sua gênese, ela acaba por narrar suas relações consigo mesma. Nesse sentido, contar a sua história implica focalizar fatos vividos e, simultaneamente, manifestar como esses fatos foram vistos, que valor lhes foi dado. Essa representação do que foi, de acordo com Certeau, remonta ao ausente – passado –, mas o faz entre presentes, isto é, entre o narrador – historiador, que se presentifica em seu discurso – e seus interlocutores. No dizer do referido pesquisador, “no modo dessas conjugações com o ausente, a história se torna o mito da linguagem. [...] Nasce, com efeito, da ruptura que constitui um passado distinto de seu empreendimento presente” (CERTEAU, 2006, p.56-57). O trabalho da história, pois, cria ausentes, conquanto o faça em uma constante relação com o presente.

Mito e história se dão a conhecer por meio da narração. Ao se narrarem, revelam-se. Certeau registra que o discurso histórico “se define enquanto *dizer*, como articulado com aquilo que aconteceu além dele; [...] tem como função, entre homens, a de ser a representação de uma cena primitiva apagada, mas ainda organizadora” (CERTEAU, 2006, p.57). Apagada porque pertence ao passado; organizadora porque, paradoxalmente, é um passado que não passou, que não morreu, que é permanentemente “ressuscitado” pela história, em uma espécie de jogo entre a vida e a morte, o passado e o presente, o real e o discurso que o representa e a ele se assemelha. Por isso, Ki-Zerbo defende que, para se fazer a historiografia de África, um dos princípios norteadores da pesquisa deve ser o de que a história desse continente seja vista do seu interior, sob a ótica africana, “e não medida permanentemente por padrões de valores estrangeiros; a consciência de si mesmo e o direito à diferença são pré-requisitos indispensáveis à constituição de uma personalidade coletiva autônoma” (KI-ZERBO, 2010, p.LII).

Em *História e Psicanálise*, Michel de Certeau ressalta que o real representado pela historiografia não corresponde ao real do contexto de sua produção. “Ele esconde, por trás da figuração de um passado, o presente que o organiza”

(CERTEAU, 2012, p.49). Isso significa que o discurso historiográfico acaba por velar o sistema que o produz, de maneira a tornar-se registro da “verdade” e, em decorrência, isento de questionamentos. Assim, esse tipo de narrativa conquista o *status* de fonte de conhecimento do que, de fato, ocorreu no passado. Além disso, a historiografia acaba por “ditar [...] em nome do ‘real’, o que deve ser dito, o que se deve crer e o que deve ser feito” (CERTEAU, 2012, p.53). O discurso histórico acerca do continente africano, por exemplo, por muito tempo, foi o de que a história de África teve início com a chegada dos europeus, e até a atualidade muitas pessoas acreditam nisso.

Na ótica certeuriana, a historiografia é proveniente de relações de saber e de poder demarcadas pela ação do tempo, pois resulta de um corte entre o passado e o presente. Este engloba o “lugar” do aparato técnico da pesquisa, do trabalho, da análise e da produção da narrativa historiográfica; aquele é re-visitado por meio de documentos e materiais conservados em “espaços de história”, a exemplo de museus e arquivos. Com isso, o passado é deslocado no tempo, porque trazido para o presente, que demarca os momentos de leitura e de interpretação do que foi e não é mais. De acordo com Certeau, o espaço organizado pela historiografia é, simultaneamente,

dividido e hierarquizado, comportando um ‘próprio’ (o presente de uma prática) e um ‘outro’ (um ‘passado’ estudado). Tal fronteira atravessa, por um lado, a prática em que o aparato da pesquisa distingue-se do material tratado e, por outro, a encenação escriturária em que o discurso do saber interpretativo domina o passado representado, citado e conhecido (CERTEAU, 2012, p.72-73).

A análise historiográfica, então, explora espaços de memória e o faz produzindo um discurso estabelecido pelo presente e por uma perspectiva objetiva, mas não imparcial. No Mundo Ocidental, por exemplo, o ponto de vista comumente propagado acerca dos países africanos é fruto de uma tradição eurocêntrica, que durante muito tempo viu inferioridade na diferença do outro. Tomando como base julgamentos dessa natureza, Certeau defende que “devemos [...] localizar, relativizar, finalmente, ‘historicizar’ nossa concepção da história” (CERTEAU, 2012, p.176). Isso porque são diversas as concepções culturais.

Segundo Stefania Capone, “falar de tradição implica referir-se à mistura de presente e passado na qual ela se funda, à arrumação constante e inconsciente do passado operada pelo presente, com o objetivo de conservar esse passado” (CAPONE, 2004, p. 256). Sendo assim, registrar a existência de guerras civis bem como as cicatrizes deixadas por elas e pelo longo período de domínio do colonizador tem sido frequente para escritores africanos. Dessa forma, eles re-pensam sua tradição, e ao fazê-lo, investem na construção da identidade. “Com efeito, a história da África, como a de toda a humanidade, é a história de uma tomada de consciência. Nesse sentido, a história da África deve ser reescrita” (KI-ZERBO, 2010, p.XXXII).

Em *Pensatempos* (2008), ao abordar a questão sobre que África escreve o escritor africano, Mia Couto defende que “os escritores moçambicanos cumprem hoje um compromisso de ordem ética: pensar este Moçambique e sonhar um outro Moçambique” (COUTO, 2008, p.63). Ou seja, para ele, a escrita é um caminho de grande relevância a fim de que sua nação repense sua história e, com isso, compreenda melhor o presente, atitude essencial para o autoconhecimento e a construção de um país mais justo. Dessa forma, ao se utilizar da escrita e realizá-la na língua do colonizador, Couto, assim como outros tantos autores africanos, demonstra que a criouliização é inerente à história de sua nação.

Timothy Brennan registra que a palavra ‘nação’ refere-se “tanto ao moderno estado-nação quanto a algo mais antigo e nebuloso – a *natio* – uma comunidade local, um domicílio, uma condição de pertencimento” (BRENNAN, 1990 *apud* HALL, 2003, p.58). Assim, para que haja o sentimento de pertença, essencial a um povo, sobretudo àquele que tem uma história permeada por invasão, opressão e medo, é necessário que haja o reconhecimento de elementos vinculados à sua tradição, a certeza de que sua autenticidade não foi esmagada, o que não implica a negação plena do outro, e sim uma relação entre o global e o local. Para Couto, “cabe-nos criar um novo olhar, inventar outras falas, ensaiar outras escritas” (COUTO, 2008, p.22).

Segundo Homi K. Bhabha (1998), a concepção de nação não pode ser desvinculada de narração cultural, por conseguinte, ele articula categorias como raça, gênero, classe e diversidade cultural, às quais estão ligadas questões temporais, espaciais e históricas. Dessa forma, ele desconstrói o pensamento de

que uma nação é reconhecida pelo caráter de unidade que a diferencia em relação às demais. Bhabha propõe o caminho de pensar a nação não como um sistema unificado, mas como um complexo de relações marcadas por disputas, contradições, por uma interação dos signos repetidos da tradição e a ressignificação destes no presente. Portanto, para esse autor, a identidade de uma nação está associada a um processo de identificação, a um contínuo no qual a alteridade é um elemento imprescindível.

Michel de Certeau considera que o trabalho histórico

corresponde a 'fazer aparecer' a alteridade – como uma fábrica 'faz aparecer' veículos – e a produzir (no duplo sentido: fabricar e mostrar) essa diferença constitutiva da história e constituída pela historiografia; por conseguinte, corresponde a relativizar o presente em relação a um passado, por sua vez pensável na medida em que ele organiza sua ausência. (CERTEAU, 2012, p.167)

Ele frisa que, para o discurso historiográfico, a ausência é fundamental, uma vez que é a partir dela que o texto histórico se constitui e revela seu caráter performativo. Isso porque a “morte” do outro – nesse contexto, vista como a impossibilidade de ele estar materialmente no presente – torna-o fora do alcance da contemporaneidade. Por consequência, para conhecê-lo, recorre-se à produção do historiador, cujo ofício permite “ressuscitar” o outro, sua sociedade, sua cultura. Em tal exercício, o presente pode tanto ser melhor analisado, porque comparado ao passado, quanto servir de referencial para a realização da análise. Ainda nas palavras de Certeau, “na experiência histórica [...] homens do passado saem de sua noite, sem que seja verdadeiramente possível designá-los. Com eles, esboça-se um mundo” (CERTEAU, 2012, p.166).

Tomando como base o pensamento desse historiador, pode-se dizer que falar do outro se constitui a essência do discurso histórico, a “heterologia’, *logos* do outro” (CERTEAU, 2012). Consequentemente, os traços da alteridade são multiplicados, por meio da recorrência a datas, nomes próprios, monumentos, citações, o que visa expressar conformidade com o pensável, verossimilhança, compromisso com a razão. Essas são características que tendem a distinguir o texto historiográfico do texto ficcional. Enquanto aquele veicula uma imagem de fidelidade ao real, inclusive por meio do emprego de uma linguagem objetiva, este recorre ao simbólico, à

adoção de um discurso permeado por ambiguidades e, como tal, predominantemente subjetivo.

Hayden White defende que “o historiador contemporâneo precisa estabelecer o valor do estudo do passado, não como um fim em si, mas como um meio de fornecer perspectivas sobre o presente que contribuam para a solução dos problemas peculiares ao nosso tempo” (WHITE, 2001, p.53). A visão desse historiador é a de que, se o passado for estudado sem que se considere o presente, o estudioso deve parecer uma espécie de necrófilo cultural, que vê nos mortos um valor que julga não encontrar nos vivos. Nessa perspectiva, os textos literários que proporcionam uma reflexão acerca do presente podem fazê-lo por meio da abordagem de fatos do passado ou que a ele aludem. Assim, a focalização de datas, lugares, pessoas ou de acontecimentos vivenciados no mundo real pode ser uma estratégia para, através do texto ficcional, estimular-se o olhar para si e para a sociedade na qual se está inserido.

Segundo Mia Couto, no caso de Moçambique, “necessitava-se de uma literatura que ajudasse a descoberta e a revelação da terra” (COUTO, 2008, p.104), e é a isso que ele visa, ao recuperar e reler aspectos diversos da tradição de seu país e de seu continente. O cenário pós-colonial e pós-guerra em países como o dele gera em muitas vítimas da diáspora o ponto de vista de que o esquecimento auxilia a conduzir a vida, à proporção que não lembrar pode se constituir uma forma de diminuição da dor fruto da miséria a que algumas dessas pessoas ainda hoje estão submetidas. Portanto, é preciso resgatar a memória, é preciso conservar valores, hábitos culturais de raízes locais, e a literatura pode ser um caminho para esse resgate e essa conservação.

Em *Trópicos do discurso* (2001), entre outras questões, White faz o registro de que pensadores como Hegel e Croce consideravam que a historiografia estava inserida nas artes literárias, visto que, para eles, a história “era tanto uma ‘criação’ (uma *inventio*) quanto uma ‘descoberta’ dos fatos abrangidos pela estrutura de suas percepções” (WHITE, 2001, p.69). Eles defendiam que era na poesia que estava a base do conhecimento, tanto o científico, quanto o religioso e o filosófico. Na ótica hegeliana, a escrita da história é uma forma de poesia em prosa, cujo conteúdo está voltado para acontecimentos prosaicos, sobretudo aqueles “atestados” por documentos. Na de White, as narrativas históricas são “ficções verbais cujos

conteúdos são tanto *inventados* quanto *descobertos* e cujas formas têm mais em comum com seus equivalentes na literatura do que com os seus correspondentes nas ciências” (WHITE, 2001, p.98).

Também consta na referida obra de Hayden White que, na contemporaneidade, há uma explicação narrativista da história, a qual, por ser empírica e sujeita a técnicas de verificação, contribui para o conhecimento objetivo do homem, assemelhando-se às outras teorias da ciência. Segundo essa visão, a explicação da história tem a forma literária, entretanto, não deve, por isso, ser considerada não científica. O estudioso supracitado aponta o pensamento de Lévi-Strauss sobre os fatos históricos que, “originalmente constituídos pelo historiador como dados, devem ser constituídos uma segunda vez como elementos de uma estrutura verbal que sempre é escrita com um propósito específico (manifesto ou latente)” (WHITE, 2001, p.71). De acordo com essa posição, a história nunca é apenas a história, porque é sempre a história com a finalidade de, ou seja, ela é escrita em virtude de algum objetivo. Com base nesse pensamento, é pertinente a conclusão de que, tal qual o texto histórico, o literário também é concebido em nome de uma intenção, de um interesse específico. Portanto, a literatura também existe em prol de algo.

No caso da produção literária africana em Língua Portuguesa, uma razão de sua existência é, segundo algumas obras atestam, contribuir para a re-construção da identidade da nação com a qual o escritor mantém um sentimento de pertença. O fato desencadeador para a criação do romance *A Confissão da Leoa* (2012), por exemplo, é explicado inicialmente, a fim de que o leitor seja contextualizado. Em uma visita a Cabo Delgado, no Norte de Moçambique, Mia Couto, junto a outros profissionais, teve conhecimento de que naquela região estavam ocorrendo ataques de leões a pessoas e, em alguns casos, as vítimas chegavam a óbito. Em cerca de quatro meses, o número já era de vinte ataques fatais. Em decorrência, houve a sugestão de liquidar os “leões comedores de pessoas” (COUTO, 2012, p.7), o que pressupunha a contratação de caçadores, os quais, “aos poucos [...] entenderam que os mistérios que enfrentavam eram apenas os sintomas de conflitos sociais que superavam largamente a sua capacidade de resposta” (COUTO, 2012, p.8).

A narrativa tem início com a morte da irmã de Mariamar – Silênciosa – vítima mais recente do ataque de leões. O primeiro episódio é intitulado *A notícia*, e a

focalização é feita por Mariamar, a qual, ao narrar a morte da irmã e a dor dos pais por conta da perda, começa a narrar também a si, à proporção que retrata alguns aspectos da relação familiar, como entre marido e esposa e entre pai e filha. Paralelamente à notícia da morte da menina, em outro espaço, há o anúncio acerca do resultado do concurso que divulgará quem foi o caçador escolhido para ir à aldeia de Kulumani e dar fim às sucessivas mortes de mulheres atacadas pelos referidos felinos. O caçador selecionado é Arcanjo Baleiro, que segue para a aldeia acompanhado de um escritor – Gustavo Regalo – cuja responsabilidade é registrar a caçada.

A narrativa segue em primeira pessoa, porém o narrador vai sendo alternado: ora Mariamar traduz sua visão acerca da aldeia, dos homens, da mãe, de si; ora o caçador registra fatos dos quais já traz marcas e aqueles que vão lhe marcando durante a estada em Kulumani. As passagens narradas segundo a ótica feminina são nomeadas ‘*versão*’, as dele, ‘*diário*’. Para cada ‘*versão*’, tem-se um título, assim como ocorre para cada ‘*diário*’, e entre os títulos existe um vínculo semântico, a exemplo do que ocorre com a parte três, composta pela ‘*versão*’ *Uma ilegível memória* e pelo ‘*diário*’ *Uma longa e inacabada carta*. Se há palavras a serem escritas, é porque há memória, ainda que esta seja marcada pela ilegibilidade, ainda que seja registrada em uma carta que não chegou ao fim. Na verdade, não poderia alcançar o final, tendo em vista o fato de que a memória, em semelhança à identidade, está sempre em processo de construção, de reconstrução, o que atesta o seu caráter dinâmico e a relação com a alteridade.

Desse modo, a narrativa é tecida fundindo aspectos relativos ao mundo real e ao ficcional. À medida que Arcanjo Baleiro aborda as aventuras vivenciadas por ele e pelo pai como caçadores, também vai focalizando a condição da mãe, mulher que, como outras milhares, sofre em virtude da opressão comum ao sexo feminino em regiões diversas de Moçambique e de todo o território africano, bem como de outros espaços-nação. Assim, a retratação da violência na qual inúmeras mulheres estão imersas não se dá apenas segundo a visão de Mariamar Mpepe, a violência também é registrada por um olhar masculino, de filho, especialmente.

Entretanto, a agressão é desnudada e minuciosamente desvelada nas passagens em que a narração é tecida por uma das vítimas. É Mariamar que insere o leitor em um contexto em que ser mulher é trazer em si a marca da inferioridade e

um destino traçado, permeado por decisões masculinas, abuso do corpo, ausência de voz, até de desejos. “Preferir não era um verbo feito para ela” (COUTO, 2012, p.24). Nesse ambiente, a violência é tão intensa que muitas mulheres alimentam em seu interior a animalidade e, por vezes, liberam seus bichos quando se encontram diante de um outro considerado um inimigo mais fraco, normalmente as filhas, vítimas diretas; na obra, principais metáforas da castração.

Na ‘*versão*’ número oito de *Mariamar – Sangue de fera, lágrima de mulher –*, a narradora escreve seu relato, e ao escrevê-lo, ela também se escreve. Rompe as amarras que a prendiam ao silêncio e a um não estar em si e usa a palavra, escrita, como símbolo de sua liberdade, como testemunha do autoconhecimento e da superação do contexto castrador em que vivia. Com isso, coloca-se acima de vários homens de Kulumani – aldeia onde poucos tinham o privilégio de ler e escrever. Descobre-se e se confessa leoa, autora de diversos ataques a mulheres, inclusive à irmã – Silênciosa –, com o objetivo de que esta não permanecesse no silêncio a que o sexo feminino, desde há muito, tem sido condicionado.

Para o mergulho em seu eu e a consequente confissão, Mariamar entra em um universo onírico e recebe a visita do avô, Adjiru Kapitamoro, aquele que sempre fora sua luz, inclusive depois de estar no “mundo dos mortos”. Na visita, ele faz revelações que, junto às realizadas por Mariamar, compõem o mosaico que é a história dessa mulher a qual, ainda garota, fora violentada sexualmente pelo pai – fato ocorrido também com a irmã –, recebia tratamento de animal, o que a levou a desaprender a andar e falar, culminando com o abandono de um perfil humano e a adoção de um perfil felino. Graças ao avô, ela retorna ao mundo dos homens e tem acesso a um mundo avesso ao de sua aldeia, o mundo das letras.

Na adolescência, ferindo o destino óbvio das mulheres de Kulumani, Mariamar conheceu o amor e se entregara a ele, o que gerou um fruto, um filho, que não poderia “vingar”. E não “vingou”. O aborto foi inevitável, consequência não da sua infertilidade, conforme ela ouviu da mãe – Hanifa Assulua –, mas dos pontapés recebidos do pai. O filho era do caçador, Arcanjo Baleiro, o que retorna a Kulumani para matar “os leões comedores de gente”. Segundo Adjiru Kapinamoto, ele próprio se encarregara de fazer o caçador retornar à aldeia, para isso, havia fabricado leões, “e a fama desses leões estendeu-se a toda a nação” (COUTO, 2012, p.237). Ele havia recorrido a essa estratégia para que Arcanjo tirasse

Mariammar dali, a fim de que ela pudesse viver “longe do passado, longe do medo. Longe de si mesma” (COUTO, 2012, p.237). Ela sai da região, sai da família, sai de si.

Antes da partida sem volta, ela escreve sua história; na verdade, a história de inúmeras mulheres africanas. Aborda a morte do pai, vítima de uma leoa, que também morre abraçada a ele. A polícia lhe fala da estranheza da cena: “O seu pai pareceu não reconhecer o perigo. Avançou para a leoa, sem arma, dizem até que falava com ela” (COUTO, 2012, p.239). Mariamar não diz nada, pois, mais uma vez, perde a habilidade de falar. “Desta vez, porém, é diferente: daqui em diante não haverá mais palavra. Esta é minha derradeira voz, estes são os últimos papéis” (COUTO, 2012, p.239). Então, por escrito, ela faz a confissão, essencial para si, para a compreensão de sua identidade múltipla e complexa:

E aqui deixo escrito com sangue de bicho e lágrimas de mulher: fui eu que matei essas mulheres, uma por uma. Sou eu a vingativa leoa. A minha jura permanecerá sem pausa nem cansaço: eliminarei todas as remanescentes mulheres que houver, até que, neste cansado mundo, restem apenas homens, um deserto de machos solitários. Sem mulheres, sem filhos, acabará a raça humana. (...) E nunca mais me pesará culpa como sucedeu da primeira vez que matei alguém. (...) Agora já não há remorso. Porque, a bem ver, nunca cheguei a matar ninguém. Todas essas mulheres já estavam mortas. Não falavam, não pensavam, não amavam, não sonhavam (COUTO, 2012, p.240).

Na última parte da obra, é Arcanjo Baleiro que assume a narração. É ele que diz do derradeiro contato entre mãe e filha, esta envolta em uma capulana e segurando um caderno “em cuja capa se pode ler *Diário de Mariamar*” (COUTO, 2012, p.249), caderno que ela diz ser sua única roupa. É nesse encontro que ele reconhece aquela com quem havia se envolvido há dezesseis anos, aquela jovem de olhos de mel, olhos que, “de tanta luz, escurecem o mundo” (COUTO, 2012, p.249). É também nessa parte do romance que é reconhecida a qualidade dos escritos do caçador, os quais compõem um ‘diário’. O reconhecimento vem de um escritor, Gustavo Regalo, o qual lhe acompanhou para fazer a cobertura da caça aos famosos leões devoradores de pessoas. “Sempre fui o da rua, o do mato. O que Gustavo me dava agora era uma casa” (COUTO, 2012, p.246).

Por fim, Arcanjo Baleiro registra as palavras de Hanifa, que diz ter os papéis do hospital os quais confirmam a loucura de Mariamar e a necessidade de

internação. Então, ela entrega sua filha para o caçador, o amor da adolescência de Mariamar, o pai da criança que não chegou a nascer. Não há despedida, só as mãos falam, uma se demorando na outra. A mãe presenteia a filha com “a corda do tempo. Todas as mulheres da família contaram os meses de gravidez naquele longo cordão” (COUTO, 2012, p.250). Ao final desse diálogo, dá-se outra confissão: “– O senhor sabe muito bem: os leões eram três. Falta ainda um. (...) – Eu sou a leoa que resta. É esse o segredo que só você conhece, Arcanjo Baleiro. – Por que me conta isso, Dona Hanifa? – Esta é a minha confissão. Esta é a corda do tempo que deixo em suas mãos (COUTO, 2012, p.250-251).

Com essas palavras, encerra-se a obra. Com esta, abre-se um registro acerca das reais condições de vida de mulheres que, em nome de alguns valores transmitidos pelos antepassados, compõem o que Zygmunt Bauman (2005), fazendo uso da nomenclatura de Giorgio Agamben, diz ser uma subclasse, um grupo “heterogêneo de pessoas que (...) tiveram o seu ‘bios’ (ou seja, a vida de um sujeito socialmente reconhecido) reduzido a ‘zoé’ (a vida puramente animal, com todas as ramificações reconhecidamente humanas podadas ou anuladas)” (BAUMAN, 2005, p.46).

No referido romance, Mia Couto quebrou fronteiras, ao estabelecer uma fusão entre realidade e ficção, consciência e loucura, oralidade e escrita, global e local. Por conseguinte, ele cumpre um dos propósitos a que, como escritor, se destina, que é criar “os pressupostos de um pensamento mais nosso, para que a avaliação do nosso lugar e do nosso tempo deixe de ser feita a partir de categorias criadas pelos outros” (COUTO, 2008, p.59). Constata-se, pois, que a tradição oral, embora de inquestionável importância para a cultura africana, não foi o suficiente para manter vivos detalhes da história de Moçambique e garantir a seu povo o reconhecimento de sua identidade múltipla. A palavra escrita, mesmo que à luz da língua colonizadora, emerge como um recurso essencial para Moçambique não só se re-conhecer, como também se fazer re-conhecer. Dessa forma, o escritor tem o papel de tentar unir estes dois mundos, o da tradição oral, passada pelos ancestrais, e o da valorização da escrita.

Paul Ricoeur, no volume três de *Tempo e Narrativa*, aborda o entrecruzamento da história e da ficção, e no tocante a isso diz que “a história se serve de alguma maneira da ficção para refigurar o tempo, e [...] que [...] a ficção se

serve da história com o mesmo intuito” (RICOEUR, 2010, p.311-312). Nessa linha de raciocínio, o referido pensador traz à baila a ficcionalização da história bem como a historicização do texto ficcional. Na abordagem da ficção na história, ele destaca a relevância do imaginário na reconstrução do passado – do ter-sido, conforme as palavras do autor –, dada a não possibilidade de se observar o que já passou. Contudo, ele destaca também que a incorporação do imaginário à focalização do ter-sido é realizada de modo que não se distancie do real, visando a um enfoque do passado como ele foi.

De acordo com Ricoeur, a ótica referencial característica da historiografia se deve ao fato de que “a história [...] reinscreve o tempo da narrativa no tempo do universo”. Ela “submete sua cronologia apenas à escala do tempo comum à chamada ‘história’ da terra, a ‘história’ das espécies vivas e a ‘história’ do sistema solar e das galáxias” (RICOEUR, 2010, p.312). A essa ideia, o pensador acrescenta que a distância entre o tempo vivido e o tempo do mundo só é superada por meio do que ele denomina “conectores”, como o calendário, por exemplo, que permite o tempo histórico ser pensado e manuseado. O calendário possibilita a definição de datas, a localização de um fato no tempo, a partir do que se estabelece uma relação do passado com o presente e com o futuro. Logo, “[...] as lembranças acumuladas pela memória coletiva podem tornar-se acontecimentos *datados*, graças à sua reinscrição no tempo do calendário” (RICOEUR, 2010, p.314).

É com base em conectores dessa natureza que se forma uma rede entre os contemporâneos, os predecessores e os sucessores. Segundo conclusão apresentada por Ricoeur, através de tal rede associa-se o fenômeno – predominantemente biológico – da sequência de gerações e o fenômeno – de predomínio intelectual – da reconstrução do vínculo entre o passado, o presente e o futuro. Nas palavras do pensador, “o caráter misto desse triplo reino sublinha seu caráter imaginário” (RICOEUR, 2010, p.315). Ainda segundo ele, está no fenômeno do vestígio o ponto culminante do caráter imaginário dos conectores que demarcam o tempo histórico. Isso porque o vestígio tem o caráter de efeito-signo, uma vez que se constitui uma marca deixada pelo passado que será interpretada a partir de uma ótica oriunda do presente.

A interpretação pressupõe, entre outras atividades, a de preservação e a de seleção de arquivos e de documentos, o que possibilita a esquematização do

vestígio, com o fim de “fazer dele a última pressuposição da reinscrição do tempo vivido (o tempo com um presente) no tempo puramente sucessivo (o tempo sem presente)” (RICOEUR, 2010, p. 315). Com isso, o vestígio se consagra como um elemento essencial do tempo histórico, à proporção que relaciona o tempo vivido com o tempo do universo e, em decorrência, o presente, o ter-sido e o porvir. Nesse sentido, a narrativa historiográfica se aproxima da ficcional, ao explorar tanto a fusão de perspectivas temporais, quanto a função representativa de vestígios deixados por predecessores. Paul Ricoeur reconhece que “[...] a escrita da história não se agrega de fora ao conhecimento histórico, mas faz um só corpo com ele [...]” e que “a história imita em sua escrita os tipos de composição da intriga que a tradição literária legou” (RICOEUR, 2010, p.318).

Porém, apesar das estratégias de retórica empregadas na produção historiográfica, como o uso da figuração, o leitor comumente não demonstra desconfiança quanto à veracidade dos fatos retratados. Na verdade, no senso comum, ignora-se o exercício de interpretação e a presença do imaginário no trabalho do historiador, de maneira que este parece ser um narrador que adota uma postura imparcial e narra o que aconteceu, da forma como ocorreu, disponibilizando para a posteridade esse legado. A credibilidade se explica pelo fato de o discurso histórico ser concebido almejando se aproximar o máximo possível do real vivido, ainda que o profissional cujo ofício é tentar resgatá-lo não tenha sido testemunha ocular dos fatos. Assim, a figuração que permeia esse discurso é entendida como se fora um registro literal.

Ao abordar o vínculo entre história, poesia e retórica, Hayden White, baseando-se na leitura feita por Hegel, ressalta que

a história é a representação em prosa de um intercâmbio dialético entre exterioridade e interioridade, tal como esse intercâmbio é *vivido*, exatamente como o drama é a representação poética desse intercâmbio tal como é *imaginado*¹¹ (WHITE, 1992, p. 92).

¹¹ Livre tradução do excerto “La historia es la representación en prosa de un intercambio dialéctico entre exterioridad e interioridad, tal como ese intercambio es *vivido*, exactamente como el drama es la representación poética de ese intercambio tal como es *imaginado*.” (WHITE, 1992, p.92).

Quanto à interpretação na história, White (2001) afirma que o historiador, em seu trabalho, deve preencher as lacunas que as informações e/ou os documentos não conseguem suprir. Precisa, então, fazer inferências, associações, leituras, com o propósito de alcançar uma explicação que retrate e tente abarcar como, onde, quando e por que os acontecimentos focalizados ocorreram. Com isso, verifica-se que a existência da explicação pressupõe o exercício da interpretação, o que revela, nesse contexto, um imbricamento entre essas duas ações.

Ainda no tocante à interpretação, White (2001) salienta que, no século XIX, quatro teóricos da historiografia – Hegel, Droysen, Nietzsche e Croce – se opuseram à ideia de que o discurso histórico é demarcado pela objetividade. Como fundamento para essa rejeição, eles defendiam, mesmo que por caminhos diferentes, a tese de que a interpretação é a alma do discurso historiográfico. Segundo a ótica de White, fruto da leitura desses e de outros pensadores, há ao menos três maneiras para a interpretação se inserir na historiografia:

Esteticamente (na escolha de uma estratégia narrativa), epistemologicamente (na escolha de um paradigma explicativo) e eticamente (na escolha de uma estratégia pela qual as implicações ideológicas de uma dada representação possam ser deduzidas para a compreensão de problemas sociais do presente) (WHITE, 2001, p.89).

Ele também defende que toda história tem pressuposta uma meta-história, que é uma rede de compromissos estabelecidos pelo historiador na interpretação, conforme o nível estético, o epistemológico e o ético.

A respeito da linguagem adotada no discurso da historiografia, Hayden White (2001) destaca a recorrência a predominantemente alguns tropos, sobretudo a metáfora, a metonímia e a ironia. Estabelecendo um vínculo com a identidade, a primeira evidencia uma similaridade em uma diferença e, de modo implícito, uma diferença em uma similaridade; a segunda é considerada pelo historiador uma forma secundária da metáfora, tendo em vista a especificação de uma diferença ou de uma similaridade já suscitada em uma perspectiva metafórica. A metonímia, ao reduzir o todo à parte, possibilita a distinção entre esse todo e as partes que lhe são constitutivas e, com isso, pode estabelecer prioridade a alguma dessas partes, de acordo com a totalidade apresentada à consciência.

Para o referido historiador, principalmente nestes tropos – metáfora e metonímia –, a linguagem suscita modelos de direção a ser tomada com vistas à busca de estabelecimento de sentido a experiências ainda não garantidas, seja pela ciência, seja pela tradição ou pelo senso comum. Desse modo, a interpretação é um exercício de linguagem. No que concerne ao tropo ironia, é considerada a base de uma linguagem ambivalente. Essa figura é, nas palavras de Hayden White, “a estratégia linguística que fundamenta e sanciona o ceticismo como tática explicatória, a sátira como modo de urdidura do enredo, e o agnosticismo ou o cinismo como postura moral” (WHITE, 2001, p.93).

Na visão de Peter Burke (1992), os narradores de textos históricos precisam encontrar uma forma de deixar claro em seus textos que os autores não são oniscientes e que o registro dos fatos em foco não é feito de modo imparcial. Em consequência, outras interpretações, outras leituras são possíveis. Com esse posicionamento, ele deixa claro que é ilusória a visão de que o texto historiográfico retrata o passado tal qual este foi, pois, se assim o fosse, seria inconcebível a diversidade de interpretações em relação a um mesmo acontecimento. Burke também afirma que a escrita da história está em busca de novas formas narrativas, visando a uma adequação às novas histórias que os historiadores desejam contar. Em meio a essas novas formas, há as histórias que se movimentam para frente e para trás, bem como aquelas que apresentam pontos de vista diferentes acerca de um mesmo fato ou contexto. As narrativas ficcionais, então, muito têm a contribuir com a estrutura dos novos textos historiográficos, visto que são inúmeros os casos de romances e contos contemporâneos que adotam uma estrutura não convencional.

O já citado romance angolano *Mayombe* é um exemplar de estrutura narrativa que pode contribuir para as novas histórias a serem contadas. Conforme comentado, nessa obra, Pepetela adota um foco narrativo plural, em que há uma espécie de revezamento, de modo que guerrilheiros diferentes assumem o comando do relato da guerra do MPLA na luta pela libertação do país. Com uma estrutura na qual há uma voz narrativa feminina e uma masculina, o romance *A Confissão da Leoa*, de Mia Couto, também pode servir como referencial para os historiadores que buscam novas formas de narrar. Na Literatura Brasileira, um exemplar de inovação na estrutura narrativa é *Conto Barroco ou Unidade Tripartita*, que faz parte da obra

Nove, Novena, do pernambucano Osman Lins (1994). Nesse texto, o autor subverte a ideia de unidade atribuída ao gênero conto e propõe três encaminhamentos diferentes para o mesmo fato – uma encomenda de assassinato. Com essa estratégia, o ficcionista faz uso de micronarrativas e concebe um final no qual são cabíveis leituras múltiplas, à semelhança do que desejam alguns historiadores, segundo a colocação de Peter Burke.

Como se pode constatar, têm sido intensas as discussões sobre a influência da ficção na história. De modo análogo, há abordagens quanto às contribuições da história para a ficção. Em *Tempo e Narrativa* (2010), Paul Ricoeur discute a historicização do texto ficcional, e começa por ressaltar que é próprio de uma narrativa ser contada como se os fatos tivessem verdadeiramente ocorrido, característica que é demarcada no âmbito gramatical, haja vista o emprego de verbos no pretérito e de advérbios remetendo ao passado. É por meio de recursos como esses que o locutor convida sua audiência a adentrar no “tempo da narrativa”.

De acordo com as ideias suscitadas pelo pensador, na narrativa de ficção, os fatos abordados são passados para a voz narrativa, isto é, para o autor implicado, aquele que conta a história como se fosse um autor real a narrar aquilo que, em sua ótica, aconteceu. Com base nesse pensamento, Ricoeur (2010) afirma que é possível dizer-se que a ficção é quase histórica, assim como a história é quase ficcional. A história é quase fictícia à proporção que os acontecimentos registrados são colocados “diante” do leitor e isso supre a “preteridade do passado”. Nas palavras do autor,

a narrativa de ficção é quase histórica na medida em que os acontecimentos irrealis que ela relata são fatos passados para a voz narrativa que se dirige ao leitor; é por isso que se parecem com acontecimentos passados e que a ficção se parece com a história (RICOEUR, 2010, p.325).

O texto ficcional não está desvinculado da realidade, ainda que a abordagem de fatos ou comportamentos que tenham verdadeiramente existido seja permeada pela imaginação do autor. Não se pode ignorar que o imaginado mantém um elo com o provável, isto é, imagina-se aquilo que poderia ter sido. Isso porque um texto artístico é concebido em um contexto histórico-social específico e com ele mantém relação; não é, pois, fruto do acaso. Dessa forma, mesmo de natureza ficcional, a

narrativa literária reflete visões de mundo de uma época, o que, por si só, já revela que a literatura é um espaço de memória.

Ricoeur evidencia que “o *quase passado* da ficção torna-se [...] o detector dos *possíveis escondidos no passado efetivo*. O que ‘poderia ter acontecido’ [...] abarca tanto as peculiaridades do passado ‘real’ como os possíveis ‘irreais’ da pura ficção” (RICOEUR, 2010, p.327). Com isso, cabe a afirmação de que o ficcionista lê o passado ou sua sociedade e o faz buscando refletir o que, por vezes, é ocultado, tal qual o historiador busca preencher as lacunas que os documentos e/ou vestígios deixaram acerca do passado. Nesse sentido, o texto ficcional, em semelhança com o historiográfico, reflete o homem no tempo.

A obra *O Planalto e a Estepe* (2009), de Pepetela, ilustra bem a existência de liames entre a ficção e o real, o que já fica explicitado desde a “Nota Prévia” feita pelo autor: “A estória aconteceu. No essencial, mais ou menos como se conta. As personagens são de ficção. Todas. Mesmo aquelas que fazem lembrar alguém” (PEPETELA, 2009, sp). O romance tem como temática a história de um amor proibido entre dois jovens de continentes diferentes: Júlio, africano, de Angola; Sarangerel, asiática, da Mongólia. Eles se conhecem em outro continente, a Europa, na cidade de Moscou¹², aonde foram para estudar assuntos como o marxismo e se preparar para uma atuação política em prol de sociedades menos desiguais.

Estando juntos, e ela grávida dele, descobrem que muito do que estudavam existia apenas como ideologia, uma vez que, na prática, o internacionalismo proletário não se efetivava. A política que os havia aproximado era também a política que os separava, tendo em vista os interesses e costumes da Mongólia, dentre os quais estava a não mistura com outros povos. Era inconcebível, então, a união entre um estudante bolsista, membro de um movimento de libertação africano, que “nem país ainda tinha, pois se tratava de uma colônia oprimida” (PEPETELA, 2009, p.94) e uma estudante mongol, filha do ministro da defesa de Ulan Bator. Mais inadmissível era a existência de uma criança que representaria “de um lado, os tocadores de bатуке e, de outro, os homens dos cavalos” (PEPETELA, 2009, p.70).

Em *O Planalto e a Estepe*, os indícios do real vivido – passeidade – permeiam toda a narrativa, apesar de ela ser um texto ficcional. Isso pode ser observado pelas alusões a pessoas mundialmente conhecidas, como Salazar, Hitler, Nelson Mandela

¹² No romance *O Planalto e a Estepe*, Pepetela, assim como os portugueses, emprega a variante “Moscou”, para se referir à cidade de Moscou, o que explica o fato de, em algumas passagens deste trabalho, aparecerem as duas grafias.

e Al Gore, em situações vividas por eles; pelas referências a órgãos como o MPLA e a UNESCO; pelas menções a acontecimentos registrados por historiadores, como a Guerra Fria e a quebra da URSS. Afora isso, são diversas as passagens que denunciam uma invisibilidade social, da qual o autor e tantos outros colonizados ainda são vítimas, conforme atesta o excerto a seguir:

Compreendia a necessidade do silêncio, embora me provocasse uma estranha sensação. Sabem o que é sentirem-se apagados, escoraçados da história? Talvez não saibam, poucos hoje em dia viveram as experiências de colonizados ou de escravos, que significa exatamente a não existência, o terem sido de repente apagados do mundo, da vida, da memória, transmutados em não-seres humanos (PEPETELA, 2009, p.100).

Essa obra abrange um período que vai da década de sessenta à de noventa; retrata, portanto, Angola como uma colônia e como um país independente. Em contiguidade com uma narrativa historiográfica, o romance é permeado por alguns comentários; assim, revela-se um trabalho que leva à coexistência de uma atitude de relaxamento e de tensão por parte do leitor, de acordo com a visão de Paul Ricoeur (2010, p.324). Isso pode ser verificado nas palavras de Júlio, que é também narrador:

Os parentes de Sarangerel estavam encantados com o vigor e exuberância da terra e a variedade das paisagens, pois se podia passar na mesma jornada da mais densa floresta tropical para a estepe e o deserto semelhantes aos da pátria deles. Claro, nas faces dos nossos filhos notávamos por vezes também a contrariedade da descoberta da miséria humana elevada ao máximo dos expoentes. De gente sem pernas por causa das minas vivendo em aldeias quase abandonadas. De crianças indo descalças pelas avenidas e com ventres inchados pela fome e os vermes. De velhos decrepitos e seminus vagando pelos vazios da existência. De lixos fétidos percorrendo ruas. De doenças se propagando pelos rios e ares contaminados. Tentamos explicar o que significava tudo isso para um país demasiado tempo se autodestroçando, enquanto alguns poucos privilegiados se opulentavam pornograficamente e sem vergonha ou remorsos (PEPETELA, 2010, p.181).

A semelhança dessa narrativa com o discurso da historiografia também está na linguagem, tomando-se por base a ótica de White. A recorrência à metáfora no referido romance se destaca na focalização das similitudes entre o casal, principalmente no que diz respeito aos ideais de um mundo mais justo. Destaca-se

também no registro das diferenças entre eles, que vão além de hábitos e costumes de países distintos; estão, sobretudo, no fato de pertencerem a mundos considerados antagônicos. No caso da metonímia, presentifica-se quando o autor, por meio das vivências do personagem Júlio, retrata a forma corriqueira como são tratados os angolanos, quiçá, os africanos. Para a família de Sarangerel, este perde sua individualidade e passa a ser o reflexo da generalização e da inferioridade, ou seja, é o microcosmo representando o macrocosmo.

Com estratégias como essa, Pepetela apresenta uma interpretação das relações entre continentes diversos, e o faz através de um exercício de linguagem estética, sua escolha de estratégia narrativa. *O Planalto e a Estepe* é um exemplar de obra literária em que elementos do real vivido estão imbricados com os elementos ficcionais, de modo a se proporcionar um olhar crítico para uma realidade que pode vir a ser diferente. Esse texto ficcional é quase histórico; os personagens retratados, inclusive os que remetem a pessoas reais, são quase ficcionais. Os sinais de passeidade permeiam a narrativa, embora estejam atrelados à imaginação do escritor. Segundo o estudioso Ki-Zerbo, ao se referir à historiografia de África, “é tempo de modificar o discurso” (KI-ZERBO, 2010, p.XXXII). É tempo, então, de o africano expor sua ótica, denunciar a opressão e falar de si e por si. Como se pode constatar, a literatura tem sido um caminho para a África re-escrever sua história.

2.3 DA LITERATURA

Contar histórias ajuda a lamber feridas.
Ondjaki

A escrita literária é um campo no qual se trabalha com uma liberdade inventiva. Ela reflete a realidade, mesmo quando tenta recriá-la, mesmo quando a nega. Constitui-se uma forma de registro e de socialização da memória. Conforme Roland Walter, ela “deve ser considerada uma forma específica de memória cultural: um complexo lugar de memória com suas próprias formas e estratégias de observação e escrita” (WALTER, 2010). Nesse sentido, em países marcados por guerras, a literatura irrompe com uma força social singular, uma vez que as

narrativas, entre outras coisas, podem consistir em formas de resistência e de reação a um discurso que vem se fazendo dominante e controlador.

Na visão de Édouard Glissant,

[...] cabe às artes em geral, e à literatura em particular, a função essencial na propulsão do imaginário utópico de suas coletividades; do contrário estas correm o risco de não se nomear, de calar a sua voz, sua identidade e seu projeto coletivo” (GLISSANT, 2005, p.9).

Assim, ao mesmo tempo em que é capaz de trazer à memória um passado que não deve ser suplantado, o texto literário pode contribuir para a formação de uma nova sociedade. Em outras palavras, a literatura reflete a sociedade ao passo que é capaz de modificá-la.

Para Alfredo Bosi, “graças à exploração das técnicas do foco narrativo, o romancista poderá levar ao primeiro plano do texto ficcional toda uma fenomenologia de resistência do *eu* aos valores ou antivalores do seu meio” (BOSI, 2002, p.121). No caso das obras produzidas por Mia Couto e Pepetela, por exemplo, verifica-se que elas retratam muitos aspectos da cultura local, da diversidade que permeia Moçambique e Angola, do sofrimento oriundo das guerras civis, temáticas em geral ignoradas ou tangenciadas por quem se encontra no poder. Desse modo, as narrativas desses autores podem possibilitar o olhar introspectivo a que se refere Elisalva Dantas, quando aborda o mergulho dos africanos “nas suas raízes, para delas extraírem a seiva vital para o resgate da sua historicidade, ou seja, da sua tradição, dos seus costumes, sufocados, negados pela política colonizadora” (DANTAS, 2003, p.42).

Os já citados romances *Antes de nascer o mundo* e *Mayombe* favorecem esse olhar introspectivo à proporção que também revelam que seus autores têm um pensamento do rizoma¹³, utilizando-se a terminologia empregada por Édouard Glissant (2005). Para esse autor, uma identidade rizoma está associada “à existência de culturas compósitas”, ou seja, culturas marcadas pela crioulização, nas quais comumente encontra-se uma oposição entre o atávico – cultura autóctone – e o compósito – cultura fruto da mistura, da relação com o outro. No prefácio de *O*

¹³ Édouard Glissant emprega o termo ‘rizoma’ em uma concepção baseada nos estudos de Gilles Deleuze e Félix Guattari, os quais estabelecem uma associação entre o rizoma raiz e as relações entre os sujeitos. Para defender essa correspondência, eles ressaltam algumas características aproximativas entre os dois “objetos” de observação, a exemplo dos princípios de conexão, heterogeneidade, multiplicidade e ruptura a-significante. Vide DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

Entrelaçar das Vozes Mestiças, Mia Couto registra que “o rizoma é um caule quase móvel, que viaja no subsolo, visita outras raízes, mais vagabundo que a toupeira. A raiz individualiza. O rizoma irmaniza. A raiz é fundação. O rizoma é abraço” (In MARTINS, 2006, p.6).

Glissant ressalta que a ideia de raiz única está associada à noção de absoluto do ser e à de exclusividade identitária, perspectivas passíveis de questionamento, uma vez que é por meio da relação com o outro que se percebe e se constrói a identidade. Sendo assim, nenhum indivíduo se basta, tampouco está “pronto”; ele vai sendo “moldado” no contato com a alteridade. Nas palavras do antilhano, o ser humano “não é ser, mas sendo, e [...] como todo sendo, muda” (GLISSANT, 2005, p.33). Não há, portanto, um ser absoluto e uma identidade única. Nessa ideia, pauta-se o que Glissant denomina poética da Relação, à qual se vincula a concepção de rizoma.

Essa poética deve buscar proporcionar uma abertura a outros lugares, a outras culturas, a outras formas de se ver e de se pensar o mundo. Assim, embora saiba que se trata de um problema cuja solução não é simples de ser encontrada, Glissant questiona se a preservação de um lugar pressupõe que se preserve aquilo que lhe é exclusivo. Na ótica desse estudioso, a pergunta é necessária, a fim de que se discuta a questão e não se perpetuem “os enclausuramentos cegos” (GLISSANT, 2005, p.36) de territórios como a Bósnia. É preciso, então, que se olhe para o outro e se busque ir a seu encontro, à semelhança do rizoma, que se relaciona com outras raízes.

A literatura pode se constituir um caminho para que se estabeleçam relações entre culturas, entre indivíduos, já que, por meio dela, o autor expressa uma visão de mundo oriunda do contexto do qual fala. Desse modo, fazendo uso da palavra, o escritor se aproxima da “totalidade-mundo”. Para Glissant, “praticar uma poética da totalidade-mundo é unir de maneira remissível o lugar, de onde uma poética ou uma literatura é emitida, à totalidade-mundo, e inversamente” (GLISSANT, 2005, p.42). Afinal, a literatura, assim como as outras artes, não existe no vácuo ou na abstração, ela nasce de um lugar, de uma cultura, de uma história, de memórias.

O autor antilhano lembra a relevância, para as culturas atávicas, dos textos considerados fundadores, por tratarem da gênese do mundo e do homem. “[...] No início de todas [...] comunidades está presente, evidentemente, de maneira

irresistível, o grito poético” (GLISSANT, 2005, p.42-43). Esse grito é de natureza épica e visa à retratação das origens, da história do homem, e ele é dado à luz de um “lugar” cultural. Em relação às culturas compósitas, há casos em que a gênese das comunidades não é fruto de um grito poético, mas de uma imposição de história de fundação. Com isso, há o silenciamento de concepções acerca do princípio do mundo. Em decorrência, o grito poético passa a ser emitido em prol da defesa de um espaço social, de visibilidade, do direito à voz. Ele pode ser dado em caráter de denúncia da tentativa de apagamento de uma história, do abuso de poder, da opressão e da violência vivenciadas.

Theodor Adorno (*apud* SELIGMANN-SILVA, 2013, p.12) defende que “os autênticos artistas do presente são aqueles em cujas obras o horror mais extremo continua a tremer”. O horror treme em narrativas de Mia Couto e de Pepetela, inclusive quando o sofrimento e a angústia são plasticamente retratados, a exemplo do que ocorre nas passagens a seguir, dos romances *Terra Sonâmbula* e *A Geração da Utopia*, respectivamente.

Naquele lugar, a guerra tinha morto a estrada. Pelos caminhos só as hienas se arrastavam, focinhando entre cinzas e poeiras. A paisagem se mestiçara de tristezas nunca vistas, em cores que se pegavam à boca. Eram cores sujas, tão sujas que tinham perdido toda a leveza, esquecidas da ousadia de levantar asas pelo azul. Aqui, o céu se tornara impossível. E os viventes se acostumaram ao chão, em resignada aprendizagem da morte (COUTO, 2007a, p.9).

A um momento dado, mesmo que muito breve nalguns casos, fomos puros, desinteressados, só pensando no povo e lutando por ele. E depois... tudo se adulterou, tudo apodreceu, muito antes de se chegar ao poder. [...] Cada um começou a preparar as bases de lançamento para esse poder, a defender posições particulares, egoístas. A utopia morreu. E hoje cheira mal, como qualquer corpo em putrefação. Dela só resta um discurso vazio (PEPETELA, 2013a, p. 245-246).

É fato que a literatura não tem uma função messiânica. Ela é uma forma de discurso que revela traços da identidade de quem a produziu e, simultaneamente, contribui para que os leitores das obras re-pensem sua identidade. Nas narrativas literárias, por exemplo, a verossimilhança é, por vezes, uma estratégia empregada pelo autor a fim de favorecer um olhar mais aprofundado para a sociedade. Através de textos dessa natureza, pode-se re-contar a história, retratar a passividade e, com isso, resgatar valores, salvar do esquecimento histórias negligenciadas pela

historiografia. “O efeito da escritura é fazer com que os outros não esqueçam. Escreve-se para lembrar, e amanhã, outros vão ler essa lembrança” (PEREIRA, 2003, p.164-165).

Nessa perspectiva, é possível defender a ideia de que o investimento na produção literária pode ser uma resposta para a seguinte pergunta feita por Édouard Glissant: “como ser si mesmo sem fechar-se ao outro; e como consentir na existência do outro, na existência de todos os outros, sem renunciar a si mesmo?” (GLISSANT, 2005, p.46). Zilá Bernd frisa, com base na leitura de Lévi-Strauss, que “a identidade é um conceito que não pode afastar-se de *alteridade*: a identidade que nega o outro permanece no mesmo” (BERND, 2003, p.17). Dessa forma, a produção literária de Couto e a de Pepetela contribuem, inegavelmente, com os moçambicanos e os angolanos, nesse contexto de re-construção de sua identidade frente a seu povo e a outras nações.

Isso porque esses escritores, cujas culturas são compósitas, não apresentam uma postura de idealização ou um sentimento nostálgico em relação às culturas autóctones, as quais não podem mais ser fielmente retomadas. Suas obras revelam que eles têm um pensamento contíguo ao de Glissant, para quem “viver a totalidade-mundo a partir do lugar que é o nosso é estabelecer relação, e não consagrar a exclusão” (GLISSANT, 2005, p.80). Uma nação não pode reconhecer suas singularidades se não se perceber, e essa percepção é uma conquista obtida a partir do colocar-se em relação ao outro. Somente dessa forma é possível o reconhecimento dos próprios valores.

Sobre o elo entre o tratamento dos valores e o romance, Alfredo Bosi declara que

aclarar a diferença entre tempos de aceleração da luta social e tempos lentos e difusos de aparente estagnação política ajuda-nos a compreender a distinção entre resistência como *tema* da narrativa e resistência como *processo* constitutivo de uma certa escrita (BOSI, 2002, p.125).

Em sendo assim, o romance *Antes de nascer o mundo* pode ser considerado um exemplar de obras que têm a resistência como temática e como processo de constituição da escrita. Nesse texto, a resistência recebe uma focalização temática em perspectivas diferentes: o personagem Silvestre Vitalício resiste ao ingresso no mundo em que a cultura autóctone está misturada à cultura do colonizador, e por

isso cria um mundo à parte; Ntunzi resiste à opressão do pai, o qual tenta impedir o acesso de seus filhos ao mundo cuja cultura já se encontra compósita. Apesar do patriarca, Mwanito vai em busca de suas origens e, ao escrever sua história, tem um significativo gesto de resistência ao silêncio que lhe havia sido imposto.

Com relação à resistência no processo de escrita, ela fica perceptível na opção do autor por trabalhar com dois narradores distintos: um moçambicano e uma portuguesa, ou seja, um olhar masculino e um feminino; de um colonizado e de uma colonizadora; de quem cresceu em um lugar “inventado” e de quem atravessou o mar e chegou a outro continente. Esse tipo de resistência está no encontro de tais narradores, que, embora díspares, constroem discursos harmônicos entre si, comungam o fato de estarem em busca de compreender sua história e o de aceitarem um ao outro como são. A resistência está, pois, na negação do perfil comum de rejeição ao que é ou parece estrangeiro.

No âmbito da literatura angolana, *Mayombe* é um romance que também se revela demarcado por uma resistência tanto na temática quanto na urdidura do texto. Ao efetuar o registro da guerra em uma perspectiva de quem está inserido nela, vivenciando-a e realizando-a, Pepetela abre espaço para mostrar a resistência dos guerrilheiros, os quais enfrentaram situações adversas, mas não abriram mão do ideal de conquistar a independência de Angola. Com isso, a resistência ganha uma dimensão temática, visto que, nesse romance, o autor trata da resistência humana a situações, por vezes, desumanas; trata de aspectos culturais, como o respeito ao mais velho; do espaço geográfico, uma floresta que, embora faça parte de um cenário bélico, permeado por destruição, ainda resiste e acolhe os guerrilheiros.

No que concerne à resistência na concepção do texto, em *Mayombe*, conforme registrado, a abordagem acerca da guerra pela independência do país foi efetuada segundo uma ótica coletiva, dada a pluralidade de vozes narrativas. Isto é, apesar de haver um narrador que comanda a “contação” da história, outros guerrilheiros também assumem a responsabilidade de narrar os acontecimentos, retratar os anseios e as contradições do Movimento pela Libertação de Angola. Portanto, a resistência está na árdua luta por uma Angola independente; está na ação de se registrar a guerra ocorrendo, de modo que ela não venha a ser vista apenas como um acontecimento na história desse país e de Portugal. Está no fato

de o escritor relatar, sob focos narrativos diversos, a história do território com o qual mantém o sentimento de pertença.

Acerca da posição do narrador no romance contemporâneo, Theodor Adorno defende que “não se pode mais narrar, embora a forma do romance exija a narração” (ADORNO, 2003, p.55). A fim de fundamentar seu posicionamento, ele afirma que, para se contar algo, é necessário que algo especial exista para ser contado, logo, o homem atual fica desprovido de matéria para narrar, pois “justamente isso é impedido pelo mundo administrado, pela estandardização e pela mesmice” (ADORNO, 2003, p.56). Seguindo-se esse ponto de vista e entendendo-se “especial” como “invulgar”, acredita-se que as literaturas africanas em Língua Portuguesa têm muito a narrar, até porque a existência de guerras e as cicatrizes deixadas por elas não refletem – nem devem refletir – a padronização. A narrativa, considerando-se os autores Mia Couto e Pepetela, acaba por se constituir uma forma de pensar o contexto bélico e, a partir daí, tentar expurgar as marcas provindas desse contexto.

Para Walter Benjamin,

numa narrativa, a pergunta – e o que aconteceu depois? – é plenamente justificada. O romance, ao contrário, não pode dar um único passo além daquele limite em que, escrevendo na parte inferior da página a palavra *fim*, convida o leitor a refletir sobre o sentido de uma vida (BENJAMIN, 1985, p.213).

Decerto, romances como os que são objetos de estudo desta pesquisa favorecem essa reflexão à qual remete Benjamin, à medida que, desde a estruturação das narrativas, percebe-se o estímulo ao questionamento, ao autoconhecimento e, em decorrência, à re-construção da identidade. Com relação ao angolano Pepetela, este abordou em sua vasta produção vivências relativas tanto ao período de guerra em seu país, quanto ao pós-guerra. Com isso, em seus textos, há a focalização de situações vivenciadas por ele, as quais, ainda que ficcionalizadas, constituem uma forma de representação da história.

Consta em estudos de Hayden White que

a distinção mais antiga entre ficção e história, na qual a ficção é concebida como a representação do imaginável e a história como a representação do verdadeiro, deve dar lugar ao reconhecimento de que só podemos conhecer

o *real* comparando-o ou equiparando-o ao *imaginável* (WHITE, 2001, p. 115).

Desse modo, pode-se defender a ideia de que, por meio do imaginável, já que são textos literários, os romances de Pepetela, a exemplo de *A Geração da Utopia*, registram a história, ao passo que a representam, sobretudo tendo em vista que alguns escritos foram produzidos durante a guerra. O autor, portanto, faz um arquivo de suas vivências bélicas.

O discurso ficcional está atrelado àquilo que é concebido como real, uma vez que a ficção é uma forma de re-leitura desse real. Assim, são tênues os laços entre história e literatura, pois o discurso de natureza ficcional tende a refletir características do contexto no qual foi concebido, o que atesta o vínculo com o social e o histórico. No dizer de White, “vivenciamos a ‘ficcionalização’ da história como uma ‘explicação’ pelo mesmo motivo que vivenciamos a grande ficção como iluminação de um mundo que habitamos juntamente com o autor” (WHITE, 2001, p. 116). Nesse sentido, o texto ficcional é visto como iluminação do real, pois a ficção lança um olhar sobre ele. A narrativa literária é um caminho para o registro da passividade, o que pode ser verificado, por exemplo, no romance *Terra Sonâmbula*, de Mia Couto, no qual são exploradas diversas consequências da guerra.

De acordo com Leenhardt e Pesavento,

a narrativa literária (...) não exige a ‘pesquisa documental’, típica da atividade do historiador e que se encontra na base de seu trabalho, mas não dispensa o conhecimento/leitura daquele conjunto de informações que lhe dará o suporte para a contextualização da narrativa (LEENHARDT & PESAVENTO, 1998, p.11).

Assim, a obra literária de cunho ficcional não pressupõe uma pesquisa documental; ela mesma pode servir de documento, pois, por meio dela, é possível ler a história, haja vista os traços de passividade, aos quais se refere Paul Ricoeur (2007). Conforme retratado, na ficção, mesmo que o fato focalizado seja “criado” pela voz narrativa, tem similitude com o real vivido, porque a ele está atrelado. “Embora menos enfática ou didática na sua formulação, a literatura, tal como a história, também constitui uma socialização das memórias, das narrativas e dos discursos” (LEENHARDT & PESAVENTO, 1998, p.13).

Quanto a Mia Couto e a Pepetela, a literatura vem se revelando como um espaço de quebra de silêncio, mudança de perspectiva, registro da história, e essa focalização tem sido pelo viés da ficção. Pesavento afirma que “o discurso cria a realidade e faz ver o social a partir da linguagem que o designa e o qualifica” (PESAVENTO, 2006, p.21). No âmbito literário, a linguagem é comumente adornada, dado o emprego de diversos tropos, e essa estratégia possibilita que, além de focar o real, o autor expresse o simbólico, o qual fica evidenciado, por exemplo, em textos de Couto, como *A Varanda do Frangipani* (COUTO, 2007b), romance em que um xipoco – fantasma – assume a voz narrativa. As produções narrativas desses autores, então, podem ser consideradas locais de memória nos quais se “entretence presença e ausência, o presente sensorial e o passado histórico” (ASSMANN, 2011, p.360).

Nas palavras de Sandra Pesavento, “a literatura é [...] uma fonte para o historiador, mas privilegiada, porque lhe dará acesso especial ao imaginário, permitindo-lhe enxergar traços e pistas que outras fontes não lhe dariam” (PESAVENTO, 2006, p.22). Por meio dos personagens, os textos ficcionais permitem o re-conhecimento de traços comuns a uma determinada sociedade, de maneira que se torna possível saber como geralmente se comportam ou se comportavam as pessoas que a ela pertencem ou já pertenceram. É possível conhecer a forma como veem ou viam o mundo, suas crenças, seus medos, anseios, traumas.

A obra *O vendedor de passados*, do angolano José Eduardo Agualusa, pode atestar esse alcance do texto literário. A voz narrativa é de uma osga, que, além de contar a história, sonha, filosofa. A partir dela, observa-se uma Angola contemporânea, essencialmente diversa; observa-se Félix Ventura, cujo ofício é vender passados a quem por eles possa pagar. Ou seja, esse personagem inventa um passado para aqueles que estejam insatisfeitos com o seu ou necessitem, por algum fim, mudar a sua história. Com essa proposta temática, o autor suscita uma reflexão quanto à possibilidade de diversas histórias há anos narradas, já sedimentadas, serem falsas.

Agualusa sugere, inclusive, que a invenção de um passado pode ser realizada com uma eficácia capaz de fazer o mais incrédulo acreditar que os fatos ocorreram da forma como foram narrados. Por vezes, até mesmo quem comprou um

passado pode, em alguns momentos, chegar a crer que sua história é aquela pela qual pagou. Muda-se o nome, a idade, a família, a fala, a origem. Tudo passa a ser diferente, como se não houvesse história antes da compra. O excerto a seguir ilustra isso:

Vejo-o agora, dia sim, dia não, entrar pela porta de camisa de seda, em padrões coloridos, com a gargalhada larga e a alegre insolência dos naturais do país. [...] Olhando para o passado, contemplo-o daqui, como contemplaria uma larga tela colocada à minha frente, vejo que José Buchmann não é José Buchmann, e sim um estrangeiro a imitar José Buchmann. Porém, se fechar os olhos para o passado, se o vir agora, como se nunca o tivesse visto antes, não há como não acreditar nele – aquele homem foi José Buchmann a vida inteira (AGUALUSA, 2011, p.65).

A proposta de produzir um romance cuja temática é, como o título evidencia, a venda de passados não surgiria, certamente, de uma cultura atávica, pois vivenciar uma história pensada por outrem, assumir um nome que não é seu, “apagar” sua origem são experiências vivenciadas por aqueles que viveram ou estão vivendo a criouliização. Esses já experimentaram, com mais intensidade, a sujeição, a falta de perspectiva, a desesperança, como fica perceptível no trecho seguinte:

Quando algo nos parece muito belo pensamos que só pode ser um sonho e então beliscamo-nos para termos a certeza de que não estamos a sonhar. A realidade fere, mesmo quando, por instantes, nos parece um sonho. Nos livros está tudo o que existe, muitas vezes em cores mais autênticas, e sem a dor verídica de tudo o que realmente existe. Entre a vida e os livros, meu filho, escolhe os livros (AGUALUSA, 2011, p.102).

Ao defender que nos livros a representação do que existe é, muitas vezes, realizada “em cores mais autênticas”, o narrador deixa transparecer o pensamento de que há obras as quais expressam mais do que ocorrência de fatos; há obras que traduzem sentimentos e leituras de mundo; permitem o acesso ao imaginário, como menciona Sandra Pesavento (2006). Têm, pois, grande importância para diversas áreas de conhecimento, como a historiografia, por exemplo. A recorrência aos tropos como estratégia para “colorir” autenticamente os textos torna a linguagem cifrada, de modo que, para desvendá-la, é preciso seguir as veredas às quais a voz narrativa conduz. Obras dessa natureza deixam rastros do “lugar” no qual se encontra quem as produziu, revelam traços identitários, veiculam memórias.

Bridget Christine Arce afirma que “a memória não é simplesmente um memorial, uma imagem, um odor [...] ou paisagem; é a confluência e interação de todos esses elementos, unidos para recriar e imprimir de forma indelével o passado em nossa consciência” (ARCE, 2007, p.236). Por esse ponto de vista, o romance *O vendedor de passados* denota um olhar irônico para a memória no contexto retratado, já que não é possível constar no espaço mnemônico algo que não foi vivido ou culturalmente passado. Isto é, um indivíduo não pode invocar o que para ele não existiu. Logo, na obra, os fatos que os compradores de passado relatam não trazem vestígios de suas experiências; não são, portanto, essencialmente autênticos, mesmo que críveis. Esse perfil leva à visão de que tais personagens não se comportam como raízes únicas, tampouco como rizomas; eles se mostram desenraizados.

Em Angola, assim como em Moçambique e em outros países africanos, tem-se recorrido à arte literária para retratar o processo de desterritorialização a que milhares de pessoas foram submetidas. O texto literário promove o olhar para si e para o entorno; assim, ao passo que pode se constituir um meio para a percepção das singularidades de um grupo social, a literatura pode favorecer a observação da realidade externa. Com isso, ela contribui para que um espaço seja conquistado ou restabelecido no cenário global e estimula a autoafirmação, o reconhecimento da diversidade intrínseca do continente africano, bem como impulsiona o processo de reterritorialização.

Como salienta Zuleide Duarte (2012), a globalização exige mais que um pensamento voltado à economia; ela requer uma adequação à nova ordem mundial, em que culturas e identidades se mostram imbricadas. Nessa perspectiva,

esse amálgama identitário e cultural reforça a urgência de narrativas que apontem para a afirmação do sujeito pós-colonial e permitam [...] um processo de emancipação que redunde, inevitavelmente, em foco de mobilização e resistência desses sujeitos, que definem sua identidade pelo cultivo da arte, pela preservação de rituais, pela expressão, enfim, de uma cultura que não se pretende única, mas que se coloca entre as outras, na sua diferença (DUARTE, 2012, p.31).

Considerando-se o conjunto da obra dos africanos Mia Couto e Pepetela, é pertinente afirmar que as narrativas por eles produzidas contribuem para o processo de autonomia do sujeito pós-colonial. Os textos desses escritores revelam objetivos

que lhes são comuns: motivar as pessoas de sua nação a reconhecerem a diversidade que permeia sua identidade e sua cultura e, a partir disso, despertar nelas a percepção da importância que tem uma postura de resistência frente às tentativas de silenciamento desse perfil.

Em *Literatura e Resistência*, Alfredo Bosi destaca que

a margem de escolha do artista é maior do que a do homem-em-situação, ser amarrado ao cotidiano. Ao contrário da literatura de propaganda [...], a arte pode escolher tudo quanto a ideologia dominante esquece, evita ou repele (BOSI, 2002, p.122).

Sob essa ótica, a arte literária pode pôr em foco fatos ou temas que, em geral, são deixados no esquecimento, como aspectos culturais de povos subjugados, porque denominados incapazes. Desse modo, a produção literária emerge como registro de memórias e instrumento de autoafirmação.

A obra *Ualalapi*, do moçambicano Ungulani Ba Ka Khosa, é um exemplar de narrativas cujo autor elegeu a cultura atávica local como foco temático, embora outros temas também sejam salientados, como o início do processo de colonização e as perdas provenientes de guerras. O texto conta a história de Ngungunhane, o imperador das terras de Gaza, na última fase do império, e o faz abordando da sua posse como imperador até a sua deposição, feita por brancos que o consideravam um ser exótico. O excerto que segue é parte do último discurso de Ngungunhane, na prisão.

Estes homens de cor de cabrito esfolado que hoje aplaudis entrarão nas vossas aldeias com o barulho das suas armas e o chicote do comprimento da jiboia. Chamarão pessoa por pessoa, registando-vos em papéis que enlouqueceram Manua e que vos aprisionarão. Os nomes que vêm dos vossos antepassados esquecidos morrerão por todo o sempre, porque dar-vos-ão os nomes que bem lhes aprouver [...]. As mulheres, que tanto estimais, passarão a ser fornicadas como animais nas vossas casas ou nas traseiras das casas destes animais que hoje respeitais mais que os vossos irmãos nguni. [...] De manhã, tirar-vos-ão dos quartos nus, com correntes pelos pés, como o gado prestes a ser abatido [...] (KHOSA, 2013, p.116-118).

No trecho transcrito, percebem-se algumas nuances da cultura local, como a associação feita entre a cor dos colonizadores e a cor de um cabrito esfolado, e entre o tamanho do chicote e o comprimento de uma jiboia. A nuance também é

notada na relação estabelecida entre papéis escritos e loucura e/ou prisão, em uma sugestão de que, na visão do imperador de Gaza, a tradição oral é superior à escrita, pois, conforme o texto, esta tende a trazer consequências negativas. É também pertinente destacar que a passagem em questão evidencia a existência de um trauma resultante da forma como se deu o colonialismo, permeado por violência e inferiorização. Se não o fosse, provavelmente o autor não colocaria no discurso de um personagem uma fala tão marcada por ódio à política colonizadora.

Ualalapi traduz o perfil de resistência do autor em relação à tentativa de eliminação de traços culturais de seu povo. Trata-se de uma obra por meio da qual o leitor tem contato com muitos desses traços, a exemplo da crença no sobrenatural, da poligamia masculina, de hábitos alimentares, da forma de acesso ao poder. Nas seis micronarrativas que compõem a obra, a figura de Ngungunhane está presente, de maneira que, afora os traços culturais mencionados, o leitor também tem a possibilidade de conhecer a história do último imperador de Gaza. Em *Ualalapi*, então, a passeidade está presente na ficção. Dessa forma, Khosa utiliza a escrita como um recurso de memória e trabalha para que a história de seu povo não seja deixada no esquecimento.

Jacob Guinsburg declara que “é a história que produz civilização. Mas não a História, e sim as histórias” (GUINSBURG, 2005, p.15). Por esse ponto de vista, pode-se defender a ideia de que histórias como essa, de Ungulani Ba Ka Khosa, bem como as de Couto e as de Pepetela, entre outras, representam um investimento de autores africanos na busca por salvaguardar do apagamento a sua cultura e a sua história, sobretudo porque esses escritores falam de um lugar específico: o de colonizados. Assim, a literatura consubstancia-se como um importante instrumento para uma civilização. Nesse contexto, é imperativo considerar o lugar social de onde se fala. Segundo Erivan Karvat,

as histórias provêm ou ocupam um lugar e, concomitantemente, apontam, na produção de sentidos sobre o passado, para um lugar outro – aquele ao qual podemos nos referir como o lugar da tradição ou espaço da memória (KARVAT, 2008, p.37).

Por conseguinte, uma literatura nacional pode fomentar em seu povo o reconhecimento de seus valores e a re-descoberta de suas singularidades, de modo que os indivíduos percebam que o sentimento de inferioridade a que tentaram lhe

condenar é fruto do discurso do dominador. Em um cenário de uma cultura compósita, urge a busca pela consolidação da nacionalidade, tendo em vista a valorização do coletivo e suas conseqüentes conquistas, como o engajamento social. Utilizando-se as palavras de Édouard Glissant, “diz-se que há literatura nacional quando uma comunidade contestada em sua existência coletiva tenta reunir as razões desta existência” (GLISSANT, 1981, p.195). Acerca do papel social do escritor, Benjamin Abdala Junior defende que, quando um autor produz, “na verdade, é a sociedade que se inscreve através dele” (ABDALA JUNIOR, 2007, p.45). Seguindo-se a ótica desses estudiosos e considerando-se a produção de escritores como Mia Couto e Pepetela, acredita-se ser pertinente afirmar que, por meio de suas histórias, eles contribuem para a re-construção da identidade de Moçambique e de Angola.

2.4 DA IDENTIDADE

Nada mais original, nada mais intrínseco a si que se alimentar dos outros. É preciso, porém, digerir-los. O leão é feito de carneiro assimilado.

Paul Valéry

Todo ser humano nasce inserido em uma cultura, e desde a infância vai adquirindo hábitos comuns ao grupo do qual faz parte. A vivência em espaços diversos vai moldando sua forma de pensar e de agir, pois é no contato com outros indivíduos que ele vai construindo sua identidade. Esta, portanto, não está desvinculada da cultura. Em *O medo dos bárbaros*, Tzvetan Todorov (2010) comenta que um dos principais fatos a se destacar acerca da inserção do homem em uma cultura é que ele nasce no seio de uma língua, a qual se constitui um veículo ideológico, uma vez que um idioma nunca é neutro. É por meio da língua que se expressa a visão de mundo; é principalmente por meio dela que o conhecimento é propagado, que as memórias são conservadas.

Outro aspecto cultural evidenciado por Todorov é que o ser humano não tem apenas uma identidade, mas várias, “que podem encaixar-se ou apresentar-se como conjuntos em intersecção” (TODOROV, 2010, p.69). Isto é, um mesmo indivíduo

tem, entre outros, seu perfil familiar, religioso, etário, profissional. Dessa forma, ele é pluricultural, e esses perfis coexistem, já que, “em vez de ilhas monolíticas, as culturas constituem uma miscelânea de aluviões” (TODOROV, 2010, p.69). Em meio a essa pluralidade, tem-se a identidade individual, advinda das identidades coletivas com as quais se convive. Por isso, nenhum ser humano é idêntico a outro, tampouco é inteiramente distinto dos outros. Isso reforça os laços entre identidade e memória.

Joël Candau salienta que, “sem essa mobilização da memória que é a transmissão, já não há nem socialização nem educação, e, ao mesmo tempo, [...] toda identidade cultural se torna impossível” (CANDAU, 2012, p.105). Assim como a memória é fortemente influenciada pelo presente e não está finalizada, a identidade está em constante transformação. Se à memória relaciona-se o esquecimento, este também se associa à identidade, visto que um indivíduo não conserva todas as características culturais com as quais tem contato. Além disso, considerando-se o caso daqueles que vivenciaram ou vivenciam o processo de crioulização, o apagamento de características da ancestralidade interfere na identidade coletiva, porque atinge a memória de uma nação.

Zilá Bernd mostra que a busca identitária pode funcionar como processo, em um movimento constante de construção e desconstrução. Segundo ela, a concepção de que a identidade tem um caráter de incompletude se mostra útil “para iluminar a leitura de textos que, produzidos em situações de cruzamento e de dominação cultural, procuram reencontrar ou redefinir seu território” (BERND, 2003, p. 18). Em defesa desse ponto de vista, Bernd chama atenção para as literaturas emergentes, a exemplo daquelas originárias do continente africano a partir dos anos 30, as quais adotam a identidade nacional como um dos principais temas.

A autora menciona também que existem escritores que incorreram no erro de se fecharem em seu mundo, como se isso lhes bastasse. Com essa atitude etnocêntrica, criaram guetos, deixaram de se internacionalizar e, em consequência, perderam a oportunidade de legitimar sua produção frente a outras nações. Negando o outro e seus valores, acabaram por aderir a uma postura de intransigência típica daqueles que defendiam o pensamento de que existe uma identidade completa, em semelhança à concepção de defesa da raiz única, à qual alude Édouard Glissant, ao fazer o contraponto com o rizoma. Atitudes dessa

natureza são compatíveis com o que a política colonizadora pregava, ao menosprezar outros tipos de cultura.

Em *A identidade cultural na pós-modernidade*, Stuart Hall (2003) aborda três concepções de identidade, bastante distintas entre si: a do sujeito do Iluminismo, a do sujeito sociológico e a do sujeito pós-moderno. Conforme o autor, a primeira era a que tinha por base a visão do indivíduo dotado de razão, consciência e ação, com um perfil que permanecia inalterado ao longo do tempo. A identidade correspondente a essa concepção era unificada; excluía, portanto, a possibilidade de interferência da alteridade. Em relação ao sujeito sociológico, diferenciava-se essencialmente do iluminista, já que não se tinha mais a ideia de autonomia do homem, o qual passava a refletir a complexidade do mundo moderno. Segundo essa ótica, a interação indivíduo e sociedade atinge o perfil identitário, dada a variedade de culturas.

Acerca dessas duas concepções, Hall esclarece que a ideia de uma identidade estável e una perdia o sentido, pois a fragmentação passava a ser uma característica do sujeito. Em virtude das mudanças na estrutura e nas instituições, o espaço externo – social – entrava em colapso, interferindo no espaço interior do ser. Fragilizava-se, assim, a concepção de identidade do sujeito sociológico. De acordo com Hall, “o próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático” (HALL, 2003, p.12). Fruto desse contexto de transformações e incertezas, origina-se o homem pós-moderno.

O perfil do sujeito da pós-modernidade é o da incompletude, da instabilidade, da “celebração móvel”, nas palavras de Hall (HALL, 2003 p.13). Esse indivíduo assume identidades diferentes e, por vezes, contraditórias, o que o faz seguir caminhos diversos e adotar uma postura errante. A concepção de que existia identidade única torna-se, então, fantasiosa, principalmente devido ao fato de que, enquanto “os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar [...]” (HALL, 2003, p.13). O leque de possíveis se amplia, se a globalização é considerada, já que, além do multiculturalismo de um território, lida-se com a diversidade cultural de nações.

Desse modo, consoante Hall (2003), a principal diferença entre as sociedades tradicionais e as modernas é que estas têm o caráter de rapidez e frequência na mudança. Ele também destaca a reflexão como uma característica da modernidade, uma vez que as modificações nas práticas sociais são comumente frutos de observações e análises. Para isso, contribui a comunicação entre as diferentes partes do globo, com posicionamentos de áreas distintas. Nesse cenário de contato com o diverso, operam-se mudanças no interior do indivíduo, o que vem a confirmar a concepção de que a identidade não é estanque, nem biológica. Com base nos estudos de Freud e de Lacan, Stuart Hall declara que “a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento” (HALL, 2003, p.38). Ela é, sem dúvida, essencialmente histórica.

De acordo com Paul Ricoeur,

a identidade não poderia ter outra forma do que a narrativa, pois definir-se é, em última análise, narrar. Uma coletividade ou um indivíduo se definiria, portanto, através de histórias que ela narra a si mesma sobre si mesma e, destas narrativas, poder-se-ia extrair a própria essência da definição implícita na qual esta coletividade se encontra (RICOEUR, 2010, p.417).

Se “a narrativa já pertence ao campo ético em virtude da pretensão, inseparável da narração, à correção ética” (RICOEUR, 2010, p.429), a literatura também auxilia para a construção da identidade. Nessa ótica, algumas obras africanas¹⁴, entre outras, podem ser estudadas como produções que, além de seu caráter literário singular, cooperam para a efetivação de denúncias e um resgate da memória de nações por um longo tempo massacradas. Nações marcadas pelo pensamento de que “a raça humana anda sempre a olhar para trás, para o passado, à procura da cauda perdida da evolução” (PEPETELA, 2013a, p.280).

Em *Cultura e Imperialismo*, Edward Said (2011) destaca o poder da narrativa e, em contrapartida, o do seu impedimento para uma política de soberania, tendo em vista a força social que o texto narrativo pode ter. Por meio deste, é possível suscitar reflexões, questionamentos incompatíveis com as propostas de dominação e silenciamento do outro. Levando-se em consideração a produção de Mia Couto e de Pepetela, é pertinente defender que suas narrativas visam ao autoconhecimento e à

¹⁴ A exemplo das que são estudadas neste trabalho.

autonomia de suas nações, haja vista o convite à saída da inércia que elas metaforicamente realizam. Vale esclarecer que, nesse contexto, autonomia não é entendida como autossuficiência, e sim como emancipação, como quebra das amarras colocadas desde o período de colonização.

Eurídice Figueiredo e Jovita Noronha salientam a relevância do se sentir reconhecido para a construção da identidade. Para elas, “a questão identitária só interessa e só é reivindicada por aqueles que não são reconhecidos por seus interlocutores” (FIGUEIREDO; NORONHA, 2010, p.191). Assim, explica-se a existência de movimentos em prol do reconhecimento de nações e de perfis identitários. Enfatiza-se o valor que a produção artística tem para um grupo social se reconhecer e ser reconhecido pelo outro. Utilizando-se as palavras de Karvat, “há, [...] *em relação*, um lugar a partir do qual se fala – ou a partir do qual o discurso é enunciado, e outro, relacionado a este, que é o *lugar* que é dado a ocupar a partir das *leituras* que se realizam sobre este mesmo discurso” (KARVAT, 2008, p.35).

Em entrevista a Jane Tutikian, Pepetela explana brevemente qual foi a sua proposta ao escrever o romance *O quase fim do mundo*:

[...] é uma tentativa de chamar a atenção para perigos que o mundo de facto enfrenta. São realidades hoje, deixaram de ser ficção. Quis, por ironia, colocar a acção em África, como a última esperança da Humanidade. Já que todos nos tratam tão mal, então alguns de nós serão os únicos que sobreviverão e vão se empanturrar com todas as riquezas criadas em particular pela Europa e América. É também uma lembrança de que a sobreprodução para consumo e a vida para o simples consumo não é solução para a Humanidade (In TUTIKIAN, 2009).

As palavras do escritor deixam claro o lugar de onde ele fala, o de um africano que conhece bem a discriminação e reflete sobre o mundo e sobre as relações políticas e sociais existentes. Também deixam claro um trabalho em prol do reconhecimento de seu povo e de seu continente.

No que concerne à produção literária desse escritor, Laura Padilha comenta que, desde o romance *Mayombe*, fica evidente a intenção do autor, “partindo da realidade fragmentada, estabelecer as bases de um projeto de nacionalidade que necessariamente teria de passar pela diferença, marca elementar dos fios formadores do vasto tapete da identidade angolana, sempre um múltiplo” (PADILHA, 2002, p.32). Sobre a busca identitária na perspectiva nacional, Édouard Glissant

destaca duas funções do texto literário: a de sacralização e a de dessacralização. Em suas palavras,

há a função de dessacralização, função de desmontagem das engrenagens de um sistema dado, de pôr a nu os mecanismos escondidos de desmistificar. Há também uma função de sacralização, de união da comunidade em torno de seus mitos, de suas crenças, de seu imaginário ou de sua ideologia (GLISSANT, 1981, p.189).

Tomando-se por base o pensamento de Glissant, cabe afirmar que romances como *Lueji, o nascimento de um império*, de Pepetela (2008a), e *O outro pé da sereia*, de Mia Couto (2006), por exemplo, revelam simultaneamente as duas funções da literatura. A de sacralização está no fato de as duas obras abrirem espaço para a memória coletiva de seu povo, de suas crenças e tradições, em uma perspectiva de valorização da ancestralidade e da identidade nacional; a de dessacralização é notável na proposta de abertura para uma abordagem política, por meio da qual são estabelecidas relações entre períodos históricos e perspectivas culturais diferentes.

Longe de adotarem uma postura etnocêntrica, que almeja recuperar a “pureza original”, os dois escritores promovem um olhar crítico para a contemporaneidade, e o fazem entrelaçando história e ficção. Desse modo, eles demonstram que têm um projeto de escritura cujo propósito é maior do que oferecer uma resposta ao colonizador pelos longos anos de exploração e rebaixamento. A proposta é semelhante à adotada por Ki-Zerbo, para a produção da historiografia de África, o qual defende que “não se trata [...] de construir uma história-revanche, que relançaria a história colonialista como um bumerangue contra seus autores, mas de mudar a perspectiva e ressuscitar imagens ‘esquecidas’ ou perdidas” (KI-ZERBO, 2010, p.XXXII). Assim como Glissant, Couto e Pepetela transparecem um compromisso com a nacionalidade, mas cientes de que ela não é uma predadora, é originária das relações com outras tantas raízes. Nesse sentido, é pertinente considerar que, para esses autores, Moçambique e Angola têm identidades, as quais têm na diversidade um elemento constitutivo.

Em *Ficção e História na literatura angolana*, Inocência Mata explica que

a afirmação identitária do sujeito colonizado torna-se [...] um processo contraditório e perverso, em que a construção de uma “auto-imagem”

(portanto, a identificação de si mesmo) não depende da imagem do *outro*, e da lógica da sua imagem sobre o objecto que quer tornar-se sujeito; e perverso, porque esse processo emancipatório se inscreve na lógica do mesmo poder em que quer infiltrar-se, o da ideologia colonial (MATA, 2010, p.65).

Conforme a autora, essa estratégia para a afirmação da identidade busca preencher o vácuo que o desenraizamento provocado pela colonização deixou. Nesse caso, a pressão exterior – o poder colonial – exerce forte influência sobre o interior do indivíduo. Além disso, tal estratégia parte da premissa de que a processualidade identitária envolve a alteridade.

Ainda em relação ao afastamento das raízes, é importante registrar o ponto de vista de Homi Bhabha, para o qual “a nação preenche o vazio deixado pelo desenraizamento de comunidades e parentescos, transformando esta perda na linguagem da metáfora” (BHABHA, 1998, p.199). Quanto a esse tropos, Paul Ricoeur aponta duas conclusões: “a primeira é que as metáforas genuínas não se podem traduzir”, uma vez que seus sentidos são inexauríveis; a segunda é que “uma metáfora não é um ornamento de discurso. Tem mais do que um valor emotivo, porque oferece uma nova informação. Em suma, uma metáfora diz-nos algo de novo acerca da realidade” (RICOEUR, 2009, p.76-77).

As referidas colocações de Bhabha e de Ricoeur direcionam para a percepção do vínculo entre nação e discurso. Acerca desse laço, Stuart Hall diz que “uma cultura nacional é um discurso” (HALL, 2003, p.50) orientador das ações e, de certa forma, da leitura que o indivíduo faz de si e da sociedade da qual se reconhece fazendo parte. Logo, as culturas nacionais são produtoras de sentidos, e esses permeiam as histórias narradas sobre uma nação. Dessa forma, a concepção de identidade nacional está também atrelada às narrativas que circulam dentro de um grupo social, a exemplo do alcance que algumas obras românticas brasileiras obtiveram, como o romance *Iracema*, de José de Alencar. Isso vem a fortalecer o pensamento segundo o qual a literatura é um instrumento de construção identitária.

Afonso dos Santos enfatiza a relevância da ideia de nação para a coletividade, e assegura que “não há dúvida de que a nação preenche uma função identificatória coletiva que em outras épocas se localizava nos deuses da cidade ou na extensão espacial e temporal da pessoa do Rei” (SANTOS, 2002, p.16). Por esse prisma, para sociedades que enfrentaram a diáspora, como a angolana e a moçambicana, é fundamental a produção de narrativas que estejam voltadas a uma

proposta de reterritorialização. Não menos fundamental é a existência de textos que estimulem o olhar para si e para o outro, de maneira que seja possível a percepção da mesmidade e da diferença, aspectos inerentes à construção identitária.

Ao abordar os efeitos da política colonialista, Frantz Fanon é categórico e defende que

talvez ainda não se tenha mostrado suficientemente que o colonialismo não se contenta em impor a sua lei ao presente e ao futuro do país dominado. O colonialismo não se satisfaz em prender o povo nas suas redes, em esvaziar o cérebro colonizado de toda forma e de todo conteúdo. Por uma espécie de perversão da lógica, ele se orienta para o passado do povo oprimido e o distorce, desfigura, aniquila (FANON, 2005, p.243-244).

Nesse sentido, a literatura, ainda que não seja a “tábua de salvação” do passado, é um instrumento de grande força social para a manutenção de memórias coletivas, sem as quais não se concebe uma identidade nacional. No caso de países cuja independência é muito recente, é natural que se vivencie o período de investimento em um projeto de nação. Assim, romances em que haja um amálgama entre história e ficção favorecem a construção da nacionalidade.

Para Pepetela,

[...] em todas as nações em formação ou em vias de consolidação, o recurso à História foi sempre uma estratégia das suas elites, indo ao passado buscar razões para um amor próprio propício ao reforço da identidade e argumentos para orgulho no Ser. Ainda mais nos países em que não há propriamente uma História escrita por nacionais e segundo uma óptica nacionalista. Portanto, o dito romance histórico, ou ficção baseada em História, tem o seu lugar para reforçar a identidade nacional, ao sugerir e exemplificar que o passado é algo com que temos de nos orgulhar, que temos os nossos heróis, etc (In LEITE *et al*, 2012, p.121-122).

Considerando-se esse ponto de vista, pode-se defender que romances dessa natureza, bem como outros gêneros artísticos, são patrimônios de um povo e, como tais, constituem-se em valiosos objetos mnemônicos para o processo de identificação. Por meio das narrativas, os “praticantes de cultura” traçam aquilo que Stuart Hall (2013) denominou “rotas”, as quais têm a capacidade de tornar visível o que, até então, estava obscurecido pela invisibilidade. De acordo com Paul Ricoeur, “o *reconhecer-se-em* contribui para o *reconhecer-se-por*... A identificação com figuras heroicas manifesta claramente essa alteridade assumida [...]” (RICOEUR,

2014, p.122). Verifica-se, pois, que é forte o elo entre identidade, reconhecimento e alteridade.

Quanto a essa questão, Eliana Reis lembra que, após Bakhtin, não resta dúvida de que “o sujeito se define quando entra em interlocução com outros sujeitos [...]. O sujeito se define no discurso e pelo discurso, o que põe em destaque o caráter de construção e encenação que subjazem à formação da identidade [...]” (REIS, 2011, p.95). Em sendo assim, pode-se afirmar que a existência de uma identidade única é uma ilusão, uma vez que a percepção do si está atrelada à percepção do outro. Consequentemente, só se pode conceber uma fundação rizomática da nação. Nesse sentido, partindo-se do princípio de que o texto ficcional é naturalmente dialógico, é um veículo de memórias e se constitui um “documento” que reflete o contexto histórico no qual foi concebido, tem-se mais um argumento que fortalece a tese de que as narrativas podem ser um recurso para a construção identitária, sobretudo de sociedades que vivenciaram a diáspora.

3 ANGOLA E MOÇAMBIQUE: DO ESPAÇO A HISTÓRIAS-METÁFORA

Os lugares não se encontram, constroem-se.
Mia Couto

O continente africano já era um espaço de migrações e tomadas internas e externas quando, em razão do expansionismo, o europeu chegou às terras de África. Contatos entre autóctones e outras civilizações eram uma realidade. Logo, não se tratava de um território no qual a homogeneidade fosse patente, conforme imaginam aqueles que creem na existência de uma terra pura até a entrada do imigrante oriundo da Europa. No caso de Angola e de Moçambique, por exemplo, o hibridismo, principalmente cultural, antecede a chegada do lusitano. Contudo, a antiga relação entre os povos não teve os efeitos nocivos que a colonização portuguesa gerou.

Segundo estudos de Eliana Reis, os impactos advindos da colonização europeia não se explicam pelo ineditismo do fato, tampouco pelo tempo de ocupação do lócus africano, comparando-se com as histórias locais. De acordo com a autora,

coube à ideologia capitalista produzir o discurso legitimador baseado em três ideias centrais: a visão transistórica e instrumental da racionalidade ocidental; a valorização da história europeia, supostamente a única capaz de produzir 'o milagre do capitalismo'; e, finalmente, a incapacidade de outros povos de alcançar o desenvolvimento econômico devido a características que lhes seriam inerentes (REIS, 2011, p.22-23).

Afora esses pontos levantados, não se pode desconsiderar que o domínio europeu foi fortalecido pelas ideias cristãs, pelo discurso escolar e pelo uso de uma língua europeia. Utilizando-se desses "instrumentos", os colonizadores propagavam não só concepções de certo e errado pautadas na sua ideologia e na sua fé, também iam silenciando os africanos, ao negarem suas crenças e seus meios de expressão.

Reis ressalta que o sistema educacional europeu ocasionou uma ruptura com a visão africana de educação, porque "tirava a autoridade dos mais velhos – receptáculos da cultura – e da própria tradição cultural" (REIS, 2011, p.23). Em

consequência, a força dos griôs e o respeito a eles foram sendo abafados; aos poucos, as tradições locais foram dando espaço aos costumes ocidentais. Disseminou-se o pensamento de que a tradição oral era insuficiente para a manutenção de uma cultura, ao passo que a palavra escrita tinha o caráter documental e de perenidade.

Além disso, as línguas nativas receberam o estigma de inferiores, sobretudo porque não retratavam – nem poderiam fazê-lo – o legado europeu. Consoante Isabel Henriques,

Trata-se de uma operação que procede ao descrédito da palavra africana, que assim se traduz por uma inútil perda de tempo, empurrando os africanos para uma zona onde a própria palavra perdia valor. Neste caso, rejeitava-se o discurso do poder, naturalmente ritualizado. O intérprete estava encarregado de rejeitar a própria substância da palavra africana, muito bem treinado na valorização dos interesses dos Europeus (HENRIQUES, 2003, p.133).

Ainda com base nos estudos dessa historiadora, ressalta-se que, apesar de os africanos terem resistido por muito tempo às línguas europeias, o que tornava necessários os intérpretes, as relações comerciais e políticas davam-se prioritariamente nessas línguas. Desse modo, em se tratando da colonização lusitana, o português foi se impondo como idioma oficial, o que punha em xeque as línguas locais. Consequentemente, muitos valores africanos poderiam ser extirpados, uma vez que uma língua traduz a forma como se vê o mundo. Nas palavras de Ki-Zerbo, “a tradição acomoda-se muito pouco à tradução. Desenraizada, ela perde sua seiva e sua autenticidade, pois a língua é a ‘morada do ser’” (KI-ZERBO, 2010, p.XL).

Frente a esse cenário, os africanos começaram a se sentir estrangeiros em suas terras. Aqueles que não foram levados para outros países como escravos vivenciaram a desterritorialização, mesmo sem saírem de seu território. Perderam referenciais, autonomia, certezas. Os que foram retirados de seu meio, transportados em navios negreiros e conseguiram sobreviver ao trajeto enfrentaram a condição de serem tratados e vendidos como animais. Desta feita, foram desterritorializados, no sentido estrito do termo. É inegável que, permanecendo em seu continente ou sendo arrancado dele, o africano teve o seu perfil identitário fortemente alterado.

De um lado, com a presença marcante do colonizador e a imposição de sua cultura no dia a dia; de outro, com ensinamentos da ancestralidade que não foram de todo esquecidos, o nativo se torna essencialmente criouloizado, conforme a concepção adotada por Édouard Glissant. Eliana Reis defende que

a consequência é o surgimento de um novo sujeito cultural africano, uma nova 'personalidade', que se forma através de 'um diálogo entre dois *eus*' e entre duas temporalidades: o presente africano-ocidental e um passado nativo que ainda se mantém vivo (REIS, 2011, p.24).

O fato de esse novo africano conservar valores ancestrais, introduzir na língua europeia palavras do léxico de sua língua nativa, não se desprender da natureza local e, simultaneamente, apreender uma nova cultura, com a sua cosmovisão específica, faz dele um ser cujo perfil pode ser comparado a um mosaico. Um mosaico no qual constam crenças diversas, diferentes concepções de sagrado, respeito à tradição oral e reconhecimento do valor da escrita, entre tantos outros aspectos culturais.

Esse novo sujeito, embora em alguns âmbitos estivesse europeizado, não se tornou um europeu. Ele não usufruiu – nem tem usufruído – das benesses ofertadas àqueles que pertencem à Europa, continente denominado “berço cultural da humanidade”. Esse novo sujeito permaneceu africano. Isto é, pertencente a um continente explorado e subjugado historicamente, onde as desigualdades sociais saltavam – e ainda saltam – aos olhos, onde a existência de guerras civis assolou alguns espaços. Um território considerado inferior aos demais, no qual a maioria dos países só se tornou independente a partir da década de 1960, de acordo com registros de Jonah Isawa Elaigwu (In MAZRUI; WONDJI, 2010, p.544-553).

Em decorrência desse pouco tempo de independência, os referidos países se encontram em construção de seu projeto de nacionalidade. Para isso, é de grande importância assumir a voz na focalização de sua própria história, visto que era o colonizador quem vinha assumindo a função de narrador. Philip D. Curtin enfatiza que

o papel dos historiadores da África na própria África e fora dela assumia particular importância, provavelmente pelo fato de a história africana ter sido mais negligenciada que a das regiões não europeias equivalentes e porque os mitos racistas a desfiguraram ainda mais que a estas últimas (In KIZERBO, 2010, p.40).

Assim, a história das colônias portuguesas, por exemplo, na essência, era a história das conquistas de Portugal, pois foi usurpado o direito do africano de apresentar ao mundo sua cosmovisão, seus saberes, suas conquistas, sem que tudo já fosse previamente avaliado como atrasado, bárbaro, rude. Em outras palavras, a história a que a maioria dos ocidentais tem acesso é eurocêntrica.

Marc Ferro mostra que a colonização é um fenômeno que não está dissociado do imperialismo. Ele pontua que “civilizar, colonizar, irradiar sua cultura, propagar-se, tais são os primeiros impulsos do imperialismo, sendo a colonização a ‘força de reprodução’ de um povo pelos espaços” (FERRO, 2008, p. 29). E acrescenta que, no caso dos povos dominados do século XVI ao século XX, ininterruptamente, apesar de não serem mais colônias, continuam em uma situação de dependência, em virtude das potências imperialistas. Ou seja, foi parcial a independência de países como Angola, Moçambique, Nigéria, Zimbábue.

Ao discutir o vínculo entre racismo e civilização, segundo a visão europeia, Ferro ressalta que as ideias de Charles Darwin exerceram influência no século XIX. O historiador defende que a obra de Karl Marx pode comprovar isso, pois “a luta de classes constitui a versão humana da luta das espécies analisada por Darwin”. No que concerne à colonização, é apontada como outra vertente dessa teoria científica, “com a diferença de que, na sua bondade, o homem branco não destrói as espécies inferiores, mas as educa – a menos que não sejam ‘humanas’, como [...] os aborígenes da Austrália [...]; nesse caso, ele as extermina” (FERRO, 2008, p.40).

O ponto de vista de que os africanos precisariam de educação, a qual deveria ser transmitida por quem detinha o saber – o branco europeu –, já torna evidente que eles foram silenciados. Sem direito a falar por si e de si, os colonizados perderam o referencial de nação. Assim, em seu projeto de nacionalidade, além de assumirem a autoria de textos sobre a sua história, os africanos também têm a literatura como um instrumento de grande eficácia, por meio do qual seus heróis podem ser retratados, a tradição dos griôs pode ser retomada, as Áfricas podem ser focalizadas. Nesse contexto, poetas, romancistas, contistas assumem um papel social de contribuir para a re-construção das identidades desse continente, um espaço essencialmente plural.

3.1 DA HERMENÊUTICA DO ESPAÇO

Como outros brancos nascidos e criados em África, sou um ser de fronteira. [...] Para melhor sublinhar minha condição periférica, eu deveria acrescentar: sou um escritor africano, branco e de língua portuguesa. Porque o idioma estabelece o meu território preferencial de mestiçagem, o lugar de reinvenção de mim. Necessito inscrever na língua do meu lado português a marca da minha individualidade africana.

Mia Couto

Cotidianamente, o termo “espaço” é empregado com acepções diversas, de modo que pode remeter a lugar, a tempo, a opostos como conhecido/desconhecido, presença/ausência, partida/chegada, territorialização/desterritorialização. Logo, “definir [...] *espaço*, por si só, já é uma tarefa árdua. A amplitude e a abstração do tema conduzem inevitavelmente a uma diversidade de direções e possibilidades interpretativas [...]” (BARBIERI, 2009, p. 106-107). Tal amplidão revela que esse vocábulo denota um vínculo com o social, o cultural, com relações de poder e com características identitárias, à medida que há questões espaciais que exercem influência sobre o homem. Nas palavras de Stuart Hall, “todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos” (HALL, 2003, p.71). Nessa ótica, dada a natureza simbólica do texto literário, bem como sua relação com o tempo e o espaço, torna-se indiscutível a sua relevância para o autoconhecimento e um projeto de nacionalidade, que pressupõe um sentimento de pertença.

No caso da produção literária do moçambicano Mia Couto, por exemplo, é perceptível seu caráter utópico, tendo em vista a etimologia do vocábulo “utopia” como designação de um lugar ideal ou de um não lugar. Couto denuncia uma realidade pungente, porque advinda de guerras, e suscita o sonho com espaços diferentes dos que são focalizados em suas narrativas. Como africano e autor de obras cujos originais são em Língua Portuguesa, esse escritor fala de um lugar de fronteira; demarcado, pois, pela mestiçagem, comum a seu continente e aos espaços fronteiriços de modo geral. Conforme Fonseca e Cury,

da margem, criando condições enunciativas para a voz daqueles ‘da margem’ – os africanos, mas também os que na África são marginalizados–,

Mia Couto produz uma escrita expandida que consegue abrigar as falas de outros espaços marginalizados do mundo (FONSECA; CURY, 2008, p. 16).

Pode-se, então, parafraseando Ki-Zerbo (2010, p.XL), em sua colocação acerca da língua, defender a ideia de que, na condição de escritor, Couto faz da literatura sua morada.

Em *A Poética do Espaço*, Gaston Bachelard defende que “a casa é o nosso canto do mundo. Ela é [...] o nosso primeiro universo. É um verdadeiro cosmos” (BACHELARD, 2008, p.24). A essa ideia, ele acrescenta que “sem ela, o homem seria um ser disperso. [...] Antes de ser ‘jogado no mundo’, como o professam as metafísicas apressadas, o homem é colocado no berço da casa” (Ibid, p.26). Esta é espaço de intimidade, de formação do ser, nascedouro da imaginação. Entrar na casa de outrem é ter acesso a espaços privados, portanto, fazê-lo sem consentimento é invasão. Nesse sentido, observando-se o processo de colonização, nota-se que ocorre um assenhramento da intimidade alheia e, em decorrência, esta se modifica.

Seguindo-se esse viés semântico, a imposição de uma língua é também o apagamento de uma intimidade – espaço de entranhas – em prol do surgimento de outra. De modo semelhante, apaga-se uma intimidade quando se desrespeita o principal veículo de comunicação de uma cultura e se determina que outro lhe é superior, a exemplo do que ocorreu com a cultura africana subsaariana, pautada na tradição oral e por isso discriminada pelo colonizador europeu. Conforme Fábio Leite salienta, na África negra, “a escrita é considerada um fator externo à pessoa e por essa razão impacta negativamente os processos de comunicação” (LEITE, 1992, p. 87). Ele ressalta que “o conjunto força vital/palavra é [...] elemento primordial da personalidade e da sociedade, desdobrando-se desde as instâncias mais abstratas até as práticas sociais” (Ibid, p. 87-88). É indiscutível, então, que a imposição da língua e da escrita gerou fortes impactos na identidade dos colonizados.

Assim, na perspectiva de relação entre morada, intimidade, imaginação e literatura, é pertinente afirmar-se que, sobretudo para uma cultura centrada na oralidade, a literatura se constitui um lócus que pode suscitar reflexões acerca da nacionalidade. Por meio dela, espaços podem ser re-conhecidos, re-visitados, sonhados, conquistados. O texto romanesco, por exemplo, possibilita que o narrador consubstancie a singularidade do entrelaçamento entre o griô e o escritor, dando

origem a um novo cânone literário, como o faz Mia Couto, ao fundir oralidade e escrita. Com isso, esse moçambicano evidencia que através da literatura podem ser revistos espaços como o do cânone, o do africano contemporâneo, o da passeidade e o das “brincadeiras”.

No caso da literatura angolana, Rita Chaves destaca que ela está relacionada à história do país, comentário que pode ser ampliado para os outros países africanos colonizados por Portugal. De acordo com a autora, “[...] o processo literário se fez seguindo a linha das lutas para conquistar a independência nos mais diversos níveis” (CHAVES, 2005, p.20). Muitos autores buscaram preencher algumas das lacunas relativas à sua história, utilizando, para isso, o texto literário, significativo recurso para resgatar e conservar memórias, além de contribuir para o reconhecimento do espaço, principalmente na dimensão de território, haja vista a focalização, em diversas narrativas, de relações de poder.

Assim, assumindo a autoria da palavra sobre seu continente, isto é, assumindo o espaço de autor, retratando seus anseios e seus projetos, falando de si e do seu modo, o africano não só desconstrói a imagem caricatural que conceberam sobre ele, como também colabora para o despertar da consciência nacional, o que implica uma re-visita às tradições. Para Rita Chaves, “voltar ao passado se transforma numa experiência de renovação e é a partir dessa estratégia que são lançadas as bases para uma literatura afinada com o projeto de libertação” (CHAVES, 2005, p.49). Nesse contexto, o vocábulo “libertação” representa mais do que um país deixar de ser colônia, significa ele se livrar das correntes colocadas pela política colonizadora e reconhecer-se como nação.

Ao estudar a historiografia dos países africanos de língua oficial portuguesa, Helder Garmes (2010) assinala que a história desses povos pode ser dividida com base no processo colonial. Isto é, durante o período de colonização, os estudos colocavam o português como aquele que propagava o cristianismo e civilizava comunidades africanas. Finda a era colonialista, buscou-se, e vem-se buscando, a produção de uma historiografia menos lusocêntrica, para o que contribuíram as colocações advindas da Escola dos Annales, a qual propunha outra visão da história. Segundo essa nova concepção, a linearidade adotada pela historiografia tradicional era questionável, assim como a utilização de documentos oficiais como fontes privilegiadas para a realização das pesquisas.

As narrativas literárias também se constituem em documentos, à medida que refletem o contexto de sua produção. De acordo com o pensamento de Maria Nazareth Fonseca, “o romance se mantém como a arte capaz de encenar mundos possíveis que, sendo ilusórios, dizem muito daquele que é vivido pelos homens” (FONSECA, 2010, p.78). Em sendo assim, o romance tem a possibilidade de salvaguardar dados da vida concreta do homem, ao contribuir para o não esquecimento de costumes, comportamentos, conjunturas. Nessa perspectiva, afora a abordagem do espaço do texto literário para a cultura angolana e a moçambicana contemporâneas, é mister comentar-se a relevância da focalização do espaço em narrativas.

Começa-se pelo destaque de que a leitura de um romance¹⁵ já denota uma dimensão espacial, à proporção que o narrador conduz o leitor no percurso de saída de um parágrafo e entrada em outro, guiando-o por entre os espaços presentes na narrativa e que a compõem. Nesse trajeto, surgem espaços geográficos, fictícios, atemporais. Nas palavras de Claudia Barbieri,

o espaço na narrativa, muito além de caracterizar os aspectos físico-geográficos [...], cria também uma cartografia simbólica, em que se cruzam o imaginário, a história, a subjetividade e a interpretação. A construção espacial da narrativa deixa de ser passiva – enquanto um elemento necessário apenas à contextualização e pano de fundo para os acontecimentos – e passa a ser um agente ativo: o espaço, o lugar como um articulador da história (BARBIERI, 2009, p. 105).

Sob essa ótica, o espaço, indubitavelmente, expande as possibilidades de leitura do texto literário.

Segundo registra Henri Bergson, um dos argumentos com os quais Aristóteles estabelece a existência do lugar é o de que

de todas as coisas, quaisquer que sejam, dizemos que estão algures. Embora, pelo uso, conheçamos muitos gêneros de movimento ou mutação, verdadeira e propriamente chamamos movimento o que diz respeito ao lugar (*apud* BERGSON, 2013, p.15).

Ainda que lugar não seja sinônimo de espaço, os dois vocábulos mantêm entre si um vínculo semântico, de modo que o espaço também pressupõe a existência de movimento e, por conseguinte, uma relação intrínseca com o fluir temporal. Assim,

¹⁵ Nesse contexto, a opção por focalizar o romance se justifica por se tratar do gênero textual das obras que são objetos de análise neste trabalho.

no caso do romance, por exemplo, o espaço está atrelado à ação, ao tempo, aos personagens, à perspectiva narrativa.

Sobre essa relação, Osman Lins ressaltou que “não só espaço e tempo [...] são indissociáveis. A narrativa é um objeto compacto e inextricável, todos os seus fios se enlaçam entre si e cada um reflete inúmeros outros” (LINS, 1976, p. 63). Com esse entrelaçamento, obtém-se a verossimilhança, e o texto ficcional se aproxima do mundo real, inclusive nos casos em que o fantástico é explorado. Em alguns romances, o imbricamento extrapola o âmbito dos elementos da narrativa e chega à fusão entre a ficção e a passeidade, como ocorre em muitas obras africanas, a exemplo dos textos do angolano José Luandino Vieira. Em comentário acerca da produção desse autor, Benjamin Abdala Junior declara que ele inventa uma estória “profundamente histórica, verdadeira – ‘verdadeira, mesmo que os casos nunca tenham passado’” (ABDALA JUNIOR, 2007, p. 29).

No estudo intitulado *Luanda, cidade e literatura*, Tania Macêdo afirma fazer um esforço e diz que este

concentra-se em procurar encontrar por detrás das imagens que se mostram aquelas que se ocultam e tentar captar uma ‘leitura do intervalo’ [...], ou seja, apreender a tensão criada entre a formalização estética e a história de um lado, e os valores sociais veiculados na obra literária, por outro. Nesse itinerário, buscamos, pois, pensar a literatura como uma possibilidade de leitura do urbano [...] (MACÊDO, 2008, p. 20).

No percurso realizado, a autora almeja “ler” a cidade de Luanda a partir de textos literários que a têm como cenário onde se passam as ações focalizadas. Dessa forma, nas narrativas que servem como objetos de pesquisa para Macêdo, pode-se conhecer a capital angolana não só como paisagem geográfica, mas também como espaço humano que se modifica através do tempo. De acordo com o que Osman Lins defende, ao estudar um romance, o observador se vê “ante um espaço ou um tempo inventados, ficcionais, reflexos criados do mundo e que não raro subvertem – ou enriquecem, ou fazem explodir – nossa visão das coisas” (LINS, 1976, p. 64).

Para um estudo dessa natureza, torna-se necessário analisar o espaço sob diversos âmbitos, como o faz Lins, em sua tese de doutorado. Ele chama atenção para a atmosfera, a qual está vinculada à ideia de espaço, mas não se confunde com este. Como declara o autor, ela

consiste em algo que envolve ou penetra de maneira sutil as personagens, mas não decorre necessariamente do espaço, embora surja com frequência como emanção deste elemento, havendo mesmo casos em que o espaço justifica-se exatamente pela atmosfera que provoca (LINS, 1976, p. 76).

Nesse sentido, romances como *Predadores*, de Pepetela (2008b), atestam o caráter abstrato advindo do espaço, dada a atmosfera de desencanto que perpassa a narrativa. O texto retrata a sociedade angolana da atualidade, que seguiu um caminho adverso ao que foi almejado pelos guerrilheiros os quais, a exemplo do autor, lutaram por uma sociedade livre e sem predadores.

Afora a atmosfera, Lins também evidencia, entre outros aspectos, a relevância do foco narrativo para a abordagem do espaço no texto literário. Conforme consta em sua pesquisa, tanto narrador quanto personagens são importantes agentes para a espacialidade, inclusive porque há textos em que “o espaço [...] não constitui simplesmente uma moldura para as personagens e os acontecimentos” (LINS, 1976, p.128). No caso de *Terra Sonâmbula*, de Mia Couto, a terra ultrapassa a função de cenário por onde circulam Muidinga e Tuahir, por exemplo, e ganha a dimensão de personagem, que age e reage em relação ao desrespeito do homem para com ela. Nesse romance, assim como em outros textos africanos, a terra se constitui um espaço de memória, no qual ainda são visíveis registros de guerras e da passagem do colonizador.

Em sua pesquisa sobre Luanda e literatura, Tania Macêdo afirma que

não há como deixar de pensar que grande parte da história da capital angolana foi alheia a seu povo, na medida em que as marcas do período colonial ainda hoje presentes em suas ruas e edifícios apontam para a história do colonizador, de sua ocupação e exploração no território angolano e, portanto, da ‘condição colonial’ (MACÊDO, 2008, p. 12).

Não é à toa, portanto, que narrativas como *A Geração da Utopia* focalizam o espaço em uma perspectiva que extrapola a dimensão geográfica. Pepetela retrata as relações humanas, de modo que o espaço não é apenas visto, ele diz de si, exala cheiros, o que, em conjunto, não permite ao angolano esquecer sua história.

Segundo afirma Borges Filho, o homem “se relaciona com o espaço circundante através de seus sentidos. Cada um deles estabelece uma relação de distância/proximidade com o espaço. [...] efeitos de sentido importantes são

manifestados nessa relação sensorialidade-espço” (BORGES FILHO, 2009, p. 169). Sendo assim, a literatura, considerando-se seu vínculo com o sensorial e os elementos da narrativa, possibilita a percepção de como o escritor se relaciona com o espaço no qual está inserido, o que acaba por refletir o contexto de que ele faz parte. O texto literário se constitui, pois, um documento que também contribui para a leitura do espaço circundante do autor.

Em seus estudos sobre espaço e história, Mauricio de Almeida Abreu declara que “a memória individual pode contribuir [...] para a recuperação da memória das cidades”. Ele assegura que “a importância desse resgate para a identidade de um lugar é inquestionável” (ABREU, 2014, p. 35). Por essa ótica, os romances denominados históricos adquirem uma relevância ímpar, haja vista o registro de fatos reais, ainda que permeados pela ficção. Por meio de textos dessa natureza, pode-se conhecer características de um espaço específico, além de perceber as relações sociais que nele são estabelecidas. Ou seja, um romance, sobretudo o histórico, possibilita o re-conhecimento de paisagens, hábitos, costumes, relações sociais. Configura-se, dessa forma, como um instrumento mnemônico.

Segundo Abreu, “coexistem [...] numa cidade, em qualquer momento do tempo, inúmeras memórias coletivas. Ao eternizarem-se em registros permanentes, essas memórias urbanas não perdem [...] sua vinculação ao grupo ou classe que as produziu” (ABREU, 2014, p. 39). Com base nessa colocação, verifica-se que a abordagem do espaço na literatura e na arte, de um modo geral – registros permanentes – sinaliza concomitantemente traços da memória individual e da coletiva, à proporção que revela tanto aspectos físicos quanto a relação do artista com o espaço que o cerca.

Milton Santos (1994) ressalta que a instantaneidade das comunicações vem contribuindo para a homogeneização do espaço global. Entretanto, esse imediatismo também estimula que cada lugar busque se diferenciar dos demais, percebendo e revelando sua singularidade. Essa busca indica um investimento em um projeto de nacionalidade, para o qual, conforme mencionado, a arte literária tem uma indiscutível relevância. O romance, ao focalizar espaços, abre espaço para a difusão de memórias, e o faz de modo a indicar de onde se fala. Nesse gênero textual, o elo com o espaço é múltiplo, visto que este se configura como elemento inerente à

construção do texto, como articulador da história, como representação urbana, em uma dimensão social, econômica, ideológica, histórica.

Compreendem-se, então, as diferentes óticas segundo as quais o espaço vem sendo analisado na Teoria Literária. Ao efetuar uma pesquisa acerca dessa temática, Luiz Alberto Brandão adota uma abordagem diacrônica e mostra que diversos autores reconhecem no espaço um elemento fulcral para o texto literário. De acordo com ele, esses estudiosos elegem seus prismas. Por exemplo, “para Henri Lefebvre, o espaço é concebido como produção social; para Roland Barthes, como sistema de linguagem; para Michel Foucault, segundo a diferença em relação aos espaços instituídos” (BRANDÃO, 2013, p. 78). Cada uma das perspectivas expostas por Brandão contribui, de alguma forma, para uma leitura crítica da narrativa literária. No dizer desse autor, “discutir o espaço na literatura é expor a presença, no plano textual, do elemento extratextual” (Ibid, p.160). Nesse viés semântico, defende-se a pertinência de um estudo de romances a partir do qual sejam observados, no âmbito da textualidade, elementos extratextuais, não apenas na perspectiva de percepção do empírico, e sim do registro desses elementos em prol da re-construção da identidade e da reterritorialização.

3.2 ANGOLA: DA INDISSOCIABILIDADE ENTRE ESPAÇO E HISTÓRIA

Os velhos mitos renasciam com a aproximação do ano 2000. Medos. Esperanças. Arritmias. Fim do Mundo, Julgamento Final? Bem procurávamos nos afastar desses temores, pensando isso são mitos da Europa, lendas criadas a partir dos semitas e do Novo Testamento, que temos nós, bantos, a ver com isso, os nossos mitos são outros, de nascimento e formação, não de mortes e catástrofes escritas em livros antigos. Mas o Mundo deixara de ser o somatório de mundos fechados, era um só, cada vez mais mestiço.

Pepetela

Situada na costa ocidental da África, a República de Angola é composta por dezoito províncias, as quais, em ordem alfabética, são: Bengo, Benguela, Bié, Cabinda, Cunene, Huambo, Huíla, Kuando-Kubango, Kwanza-Norte, Kwanza-Sul, Luanda, Lunda-Norte, Lunda-Sul, Malanje, Moxico, Namibe, Uíge e Zaire. Além do Português, idioma oficial, existem diversas línguas no país, dentre as quais destacam-se, segundo consta no *Portal Oficial do Governo de Angola*, o Kikongo, o Kimbundo, o Tchokwe, o Umbundo, o Mbunda, o Kwanyama, o Nhaneca, o Fiote e o Nganguela, por serem as mais faladas. Quanto a aspectos climáticos, Angola tem duas estações, a das chuvas, que ocorre no início de outubro e chega ao final de abril ou início de maio, e a do cacimbo, cuja duração vai de maio a setembro. O nome cacimbo corresponde a um nevoeiro matinal, que se dá nos meses secos.

Conforme é destacado por Douglas Wheeler e René Pélissier, “compreender as regiões de Angola pode ajudar a elucidar os desenvolvimentos históricos do território” (WHEELER; PÉLISSIER, 2009, p.27). Isso porque a história não acontece de modo independente de outras dimensões que abrangem o homem, a exemplo da identidade geográfica do espaço no qual ele está inserido. No caso de Angola, as dificuldades físicas, por um lado, prejudicaram a vida da população local; por outro, contribuíram para as ações militares africanas. O clima foi um elemento de grande importância na luta contra os europeus, sobretudo no período das chuvas, época mais insalubre, dada a propagação de doenças como a do sono e a malária. No país, “como noutros sítios, as estações influenciaram o curso da guerra e da paz”

(Ibid, p.30). O ataque de 1961¹⁶ ocorreu em março, mês chuvoso; um óbice, portanto, para os portugueses, os quais, no período do cacimbo, avançavam mais facilmente para o interior do território angolano.

Além do clima, outros fatores geográficos dificultam a vida humana em Angola, como a diversidade do relevo e da vegetação. Mais de 40% do território é revestido por floresta, e ainda há as savanas e as estepes, afora a zona desértica do Namibe. De acordo com Wheeler e Pélissier, “face à natureza do território, não é surpreendente que [...] seja um país de povoamento esparso” (Ibid, p.31), com um índice de habitantes por quilômetro quadrado abaixo da densidade da população média do continente. Como consta no *Relatório do Estado Geral do Ambiente em Angola*, datado de 2006¹⁷, há uma enorme disparidade na distribuição geográfica da população. “O vasto território angolano apresenta uma ocupação bastante desigual, com uma densidade que varia entre 0,6 hab/km² na província do Kuando Kubango e mais de 1 000 hab/km², na província de Luanda, acima da sua capacidade de carga” (ANGOLA, Cap. 2, p.2). O Instituto Nacional de Estatística informa que, em 2014, a densidade demográfica no país era de 20,6 pessoas por quilômetro quadrado. Em Luanda, esse número subia para 368,9, revelando a manutenção da disparidade¹⁸.

Considerando-se, então, que a área total de Angola é de 1 246 700 quilômetros quadrados¹⁹, com características geográficas diversas, vários grupos etnolinguísticos e concentração de habitantes principalmente em determinadas áreas, compreende-se a pluralidade social que já era inerente ao país antes da chegada dos europeus. Se, por um lado, esses fatores dificultaram o processo de colonização lusa; por outro, contribuíram para a apropriação do território por parte dos portugueses, tendo em vista os obstáculos de comunicação entre os próprios angolanos, seja pelos vários dialetos falados, seja por visões de mundo diferentes, ou ainda por dificuldades de acesso a determinadas regiões. Em consequência do apossamento do espaço físico, o colonizador se apoderou de outros espaços do africano.

Acerca da educação, por exemplo, Elikia M'Bokolo (2011) expõe que a política colonizadora tinha como objetivo principal a manutenção e o

¹⁶ O ataque de 1961 será abordado mais adiante, no item “Do espaço-colônia ao espaço independente”.

¹⁷ Conforme divulgado na imprensa angolana, o Ministério do Ambiente desejava publicar o segundo *Relatório do Estado Geral do Ambiente em Angola* no final de 2012. Se o documento foi, de fato, concluído, não se encontra disponível *online*.

¹⁸ Ressalta-se que o censo de 2014 foi o primeiro, desde a independência do país, em 1975.

¹⁹ Informação advinda do Instituto Nacional de Estatística (INE), de Angola.

desenvolvimento do sistema colonial, uma vez que a perspectiva adotada era a de que a cultura ocidental era superior e, por isso, se consagrava como o meio para se chegar à civilização. Nesse contexto, o africano “civilizado” assegurava a preservação da economia, ao realizar trabalhos manuais ou assumir função de auxiliar. Ou seja, “os europeus temiam [...] que o ensino se tornasse um instrumento perverso, que permitisse aos negros elevar-se na hierarquia social e eventualmente tornar-se causa de uma contestação da [...] dominação branca” (M’BOKOLO, 2011, p.512). Nas palavras do ministro das colônias de 1913,

o ensino deve ser antes de tudo profissional. [...] A vaidade é um dos defeitos dominantes do caráter do negro. Logo que possui um verniz de civilização, julga-se rapidamente igual ao europeu [...]. Assim sendo, é preciso que o programa das escolas primárias consagre desde o início o maior tempo possível aos trabalhos manuais e profissionais, reduzindo na mesma proporção o ensino literário (*apud* M’BOKOLO, 2011, p.512).

No que concerne aos estudos universitários em Angola, Ermelinda Liberato indica que, até o início da década de 1960, não havia instituição de ensino superior no país, de modo que os que desejavam chegar a esse nível educacional precisavam se deslocar para Portugal. Esse foi o caso de Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos – Pepetela –, que viveu na Casa dos Estudantes do Império, em Lisboa, entre 1959 e 1962. Por lá, também passou Agostinho Neto, entre outros africanos renomados na luta em defesa da africanidade. Na verdade, poucos angolanos tinham condições de ir estudar na Metrópole, pois eram grandes os gastos com a viagem e a permanência em terras lusitanas. Em virtude disso, de acordo com Liberato, muitos colonos e a elite assimilada passaram a solicitar que fosse criada em Angola uma instituição de educação superior, pedido que não foi acatado por Portugal.

O Governador-Geral Venâncio Deslandes, no entanto, levando em consideração as reivindicações da população, apresentou ao ministro do Ultramar um projeto para o início do ensino superior no país, na ocasião, denominado como Escola Superior Politécnica de Angola. Mais uma vez, porém, o desejo do povo foi ignorado, visto que à Metrópole cabia a decisão de efetivar o projeto ou abafá-lo. Em uma atitude de desobediência, Deslandes, em abril de 1962,

convocou uma sessão extraordinária do Conselho Legislativo de Angola, que aprovou o projeto de diploma legislativo nº 3.235, o qual instituía os centros de estudos universitários [...]. Para o efeito foram criados cinco desses centros distribuídos por Luanda (arte e medicina), Lubango (educação) e Huambo (agronomia e veterinária) [...]

A 23 de julho de 1962, o ministério do Ultramar, pelo decreto n. 44.472, anulou o diploma legislativo n. 3.235, [...] declarando a criação dos centros de estudos universitários inconstitucional (LIBERATO, 2014, p.1012).

O cancelamento do diploma legislativo e das Portarias que criaram os centros universitários desencadeou, da parte dos colonos, o pensamento de que a independência de Angola deveria ocorrer. Com receio das proporções que poderiam advir desse cenário, o ministro do Ultramar conseguiu que Portugal aprovasse a criação de universidades na colônia. Em agosto do mesmo ano, foram criados os Estudos Gerais Universitários de Angola e Moçambique, vinculados à Universidade Portuguesa, para ministrar cursos dos quais se tinha carência de qualificação. As atividades dessas instituições tiveram início em 1963. Nesse ano, “estas faculdades eram frequentadas por 314 alunos, e em 1966 já havia cerca de 600, sendo a grande maioria branca” (*apud* LIBERATO, 2014, p. 1013). A designação de Universidade de Luanda veio em 1968, através do Decreto-Lei n. 48.790, de 11 de dezembro, oriundo do Governo Central em Lisboa. Sem dúvida, essa conquista foi um passo de grande relevância para a futura independência de Angola.

3.2.1 Do Espaço-Colônia ao Espaço Independente

É na capacidade de perder e mesmo assim lutar
que está a grandeza.

Pepetela

Os primeiros contatos dos portugueses com os africanos foram em prol do comércio. No caso de Angola, é indiscutível que a atração dos lusitanos não se devia apenas à tríade “Deus, Ouro e Glória”. Devia-se também ao envolvimento de Portugal na política territorial africana e de este envolvimento ter impelido os portugueses para lá. De acordo com alguns registros históricos, os africanos não

foram subjugados facilmente²⁰, mesmo não dispondo da tecnologia militar e naval dos europeus e ainda tendo que enfrentar a militância da Igreja Católica. Isso levou os portugueses a buscarem alianças com negros, tanto para realizarem guerras, quanto para comercializarem escravos.

Conforme Wheeler e Pélissier (2009), em Angola, desde o princípio, a colonização europeia enfrentou muitos problemas. Para justificar essa conclusão, são apontadas, principalmente, quatro justificativas: “a elevada mortalidade por doenças tropicais; a hostilidade africana; o clima árido na costa de Luanda, tornando-a imprópria para a agricultura; a prevalência do comércio de escravos sobre todas as atividades” (Ibid, p. 69). Devido a essas razões, o número de portugueses morando em Angola, durante os cem primeiros anos de ocupação europeia, em geral, não ultrapassava mil pessoas. Inclusive, muitos foram os que morreram em terras angolanas, sobretudo em virtude de doenças.

As primeiras décadas do século XVII foram de muitas dificuldades para os lusitanos, os quais, além da resistência e da constante ameaça africana, enfrentaram outros europeus. Os holandeses se apossaram de Luanda e permaneceram lá de 1641 até 1648²¹. Quando Portugal a recuperou, deu início a um processo de reconquista do espaço, enfrentando as dificuldades advindas do período em que a Holanda não cobrou impostos dos africanos e os estimulou a expulsar os portugueses. As guerras angolanas que se sucederam se constituem em uma parte sangrenta da história. Logo após a retomada de Luanda, a providência lusa foi de eliminar os reinos africanos vizinhos e retomar a comercialização de escravos negros.

Esse comércio foi intensificado de um modo que “Angola tornou-se uma grande ‘Mãe Negra’” (Ibid, p.73). Estima-se que, em média, quatro milhões de angolanos tenham sido vendidos como escravos para outros lugares, realidade que não ocorreria, provavelmente, se não houvesse africanos aliados aos portugueses. Acrescente-se a esse número de pessoas que, além de todo o sofrimento advindo da escravização, estavam sendo desterritorializadas, aquelas que foram exiladas, porque receberam o estigma de rebeldes. Nesse contexto, tornou-se comum a prática de deportar africanos – independentemente de estes serem chefes,

²⁰ Uma prova da resistência é o exército de arqueiros, cujos componentes eram mulheres negras, as quais realizavam o trabalho com muita eficácia.

²¹ Conforme registros de Wheeler e Pélissier, em *História de Angola*, Lisboa: Tinta da China Edições, 2009.

“civilizados” ou líderes – para outras colônias portuguesas, na América, na Ásia e na própria África.

Elikia M’Bokolo salienta que, tradicionalmente, o período entre as conquistas europeias e a Segunda Guerra Mundial é considerado o auge do domínio da África por parte dos estrangeiros. Muitas são as denominações para esse ciclo, a exemplo de

‘a era colonial’ (Jean-Suret Canale), ‘a idade de ouro dos estrangeiros’ (Joseph Ki-Zerbo), ‘a consolidação da dominação colonial’ (Adu A. Boahen), ‘a África dominada pela Europa’ (André Salifou), ‘o império do silêncio’ (Pierre Daye, a propósito do Congo Belga) (M’BOKOLO, 2011, p. 427).

A Segunda Guerra fragilizou a hegemonia europeia, pondo em dúvida, inclusive, a força desse continente sobre a África. Concomitantemente, fez acender nos africanos a esperança de se desvencilharem do domínio estrangeiro e recuperarem os inúmeros espaços usurpados, passando a traçar as táticas necessárias para esse fim.

M’Bokolo aponta que há historiadores que não concordam com essa visão, como o nigeriano J. F. Ade Ajayi, segundo o qual o período entre a Primeira e a Segunda Guerras se constitui “um episódio” na história de África. Outros ressaltam que, nos anos 1914 e 1915, os colonizadores precisaram pedir ajuda a nativos para empreenderem confrontos com os próprios europeus. Ações dessa natureza eram executadas em prol da posse efetiva do continente africano, porém, ao mesmo tempo, despertaram “entre os colonizados processos sociais, ideológicos e culturais fundamentalmente em contradição com a colonização” (M’BOKOLO, 2011, p.428).

Durante a Primeira Guerra, marco histórico voltado, sobretudo, ainda que não exclusivamente, para Estados da Europa, a África foi acometida, por ter sido obrigada tanto a ser “hospitaleira”, ao sediar combates, quanto a disponibilizar materiais e homens para os confrontos. Nas palavras de M’Bokolo, para os africanos,

a Primeira Guerra Mundial marca uma virada brutal: a ‘pacificação’ não estava totalmente consumada e já o continente se via mergulhado numa luta sangrenta, na qual, ainda por cima, a clivagem já não era – como nos primeiros tempos da colonização – a que opunha colonizadores a colonizados, brancos a negros, mas colonizadores a colonizadores, brancos a brancos (Ibid, p. 428).

No caso de Angola, pode-se dizer que o contato do colonizador teve início e fim com guerra; com a violência permeando, portanto, a história desse país. Segundo registros históricos²², até 1575 as relações foram tranquilas entre os portugueses e os autóctones. A partir de 1579, Portugal adotou uma campanha militar como política de avanço nas entranhas das terras angolanas, o que acabou gerando uma sequência de guerras. Desse ano até 1921, os embates foram constantes, de maneira que se tornaram a regra, ao passo que os curtos períodos sem conflitos foram a exceção. Os pouquíssimos anos de paz só viriam no século XVIII. Após, chegariam mais alguns anos, no início do século XIX, e depois, o período de 1921-1961.

Considerando-se esse cenário de violência e traumas, compreende-se que uma crise moral tenha se abatido sobre o país. Guerras constantes lesionam a terra e as pessoas, travam o crescimento, inibem a propagação de movimentos sociais. Por um lado, fragilizam a identificação com o espaço, à medida que as marcas deixadas por batalhas mitigam a concepção de nação. Como consequência, acentuam-se os conflitos raciais, aumenta a desconfiança e a população local se torna mais suscetível à ideia de que o europeu é superior. Por outro lado, os combates despertam em alguns o ímpeto de lutarem para modificar sua realidade pungente, recuperarem o que é seu por direito e obterem uma sociedade mais justa.

Angola passou a ser vista por muitos colonizadores como local de despejo e de oportunidade social para os degredados e camponeses de Portugal, e essa concepção confrontava com a necessidade que os africanos tinham de encontrar suas próprias soluções sociais. Com isso, a realidade local tornava-se, inevitavelmente, reflexo do subdesenvolvimento dos portugueses que, em geral, se estabeleciam em Luanda e de uma economia cujo destaque era a comercialização de escravos. Frente a esse cenário, o avanço social parecia remoto, e Angola tornou-se conhecida como um lugar de exílio e uma terra onde reinava a escravocracia.

Essa denominação também impacta negativamente a imagem do país, pois um espaço de exílio, em geral, não é desejado, tampouco é um local que suscite o sentimento de pertença. Não é aleatória a tendência de um indivíduo afirmar que *está* em exílio, ao invés de dizer que é exilado, haja vista o fato de o verbo “ser”

²² Dados fornecidos por Wheeler e Pélissier; op. cit.

denotar essência, estado permanente, ao passo que “estar” expressa mudança de estado ou transitoriedade. Isto é, não é inerente a um espaço ser de exílio. Ele se torna. Ou o tornam assim, lugar de passagem. Frente a esse cenário, os laços com a terra são amainados e as identificações entre os nativos tendem a ser evitadas. Em decorrência, tem-se um cenário favorável à estagnação social.

Compreende-se, então, por que a abolição da escravatura, embora ocorrida paulatinamente, tenha ocasionado fortes impactos em Angola. O mercado de escravos era a principal fonte da economia local e perdurou por uma média de dois séculos e meio. Afora isso, por questões principalmente de ordem geográfica, o povo não dispunha de uma agricultura bem sucedida, tampouco de indústrias que pudessem suprir o prejuízo advindo do fim da venda de cativos. “Parecia que Angola, o filho atormentado de uma mãe negra e de um pai branco, poderia não sobreviver ao novo século” (WHEELER; PÉLISSIER, 2009, p. 88). Com isso, as consequências negativas foram experimentadas também pela Metrópole, uma vez que o declínio de qualquer uma de suas colônias representava o seu próprio abatimento.

Em 1882, um jornal publicado em Luanda trouxe o seguinte questionamento:

O que é que Angola ganhou com o domínio português? Uma escravatura sinistra, desprezo e a mais completa ignorância! E até o próprio governo fez tudo o que pôde para humilhar e aviltar os filhos desta terra que possuem as qualificações necessárias ao desenvolvimento... Que civilizador, e quão português! (Ibid, p.135)

É notável que o autor desse texto fere o pensamento de que o colonizador havia “salvado os angolanos da ignorância”, ao lhes “possibilitar o acesso à cultura e a saída de um mundo bárbaro”. A ironia fica patente nos dois enunciados exclamativos. A utilização desse tropo em um texto de caráter público só foi possível porque, nesse período, a imprensa na colônia e na Metrópole vivenciava uma fase de certa liberdade, o que favorecia a utilização do jornal como um veículo para estimular mudanças. Essa realidade, entretanto, se modificou.

Na década de 1920, textos dessa natureza sofreram fortes reações de ordem oficial. “O caos e a anarquia política paralisaram o estado. Mas as vozes críticas naturais de Angola, publicamente expostas e à vista de todos, não foram esquecidas” (Ibid, p.136). Essas vozes eram de assimilados que expunham sua

visão acerca da presença portuguesa em diversos espaços angolanos, não só na terra. Eles, ao se fazerem ouvir, utilizavam a perspectiva de quem conhecia o que era a administração europeia, isto é, falavam do que experienciavam, e não do que ouviam dizer. Verifica-se, pois, que o poder exercido por Portugal sobre Angola não passou incólume. Afora as ameaças de outros países europeus, houve os conflitos internos.

As comunidades tribais e as elites angolanas também se opuseram à Metrópole. Os pontos de vista apresentados por esses grupos africanos eram diversos, como diversa é Angola. Por isso, os embates eram não só de natureza econômica, mas também quanto à educação e às relações sociais, entre outros âmbitos. Os protagonistas de cada grupo se questionavam acerca de quem deveria comandar o país, a quem caberia efetuar os encaminhamentos: a Portugal, aos colonos brancos residentes no território angolano, aos assimilados ou aos indígenas negros? Esse cenário, por si só, revelava a fragmentação da política angolana, o que enfraquecia a força da coletividade local.

Em decorrência, as rebeliões não foram suficientes para Angola se livrar do domínio português. Nesse contexto, tornou-se necessário sedimentar o nacionalismo. Assim, a adoção de uma perspectiva nacional em relação ao território angolano foi atrelada à superação das diferenças étnicas e culturais entre os grupos autóctones, as quais, durante muito tempo, se sobreponham à coletividade. Assim, apenas quando tais diferenças deixaram de ser postas em voga foi que despontou a identificação com Angola como um todo. O nacionalismo foi estimulado pela imprensa, que para a população dos nativos representava um veículo de expressão das insatisfações e de protesto, além de um meio para passar o tempo.

Percebe-se, com isso, que o jornal começava a ganhar espaço entre os angolanos e a ser utilizado como um instrumento político. De modo semelhante aconteceu com a literatura. A primeira tipografia do país estreou, em 1842, com a produção de *Aurora*, uma revista literária, a qual, ainda que não tenha perdurado, teve sua contribuição para a população.

Para os colonos com alguma instrução que se encontravam privados do acesso à cultura, para os assimilados impacientes, para os aprendizes africanos ignorantes mas espertos, a imprensa era uma dádiva, um fórum de discussão, um instrumento sagrado, um local de protesto (WHEELER; PÉLISSIER, 2009, p. 146).

O registro escrito marcou, portanto, o nacionalismo em Angola. Na verdade, ainda permanece marcando, conforme atestam diversas obras literárias que vêm sendo produzidas.

A Proclamação da República em Portugal, em 1910, e a Constituição de 1911 contribuíram para o aumento da liberdade da imprensa, tanto na Metrópole quanto nas Províncias. Além disso, favoreceram uma organização social, por meio da criação de grupos, a exemplo de clubes republicanos secretos e de partidos políticos e sindicatos primordialmente europeus, em Luanda. Inclusive, alguns desses partidos tinham seu próprio jornal, o que impulsionou a sedimentação da força social da palavra escrita no lócus africano. Nesse período, em Lisboa, formaram-se também associações de assimilados, os quais eram oriundos das diversas colônias portuguesas. Para os angolanos, a República era o prenúncio das conquistas. Contudo, ela foi breve e não trouxe uma política indígena efetiva.

Em 1933, Portugal aprovou outra Constituição, dando início a uma Segunda República, ou, conforme António de Oliveira Salazar, ao Estado Novo. Na visão de Fernando Rosas, esse regime político “exigiu e criou um aparelho de inculcação ideológica autoritária, estatista, mergulhado no quotidiano das pessoas (ao nível das famílias, da escola, do trabalho, dos lazeres), com o propósito de criar esse particular ‘homem novo’ do salazarismo” (ROSAS, 2001, p.1031). Para tal, buscou-se a integração dos lusitanos, com o objetivo de alcançar a unicidade tanto ideológica quanto política, que estava sob a égide dos aparelhos do Estado. Nesse contexto, defendia-se a ideia de que seria necessário recuperar o espírito genuíno do português.

Ainda de acordo com Rosas (2001), o discurso do Estado Novo em Portugal estava pautado em sete mitos fundadores. O primeiro era o mito palingenético, que defendia a volta às origens, à Renascença, e a conseqüente rejeição ao perfil considerado como o da decadência nacional. O segundo era o do novo nacionalismo, cujo propósito era de retomada da história da Pátria, em uma perspectiva mítica, e cujo slogan era “Tudo pela Nação, nada contra a Nação”. O terceiro era o mito imperial, que tinha a vocação de colonizar e a de evangelizar. Assim, dever-se-ia valorizar e retomar o espírito heroico dos nautas, dos cavaleiros medievais e dos santos.

Quanto ao quarto mito, era o da ruralidade, dada a tendência do país para esse universo. Segundo tal visão, da terra vinham as riquezas e as virtudes, logo, a industrialização tornava-se abnegada. Na mesma linha de raciocínio, o quinto mito – da pobreza honrada – apregoava uma vida simples e sem ambições, à qual a felicidade estava vinculada. O sexto mito era o da ordem corporativa, como se tudo ocorresse segundo a ordem natural das coisas. A mensagem preconizada era a de que havia um lugar para cada um e cada um estava no lugar que lhe cabia. O sétimo mito era o da essência católica da identidade nacional, que defendia a concepção de que o catolicismo era inerente ao português, pois fazia parte de sua essência. Era, dessa forma, um importante traço da identidade lusa.

Como os mitos subjacentes à ideologia do Estado Novo tornam evidente, nesse Regime, não havia espaço para diálogo. Em um discurso realizado em Braga, António Salazar evidencia sua intolerância e faz afirmações desta natureza: “Não discutimos Deus e a virtude, não discutimos a Pátria e a sua História, não discutimos a Autoridade e o seu prestígio, a Família e a sua moral, o trabalho e o seu dever” (*apud* ROSAS, 2001, p. 1036). Com colocações como essas, Salazar demonstra sua postura dogmática. Para ele, a unilateralidade era inquestionável, pois quaisquer que fossem as outras perspectivas estariam equivocadas, uma vez que era apenas um o caminho da verdade, da redenção e da harmonia social: aquele apontado por ele. Essa proposta de “moldagem” do homem do Estado Novo perdurou de 1933 a 1974.

Durante esse período, em que o líder do novo Regime afirmava não reconhecer liberdade contra a Nação, contra o bem comum, contra a família e contra a moral²³, houve muitas reações antagônicas ao Salazarismo. Uma delas foi a de 1961. Esse ano

foi de ajuste de contas em Angola, o ponto central da história da luta anticolonial angolana. Despertaria os portugueses da sua letargia e dos seus sonhos, acordaria as esperanças não concretizadas dos africanos e daria a conhecer os horrores da guerra e da repressão a todo um grupo racial, os baçongo, e a uma grande parte dos seus vizinhos, os quimbundo, bem como a outros quadros assimilados. Para os portugueses, marcou o final da tranquilidade colonial; para os africanos, o início de uma provação. Para todos, foi o ano do terror (WHEELER; PÉLISSIER, 2009, p.249).

²³ Segundo consta em ROSAS, Fernando. O salazarismo e o homem novo: ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo. In *Análise Social*, vol. XXXV, 2001 (nº 157), p. 1037.

Indubitavelmente, as marcas advindas do dia 15 de março de 1961 não fazem parte da história de Angola, apenas; elas estão na memória coletiva dos portugueses, dos angolanos e de muitos outros africanos, visto que essa data deu início às operações militares nos países colonizados por Portugal.

Com relação a essa rebelião, o que pegou os lusitanos de surpresa foi a rapidez e o ímpeto na realização do massacre efetuado, e não a insurreição em si. Isso pode ser percebido pelo fato de os colonos já estarem adquirindo material bélico desde 1959, quando importaram 156 toneladas de armas e munições. Acredita-se que, dado o pequeno número de pessoas do lado português – 15 a 20 mil, entre brancos, mestiços e africanos –, em 1961, Angola não se tornou independente porque apenas a minoria de sua população tinha a coragem de expor seus sentimentos e adotar postura de oposição a Portugal. Provavelmente, a inércia de muitos angolanos se devia, sobretudo, ao medo e à apatia frente à situação. Antecedendo essa afamada rebelião, ocorreu a revolta da Baixa de Cassange, uma reação à obrigatoriedade do cultivo de algodão por parte da população local, visto que, em algumas áreas, não era permitida a cultura de outros produtos, inclusive de gêneros alimentícios.

De acordo com o MPLA²⁴ – Movimento Popular de Libertação de Angola –, a revolução nacional teve início em fevereiro de 1961, período em que a polícia atuou ativamente em Luanda. Nesse contexto, a Polícia Internacional e de Defesa do Estado – a temida PIDE – prendeu muitos angolanos e os obrigou a falar. Alguns membros do Movimento que estavam em liberdade desapareceram, ao passo que outros foram detidos na prisão de São Paulo, na Casa de Reclusão Militar ou em quaisquer centros de detenção preparados pela Metrópole. Segundo registros históricos, alguns grupos de africanos, na madrugada de 4 fevereiro, investiram contra a prisão, a Casa de Reclusão, os barracões dos policiais e a estação de rádio. Para o “envio” da resposta, formou-se, em Luanda, uma milícia branca.

Em 5 de fevereiro do mesmo ano,

no funeral oficial de sete polícias e soldados, na presença do governador-geral [...], no cemitério de Luanda, houve um massacre de africanos (espectadores inofensivos, segundo os nacionalistas; terroristas armados, de acordo com os portugueses); segundo se disse, isto degenerou numa

²⁴ Esse movimento foi criado na década de 1950, a partir da fusão de vários pequenos grupos anticoloniais.

carnificina sangrenta de africanos nos musseques, por parte dos brancos enfurecidos (Ibid, p.252).

O episódio tratou-se, indiscutivelmente, de uma carnificina étnica, que não findou no mesmo dia. Em março, houve uma sublevação no Congo, conduzida pela UPA²⁵ – União das Populações de Angola, movimento político que buscava seu espaço e não agia em comunhão com o MPLA. Para muitos colonos, a revolta da Baixa de Cassange deve ter sido advinda do desespero, e os ataques em Luanda, provavelmente, representavam uma atitude suicida dos nacionalistas que comungaram dessa ação. Além disso, consideravam que algumas revoltas existentes nesse período se constituíam em conflitos raciais, nos quais havia causas nacionalistas.

Como se pode verificar, o ano de 1961, para Angola, foi marcado por muita violência, muito sangue derramado. Conforme a estimativa de Wheeler e Pélissier (2009), morreram em torno de 50 mil africanos, seja em consequência das rebeliões, seja em decorrência de doenças e de fome, dadas as condições precárias as quais os “rebeldes” enfrentaram. Em uma relação de disparidade gritante, “uma estimativa razoável das vítimas brancas rondaria os 400 civis, no final de 1961, o que ilustra o insucesso dos insurrectos” (Ibid, p.273). Após esses episódios, naturalmente, uma onda de medo se alastrou pela colônia, em especial entre os negros. O silêncio e a submissão voltaram à cena, enquanto a PIDE demarcava seu território de intolerância e despotismo.

Em abril de 1962, foi efetuada uma reforma no Código do Trabalho dos Indígenas, no que tange ao trabalho forçado e às imposições, alvos de tantas críticas e objeções. Com as mudanças, ficavam abolidas as práticas coercitivas por meio das quais os europeus recrutavam sua mão de obra em Angola. Isso significava que, legalmente, os trabalhadores tornavam-se “livres”, ainda que houvesse infrações em algumas partes do país. De acordo com alguns historiadores²⁶, em 1966, nas áreas onde ocorreram os massacres de 1961, não haveria trabalho forçado por parte dos angolanos denominados pelos portugueses

²⁵ Inicialmente chamado de UPNA (União das Populações do Norte de Angola), esse movimento foi criado na década de 1950. No início de 1960, funde-se com o PDA (Partido Democrático de Angola) e dá origem ao FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola).

²⁶ A exemplo de Wheeler e Pélissier, já citados no decorrer do texto.

como “recuperados”, os quais estavam sob a proteção militar, já que haviam “superado” as concepções nacionalistas.

Na verdade, Angola permanecia sendo explorada por Portugal, o que mudava era a estratégia de controle. Sem uma opressão explícita, havia certa acomodação e uma aparente ordem pública em diversos espaços da colônia, de modo que se tinha a impressão de ter acabado o risco de uma revolta geral. Acredita-se que o pensamento do lusitano era o de que não valeria mais a pena, nem seria viável, considerando-se os acontecimentos, ele agir como no período anterior a 1961. A tática passava a ser a de que “não se apanham moscas com vinagre, mas sim com mel” (Ibid, p.281). Em algumas áreas do interior, no entanto, a insatisfação não foi abafada, a despeito da oferta do mel, e a revolta permaneceu viva, ganhando a proporção da guerra mais duradoura da África Negra, mesmo que com um número reduzido de baixas.

Zeferino Capoco (2014) salienta que a guerra colonial foi marcada pelos desencontros étnico-partidários entre os nacionalistas angolanos, os quais ora se atacavam, ora afrontavam o Governo. O nacionalismo anti-colonial começou a mobilizar as massas populares na década de 1950, tanto nas áreas rurais quanto nas urbanas, mas só na década de 1960 foram sedimentados os movimentos de luta e postas em prática táticas de guerrilha. Em prol do fortalecimento, alguns movimentos nacionalistas, formados em Angola ou no exterior, se fundiram, ficando os três que se firmaram como “movimentos de libertação nacional”: o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) e, posteriormente, a União Nacional para Independência Total de Angola (UNITA).

De acordo com Silva (2007), em 1961, teve início a luta armada visando à libertação de Angola do jugo colonial, porém, apenas em 25 de abril de 1974, com a queda do regime salazarista, começou, de fato, o processo de descolonização. O novo Governo português, cujo domínio estava nas mãos de oficiais militares de carreira, comprometeu-se a conceder, por meio da negociação, a independência às colônias. Nesse ano, “os movimentos de libertação que emergiram do exílio não passavam, do ponto de vista militar, de pequenas unidades de guerrilha, que mal se conheciam e que jamais haviam lutado lado a lado” (SILVA, 2007, p. 141). Conforme Wheeler e Pélissier (2009), o cessar-fogo entre as forças nacionalistas e as forças

militares portuguesas foi paulatinamente sendo acordado. Quem primeiro assinou o compromisso foi a UNITA; depois, o MPLA; por fim, a FNLA, o que englobou um período de junho a outubro de 1974.

Como se percebe, em Angola, o acordo sobre o seu futuro tornava-se mais complexo que em outras colônias africanas, haja vista a existência de três grupos políticos em disputa pelo comando do país. Nas palavras dos historiadores supracitados,

a independência de Angola era inevitável. Muito mais incerta era a forma que essa independência iria assumir. Uma resposta justa às aspirações dos angolanos de todas as raças exigiria um sentido de estado do mais alto nível. Esta tarefa seria, efetivamente, mais exigente do que a abolição dos velhos males de Angola, a mãe negra do Novo Mundo. [...] Em jogo estava a maneira como os angolanos se tornariam senhores da sua própria terra, o destino com que sonhavam havia tanto tempo (WHEELER; PÉLISSIER, 2009, p.352-353)

Após a assinatura do acordo do cessar-fogo, decorreram meses de negociação entre os movimentos nacionalistas e Portugal, dando origem ao Acordo de Alvor, de 15 de janeiro de 1975, por meio do qual ficava estabelecido um Governo para o período de transição. Também ficou definida a data em que Angola seria declarada independente – 11 de novembro do mesmo ano. Não foi aleatoriamente que, nesse caso, o período de transição para a independência foi mais longo que para as demais colônias de África. O Governo de Transição representava os três partidos, gerando, na massa, a esperança de que seria respeitado o estabelecido no Acordo. Entretanto, não foi o que aconteceu. Nem Portugal se mostrou com condições de fazer cumprir as regras, nem os grupos políticos deixaram de ser hostis entre si.

Por volta de março e abril de 1975, iniciou-se uma luta armada entre o MPLA e a FNLA, gerando mais mortes. No final de julho, o Movimento Popular de Libertação de Angola se estabeleceu em Luanda e matava, capturava ou expulsava os membros da Frente Nacional de Libertação de Angola, revelando a instituição de uma guerra civil. Dessa forma, o país passou a sofrer os efeitos da intervenção armada internacional, e a situação se agravou, à medida que as potências internacionais começaram a apoiar partes específicas no embate. Por exemplo, a União Soviética apoiava o MPLA; as forças militares do Sul da África, estimuladas

pelos Estados Unidos, favoreciam a FNLA e a UNITA. Ou seja, ainda antes de declarada a independência de Angola, os membros desses movimentos usaram seu material bélico no embate pelo poder do território.

Em 11 de novembro de 1975, conforme previamente definido, encerrava-se o Governo Transitório nas terras angolanas. Tendo em vista a certeza de todos de que a transição não se daria de forma amistosa, Portugal se recusou a empoderar qualquer que fosse o movimento político, e entregou o poder, não a um governo ou partido, mas sim ao povo de Angola. Tomada essa atitude, o alto-comissário e as tropas militares lusitanas embarcaram em seus navios e seguiram rumo a Portugal. A independência foi, então, proclamada em três locais diferentes do país, e por líderes distintos: Agostinho Neto, do MPLA; Holden Roberto, da FNLA; Jonas Savimbi, da UNITA. Angola se libertava da condição de colônia, mas não experimentava a conquista da vitória, porque estava imersa em uma guerra civil internacionalizada.

3.2.2 Do Espaço Independente ao Espaço em Re-construção

A onça deixada pra trás no nosso trajeto de humanização nunca se dilui completamente dentro de nós, por muitos livros lidos, viagens feitas ou debates intelectuais participados. Existe sempre uma unha ou dente de onça que se manifesta quando a ocasião é propícia. Somos considerados civilizados se somos capazes de o esconder sempre do conhecimento dos outros. Mas existe todavia um pedaço selvagem permanecendo de atalaia. E ao menor pretexto damos o bote. Somos de uma humanidade animal.

Pepetela

Foram muitos os embates travados nos quatorze anos – de 1961 a 1974 – em que Angola lutou para se tornar independente de Portugal. Nesse período, entretanto, além de combaterem o colonialismo, os partidos políticos angolanos adotaram uma postura separatista entre si, tratando-se como inimigos, na luta pelo poder. Nessa batalha, cada grupo teve seus parceiros, tanto no espaço local como

fora do território nacional. Com a saída da condição de colônia Portuguesa, o país passou a ser denominado como República Popular de Angola e ficou sob o domínio do MPLA, com António Agostinho Neto como o primeiro presidente, cujo mandato perdurou até 1979.

Conforme o contexto anunciava, os obstáculos a serem enfrentados pelo novo Governo não seriam poucos, muito menos simples. Vários foram os fatores que desolaram a economia angolana, dentre os quais se destacava a fragilidade da gestão lusitana, uma vez que, nos últimos anos, Portugal vinha enfrentando dificuldades em seu próprio território e nas colônias. Também contribuiu negativamente a grande quantidade de vidas perdidas – de angolanos, em sua maioria –, além do êxodo de bastantes europeus – muitos dos quais eram figuras importantes no fomento da economia local – e do caos advindo da sucessão de conflitos e guerras.

Acrescenta-se a esse cenário de óbices a falta de formação adequada dos membros ou aliados do MPLA para alguns cargos de liderança que a administração pública exige e que, na política colonial, eram assumidos prioritariamente por estrangeiros. Considerando-se a necessidade de preenchimento desses espaços, o novo Governo recebeu a colaboração de países parceiros, como a União Soviética e Cuba, os quais enviaram pessoas para ficarem à frente de determinadas funções, principalmente as que estavam atreladas ao comércio e à economia. Isso, contudo, não resolveu os problemas de Angola, e as dificuldades de ordem econômica permaneceram em um estado preocupante.

A situação não poderia ser diferente, já que o primeiro Presidente da República da ex-colônia principiou seu mandato em meio a uma pugna. Insatisfeitos com a derrota militar, os líderes e os demais membros dos outros movimentos reagiram. Estendeu-se, dessa forma, a guerra civil que, na verdade, já existia. Ou seja, a realidade ia de encontro ao discurso de Agostinho Neto, quando da assinatura do Acordo de Alvor:

Povo angolano, companheiros de luta, camaradas e simpatizantes do MPLA angolanos: Falo-vos no momento de particular transcendência do processo já longo da luta de libertação do nosso povo e do nosso país. [...] Um só povo, uma só nação, defendendo intransigentemente, sem subterfúgios ou ambiguidades, a democracia e o direito sagrado de podermos entrar no seio da comunidade mundial com as credenciais conseguidas ao longo de 18 anos de luta. FNLA, UNITA e MPLA unidos, pretos, mestiços e brancos

unidos são a garantia para construirmos uma pátria independente para o povo angolano. A vitória é certa (NETO, 1975).

Como os anos de guerra civil vieram a confirmar, a existência de “um só povo, uma só nação” não passou de uma quimera, visto que ficou apenas no âmbito do discurso. Ainda hoje, a nacionalidade angolana é um projeto em construção.

De acordo com Silva (2007), é possível se dizer que a guerra civil em Angola começou em 1962, no Congo belga, quando teve início a disputa entre o MPLA e a FNLA, e a partir de 1966, a UNITA. Essa guerra ganhou proporções internacionais, pois os três grupos, em prol do fortalecimento de sua organização, buscaram apoio de outros países. Dentre os aliados, a República Popular da China e os Estados Unidos da América estiveram tanto com a UNITA quanto com a FNLA, ao passo que o MPLA teve como coligados Cuba e a União Soviética. Esse conflito, nas palavras de Silva, tornou “o território angolano, a partir de 1975, palco de conflito regional, que tinha como pano de fundo o enfrentamento Leste-Oeste” (SILVA, 2007, p. 141).

Diferentemente do que ocorria, por exemplo, em Moçambique, a realidade de Angola, desde a década de 1960, era de choque entre os três movimentos, uma vez que cada um dispunha de suas propostas para o novo país. Dada a distinção entre as concepções das lideranças, as provocações entre si não eram poucas, do que decorriam afrontas racistas, sobretudo entre o grupo de Holden Roberto e o de Agostinho Neto. A FNLA era considerada pelo MPLA a que tinha interesses tribais e, por esse perfil personalista, não retratava a nação; o MPLA recebia da FNLA a denominação de movimento de mulatos, não representativo, pois, de um país cuja maioria da população era incontestavelmente negra.

Afora insultos dessa natureza, a rivalidade entre a Frente Nacional e o Movimento pela Libertação de Angola era acentuada também por questões de ordem ideológica. Conforme Silva (2007), o MPLA adotava uma orientação de esquerda marxista, advinda tanto dos intelectuais de esquerda que eram membros do Movimento, quanto da influência recebida do Partido Comunista francês, de modo que se tornava difícil a assimilação do discurso anticomunista do dirigente da FNLA. Outra razão merecedora de destaque é que os líderes demonstravam ambições pessoais, por vezes, em comum, o que impossibilitava a aceitação de um compartilhamento do poder.

Assim, diante desse cenário de embate interno, era inevitável que Angola enfrentasse dificuldades intensas para se estruturar como país. A Guerra Fria também impactava negativamente, considerando-se não só os efeitos globais de um conflito dessa dimensão, mas, sobretudo, porque as duas potências adversárias nessa guerra eram os Estados Unidos – aliados da FNLA e da UNITA – e a União Soviética – aliada do MPLA. Ou seja, Angola se tornou independente em um contexto de polarização que não era exclusivo de seu interior; a cisão ocorria em uma dimensão bem mais ampla. À luta ideológica e política entre soviéticos e norte-americanos, assemelhava-se o confronto entre o Movimento, a Frente e a União²⁷, no espaço angolano.

Os primeiros anos pós-independência foram desafiadores. Os capitais internacionais que permaneceram no país visavam ao petróleo e à mineração, o que revela, de um lado, o interesse de obtenção de retorno ao investimento feito no local; de outro, uma Angola potencialmente rica, contrastando com a baixa qualidade de vida da maioria da população. Wheeler e Pélissier registram que uma ação relevante na nova economia angolana foi a nacionalização de indústrias, fábricas, minas e parte da agricultura. “Em agosto de 1977 [...] a maior companhia de diamantes, a Diamang, e suas operações mineiras foram nacionalizadas” (WHEELER; PÉLISSIER, 2009, p.362). Inclusive, cortaram-se as relações com Portugal durante alguns anos. A influência soviética na adoção de novos modelos econômicos e educativos para a ex-colônia também contribuiu para isso.

Em uma reação aos encaminhamentos do presidente, o ex-ministro do Interior de Angola, Nito Alves, liderou, em maio de 1977, uma revolta que tinha como objetivo principal a expulsão do grupo gestor. Segundo Wheeler e Pélissier (2009), Alves defendia a implantação de um regime africano, no qual fosse menor a ingerência soviética no país. Essa tentativa de golpe de Estado, que não foi bem sucedida, em virtude da intervenção imediata das tropas cubanas que se encontravam em Luanda, ficou historicamente conhecida como Fraccionismo, por representar uma fragmentação no MPLA. Com isso, ampliava-se o cenário de desarmonia: no âmbito global, a Guerra Fria; no território angolano, os confrontos entre os três movimentos; na esfera governamental, a cisão dentro do Partido que

²⁷ Referência ao MPLA, à FNLA e à UNITA, respectivamente.

presidia Angola. À investida gerenciada por Nito Alves, seguiu-se mais um período de muito sangue derramado.

Francisco (2013) destaca que, nesse cenário, a desconfiança pairou, de modo que surgiram muitos rumores e, atreladas a eles, algumas dúvidas. Por exemplo, especulou-se que, devido à existência de incidentes entre Agostinho Neto e dirigentes do Kremlin, a União Soviética tenha apoiado a tentativa do golpe de Estado. Os defensores dessa visão acreditavam que funcionários de Moscou foram enviados para Angola, a fim de darem orientações ideológicas, no entanto, Neto não teria valorizado isso, ignorando as diretrizes indicadas. Como consequência desse episódio, as autoridades soviéticas haviam colaborado com Nito Alves, na ação de 27 de maio de 1977.

Esse pensamento foi reforçado pelas palavras do líder do MPLA, que se dirigiu à capital soviética em busca de explicações e, de acordo com o que consta em José Milhazes (2009), procedeu ao seguinte questionamento:

Eu vim aqui porque ocorreu uma coisa, [...] e gostaria de saber pessoalmente de você se Moscovo participou no conluio contra mim ou não. Porque, segundo me informaram, muitos dos vossos homens estiveram envolvidos (MILHAZES, 2009, p. 41).

Contrariando a expectativa de Neto, o líder Leonid Brejnev não negou nem confirmou a participação no ato; apenas fez um comentário sobre a situação de seu país e as previsões acerca das colheitas. Essa reação contribuiu para o aumento da desconfiança, fragilizando as relações.

Em setembro de 1979, a República Popular de Angola enfrentou outro imbróglio: o falecimento de seu primeiro presidente. António Agostinho Neto morreu em Moscou, aonde foi para tratar da saúde, segundo registro oficial. Na presidência do país e do MPLA, ele foi substituído por José Eduardo dos Santos, engenheiro petrolífero formado na União Soviética e que iniciou a vida política no referido Movimento, junto ao qual também lutou pela independência de Angola. Foi ministro das Relações Exteriores, cargo que lhe permitiu trabalhar em prol do reconhecimento do Governo iniciado por seu antecessor.

Com a morte de Neto, os conflitos entre os grupos não cessaram. A FNLA vinha frágil, desde que seu líder passou a residir na França e alguns dirigentes

aderiram ao MPLA; a UNITA, contudo, foi reforçada, ao receber nova ajuda da África do Sul. Na década de 1980, Jonas Savimbi também recebeu apoio de Ronald Reagan, na ocasião, presidente de uma das potências envolvidas na Guerra Fria. Além disso, tendo em vista a insatisfação dos camponeses com a política vigente em Angola, a coerção sobre o MPLA começou a se intensificar nas áreas rurais, onde parte da população tornou-se aliada da UNITA. Com essa ameaça, o Governo angolano foi levado a rever a adoção do marxismo-leninismo e a se abrir para o mercado livre.

Wheeler e Pélissier (2009) levantam a possibilidade de que a batalha decisiva entre o MPLA e a UNITA tenha sido a que houve em março de 1988, em uma luta que durou quinze horas. Nessa peleja, mais uma vez, o grupo do Movimento, ainda com a colaboração das tropas de Cuba, se sobrepôs à União e às forças da África do Sul. Dessa forma, “estavam criadas as condições para o início das negociações entre as quatro potências (EUA, URSS, África do Sul e Cuba) para pôr termo ao conflito armado em Angola e na Namíbia” (WHEELER; PÉLISSIER, 2009, p. 365). No fim dos anos 1980, o Governo de José Eduardo dos Santos, que pregava um regime monopartidário, impedindo a legalidade de outros Partidos, passou a adotar uma política multipartidária.

Somente em maio de 1991 o cessar-fogo foi decidido em Angola. Portugal mediou os Acordos de Paz de Bicesse, assinados pela UNITA, pelo MPLA e pelas duas principais potências rivais na Guerra Fria. Em julho do mesmo ano, as forças militares cubanas se retiraram do território angolano. Principiava-se o trabalho para organizar um evento inédito na história do país: as eleições para a escolha do presidente e dos parlamentares. Sob a supervisão da Organização das Nações Unidas, em setembro de 1992, contrariando o que vinha sendo comum em África, milhões de angolanos foram às urnas. Nesse contexto, os dois grupos rivais já estavam organizados para um novo combate, considerando a possibilidade de haver objeção ao resultado da votação.

A ONU e outras organizações internacionais atestaram que o processo eleitoral decorreu de forma justa; no entanto, como o MPLA saiu vitorioso outra vez, a UNITA fez acusações de que houve fraude. Conforme a apuração, o Partido que geria o país teve uma maioria absoluta na Assembleia Nacional, obtendo 54% dos votos, enquanto o concorrente teve 34%. Na disputa presidencial, José Eduardo dos

Santos conquistou 49,6% dos votos; Jonas Savimbi ficou com 40,1%. Ou seja, nesse caso, não houve maioria absoluta, tornando necessário um segundo turno, que não veio a existir, em virtude da retomada da luta armada entre os dois grupos. Com isso, a população de Angola, que experimentou o orgulho de ter participado maciçamente das eleições, estava novamente diante de uma guerra civil.

Dessa vez, o conflito perdurou do final de 1992 até o final de 1994, e com mais voracidade. De acordo com a avaliação da ONU, cerca de 300 mil pessoas morreram durante esse período. Além da perda de tantas vidas, a população de Angola teve que enfrentar o desmantelamento de serviços básicos à sociedade, a exemplo de transportes e de comunicação. Os prejuízos ainda se estenderam: foram instaladas milhares de minas explosivas em várias áreas do território angolano, tanto que, até hoje, elas deixam vítimas, em alguns casos, fatais. Nessa fase da guerra, o MPLA estava menos mobilizado, de modo que a UNITA ficou em uma situação vantajosa. “As forças de Savimbi conseguiram ocupar e manter inúmeras cidades. Tomaram cinco das dezoito capitais provinciais [...], ao mesmo tempo que cercaram outras capitais de província [...]” (WHEELER; PÉLISSIER, 2009, p. 368).

Em 1993, os Estados Unidos da América reconheceram Angola oficialmente, o que contribuiu para que a ONU penalizasse a UNITA, proibindo a venda de material bélico para o grupo. Em 1994, o MPLA ficou mais fortalecido, visto que vinha ganhando credibilidade no cenário internacional, e conseguiu retirar a UNITA da maioria das cidades ocupadas nos anos 1992 e 1993. Outro fator que contribuiu para a contenção da guerra foi a assinatura do Protocolo de Lusaka, em uma retomada de alguns encaminhamentos feitos no Acordo de Bicesse. No Protocolo, a ONU ficou com algumas atribuições, as quais foi alcançando paulatinamente: monitorar a realização de eleições, com data a ser definida; supervisionar a implantação do processo em prol da paz e enviar soldados para preservar o ambiente pacífico.

Ao final de 1998, a guerra foi declarada à UNITA por parte do MPLA. Em decorrência, o Partido do presidente fez uma definição pelo fim do processo de paz que o Protocolo de Lusaka havia proposto, bem como pela retirada da Missão de Observação da ONU em Angola – MONUA, a qual, no segundo mês de 1999, deixava o país.

Na última fase da guerra, a UNITA foi sucessivamente derrotada pelas forças do MPLA e [...] obrigada a mudar de tática, passando de uma guerra convencional para um combate de guerrilha, à medida que foi perdendo posições e sendo forçada a refugiar-se no leste e no sul do país. (WHEELER; PÉLISSIER, 2009, p. 369)

Esse cenário de constantes derrotas gerou a fragmentação do grupo que compunha a UNITA. Inclusive, alguns membros que também estavam na Assembleia Legislativa resolveram dar origem a uma dissidência: a UNITA-Renovada. A fragilidade tornava-se evidente, mas os acordos de paz só foram retomados após a morte do líder Jonas Savimbi, em uma emboscada, no início de 2002.

Em abril do mesmo ano, conforme retratam os referidos historiadores, foram estabelecidas estratégias para que as ações não realizadas do Protocolo de Lusaka pudessem ser concluídas. Também se assinou um documento no qual se firmava uma trégua entre os grupos rivais. Nesse contexto, as forças da UNITA foram dispersas, de modo que o Governo passou a ter o controle acerca das iniciativas em prol da transição de um longo período atribulado para a temporada da paz. Essa era a prova de que a guerra civil havia se encerrado e Angola precisava começar a se reerguer, tarefa que exigia da população a crença de que, na história nacional, o capítulo da violência havia sido encerrado. Porém, como confiar nisso, frente a um cenário de desolação?

Os fatos atestam que, indiscutivelmente, a vivência de Angola com a belicosidade humana foi intensa e complexa. As perdas e o sofrimento não cabem em dados estatísticos. De acordo com a leitura de Correia (1996), uma análise dessa questão exige o olhar para, ao menos, quatro componentes: a luta pela libertação, o conflito regional, o quadro geral da Guerra Fria e a guerra civil, esta que, por si só, já englobava vários conflitos que se cruzavam no mesmo espaço. Dessa forma, a fim se reedificar e se tornar um país em África, e não mais um país africano, como Pepetela almejava, quando assumiu o papel de guerrilheiro na busca pela independência, é fundamental para Angola o investimento na (re)construção da sua identidade. Para essa tarefa, a arte literária vem apresentando grande contribuição.

3.3 MOÇAMBIQUE: DO VÍNCULO ENTRE ESPAÇO E HISTÓRIA

Estamos tão entretidos em sobreviver que nos consumimos no presente imediato. Para uma grande maioria, o porvir tornou-se um luxo. Fazer planos a longo prazo é uma ousadia a que a grande maioria foi perdendo direito. Fomos exilados não de um lugar. Fomos exilados da actualidade. E por inerência, fomos expulsos do futuro.

Mia Couto

Com uma extensão territorial de 799.380 Km², sendo 786.380 Km² em terra firme e 13.000 Km em águas interiores, a República de Moçambique está localizada na costa oriental da África Austral. O país é composto por onze províncias, as quais são, em ordem alfabética: Cabo Delgado, Cidade de Maputo, Gaza, Inhambane, Manica, Maputo Província, Nampula, Niassa, Sofala, Tete e Zambézia. O idioma oficial é o Português, embora ele não seja falado por todos os habitantes. Segundo consta no *Portal do Governo de Moçambique*, há outras línguas nacionais, que são Cicopi, Cinyanja, Cinyungwe, Cisenga, Cishona, Ciyao, Echuwabo, Ekoti, Elomwe, Gitonga, Maconde (ou Shimakonde), Kimwani, Macua (ou Emakhuwa), Memane, Suaíli (ou Kiswahili), Suazi (ou Swazi), Xichanga, Xironga, Xitswa e Zulu. Por um lado, essa coexistência de línguas em um mesmo território revela a diversidade que permeia o país, uma vez que a cada uma delas vêm atreladas especificidades culturais. Por outro lado, Moçambique não falar um mesmo idioma gera dificuldades para a educação formal, sobretudo no que concerne ao acesso à leitura, tendo em vista o índice de analfabetismo registrado pelo *Anuário Estatístico 2016*: 44,9%.

Conforme dados do Instituto Nacional de Estatística, a população total de Moçambique, em 2017, é de 27.128.530, sendo 8.766.777 em área urbana e 18.361.753 em área rural. Tomando-se como referência o ano de 2016, a expectativa de vida é de 54,1; abaixo, portanto, de algumas outras regiões africanas. Contribuem para isso fatores como a desigualdade social entre o Norte e o Sul do país e entre a cidade e o campo, além da falta de uma integração econômica que vise superar o desnível entre essas áreas. Considerando-se o fato de que a maioria da população depende da agricultura para a sobrevivência, as questões climáticas

têm grande impacto na qualidade de vida do país. Assim, a existência de seca, de ciclones ou de cheias repercute fortemente no cenário de subdesenvolvimento, pois, de forma geral, devido à pobreza, faltam condições de enfrentamento das consequências advindas de fenômenos como esses.

De acordo com um estudo feito pelo Ministério para a Coordenação da Acção Ambiental, historicamente, Moçambique é o país da África Austral mais atingido por desastres naturais. O perfil climático do território é de duas estações distintas, a quente e chuvosa, que se inicia em outubro e termina em março, e a seca e fresca, que vai de abril a setembro. Os ciclones são mais frequentes durante o período quente e provocam chuvas que vêm acompanhadas por trovoadas e ventos fortes, os quais já atingiram até mais de 100 km/h. Tais características geográficas não estão desvinculadas da história, tampouco da realidade social de Moçambique, haja vista a interferência na produção agrícola. Leila L. Hernandez lembra que

Na primeira metade do século XIX, os povos de Moçambique enfrentaram uma grave seca que causou fome, epidemias e grande número de mortos; a invasão de povos do interior do continente [...]; e o aumento do tráfico internacional de escravos. Esses três fatores provocaram graves consequências sociais e políticas, redesenhando o espaço geopolítico de Moçambique (HERNANDEZ, 2008, p.586).

Fatos como esse reverberam por muito tempo, inclusive porque, mesmo que não venha sempre com a mesma intensidade, a seca tem sido frequente no país. Por vezes, ela se estende e dura mais que um ano, como a que se iniciou em 2015, avaliada como a mais intensa das três últimas décadas.

Em virtude dessa realidade, os aproveitadores encontraram e ainda vêm encontrando um contexto favorável para a exploração. Acrescentem-se a isso os séculos de dominação portuguesa, a guerra pela independência e a existência de guerra civil. No que tange à educação formal, alicerce para o desenvolvimento socioeconômico, o ensino foi regulamentado nas colônias lusas apenas em 1845, segundo registros de Miguel B. Gómez (1999), o que contribuiu decisivamente para que os europeus se apossassem não só do território dos moçambicanos e dos demais africanos colonizados por Portugal, e sim dos mais diversos espaços. Em agosto do referido ano,

um decreto diferenciava o ensino nas colônias do ensino na Metrópole e criava as escolas públicas nas colônias. Em 14 de agosto de 1846, foi publicada a primeira providência legal para se organizar a instrução primária no “Ultramar Português”. Depois de 1845, criaram-se, por decreto, as primeiras escolas primárias na Ilha de Moçambique, no Ibo, Quelimane, Sena, Tete, Inhambane e Lourenço Marques. Mas esses decretos, ou actos legislativos, não foram para além do papel, como, em 1865, o reconhecia o então Ministro do Ultramar (GOMÉZ, 1999, p. 39).

Esses dados traduzem a morosidade com que a educação era tratada no colonialismo, revelando uma contradição, tendo em vista ser interesse da Metrópole usar o ensino para “moldar” o africano, a fim de que este fosse domesticado e replicasse os valores e os interesses lusitanos.

Uma das consequências ocasionadas pela adoção de uma proposta educacional limitada e excludente, como a oriunda da política colonial, foi a falta de preparo da população para lidar com as dificuldades naturais do país. Isso porque o colonizador investia em meios para tirar proveito dos minerais e de algumas espécies animais, a exemplo do ouro e do marfim, mas não colocava como prioridade a prevenção para os fenômenos comuns ao território. Ele explorou a diversidade natural local, e o fez sem o devido controle e sem que houvesse um retorno financeiro para os autóctones. Assim, considerando-se que maior parte dos moçambicanos sobrevivia e ainda sobrevive da agricultura e que muitos dependem da pesca, os períodos de seca ou de cheia, se duradouros, vêm sendo também períodos de fome e de morte. Em consequência, apesar da oficial independência, Moçambique ainda guarda rastros fortes do passado de colônia.

3.3.1 Do Espaço-Colônia ao Espaço Independente

O que advogo é um homem plural, munido de um idioma plural. Ao lado de uma língua que nos faça ser mundo, deve coexistir uma outra que nos faça sair do mundo. De um lado, um idioma que nos crie raiz e lugar. Do outro, um idioma que nos faça ser asa e viagem.

Mia Couto

Foi entre os anos de 1497 e 1499 que o leste do continente africano começou a receber a visita de portugueses. Conforme Hernandez, isso foi possível por conta da primeira viagem de Vasco da Gama à Índia, fato que deu “início a uma ligação marítima regular entre o Ocidente e o Oriente” (HERNANDEZ, 2008, p.582). Antes da descoberta desse caminho, o comércio internacional ocorria por via terrestre e se tornava bastante oneroso, por isso o navegador lusitano recebeu a missão de abrir uma rota via mar, segundo D. Denoon (2010, p.807). Na viagem, Vasco da Gama passou por diferentes regiões do território moçambicano: Inhambane, Ilha de Moçambique, Quelimane e Sofala, o que lhe permitiu entrar em contato com a diversidade etnolinguística inerente a esse espaço africano e com os mercadores que se encontravam lá, com o fim de realizar trocas de produtos, como o ouro e o ferro, por exemplo.

De acordo com Lopes e Macedo, “a Ilha de Moçambique foi ponto estratégico na rota das ‘grandes navegações’ e núcleo inicial da colonização portuguesa” (LOPES; MACEDO, 2017, p.207), pois os lusitanos logo reconheceram o fato de o espaço ser geograficamente estratégico, uma vez que era ponto de escala na rota para a Índia. Com isso, Portugal foi o primeiro a instituir uma colônia permanente na região. Porém, Denoon salienta que “Tratava-se de um império essencialmente feudal em que cargos importantes e lucrativos eram vendidos pela Coroa mediante uma renda anual” (DENOON, 2010, p.821). Assim, a tendência era o não fortalecimento desse império, tanto que, ao final do século XVI, a hegemonia portuguesa no Oceano Índico foi fragilizada por potências comerciais rivais. Afora isso, a abertura de rotas mais diretas para a comunicação entre a Europa e a Ásia levaram o canal de Moçambique a perder sua relevância.

Em termos de desenvolvimento local, ainda conforme Denoon, “A exploração de Moçambique foi ineficaz. Em vez de introduzir novos modos de produção, os negociantes portugueses e indianos esforçaram-se por tornar-se intermediários” (DENOON, 2010, p.821). Praticava-se a agricultura de subsistência, atividade que, em algumas regiões do país, é mantida até a atualidade, o que explica, em parte, a existência das imensas dificuldades enfrentadas em períodos de estiagem ou de cheia. Por estar voltado ao comando do fluxo de ouro, ferro, cobre e marfim, na primeira metade do século XVI, Portugal foi adentrando no território, até que, em 1544, fundou a feitoria de Quelimane, na Zambézia, “reforçando o controle direto das minas, além de se constituir um porto de trato para onde eram levados os escravos que depois seguiam para Índia, Portugal e Brasil” (HERNANDEZ, 2008, p.584). Daí, em pouco tempo, os portugueses conseguiram chegar a Lourenço Marques, que hoje corresponde a Maputo, capital moçambicana.

No século XVII, em virtude do cultivo da cana-de-açúcar, o número de mercadores de escravos começou a aumentar, de maneira que esse se tornou um negócio vantajoso. Antes desse período, entretanto, de acordo com Alberto da Costa e Silva (2002), não foram encontrados indícios de que o escravo tenha sido uma “mercadoria” de grande importância nas exportações portuguesas da África Índica. Com a ampliação do cultivo de açúcar, café e algodão em outros locais, a exemplo de Cuba e do Brasil, o comércio de escravos se expandiu, tornando-se mais rentável do que o de ouro e o de marfim. Em decorrência, milhares de negros foram capturados e exportados como produtos.

Em 1762, cerca de 1.100 escravos saíram de Moçambique. Em 1799, esse número subiu para aproximadamente 4.500, e em 1813 era de oito mil, passando, em 1820, a cerca de 19 mil, o que fez de Lourenço Marques um dos principais portos de exportação de escravos da costa oriental africana (HERNANDEZ, 2008, p.587).

Os referidos números, associados à seca e à falta de articulação social, no século XIX, ocasionaram o fechamento das feiras de ouro, e tudo isso se refletiu em fome, em banditismo e na ampliação do tráfico de escravos, que se tornou a principal atividade econômica local.

Esse cenário acarretou a existência de conflitos que repercutiram nas organizações políticas internas, haja vista a contribuição de muitos africanos no trato negro. Afora isso, a própria atividade de comércio de escravos fragmentou as estruturas de funcionamento das aldeias, levando, sobretudo os moçambicanos do interior, a modificarem seus padrões de moradia e a saírem para locais onde, na maioria das vezes, as terras não eram férteis. Desse modo, os espaços constituintes do país tiveram um processo de construção distinta entre si, de maneira que às diferenças naturais entre as regiões foi acrescida uma desigualdade social intensa. “A cidade abrigava um grande grupo de militares, religiosos [...] e funcionários portugueses. Mais tarde, em 1850, chegaram indianos, muçulmanos, negros livres e escravos” (Ibid, p.588-589), favorecendo a crioulização cultural nesse local e um certo distanciamento em relação a outros lugares.

Acerca desse multiculturalismo, Leila Hernandez destaca que

[...] é possível considerar que Moçambique condensava a heterogeneidade própria das Áfricas, no geral. Apresentava povos falando línguas diferentes, com tradições religiosas e noções de propriedade distintas, valores diversos e vários modos de hierarquização de suas sociedades, articulando-se e rearticulando-se de acordo com seus próprios interesses, resultando em organizações políticas várias, que ora se uniam, ora entravam em disputa, definindo o ascenso ou o declínio de grandes ‘impérios’ [...], de ‘reinos’ [...] e de ‘Estados’ [...] (HERNANDEZ, 2008, p.590).

Ressalta-se que essa diversidade vem sendo valorizada, no período pós-independência, tendo em vista o resgate de tradições que foram abafadas pela ideologia colonialista e imperialista. Para tanto, recorre-se às tradições orais, por meio das quais se partilhava o conhecimento em Moçambique e nos demais territórios do continente africano. Salienta-se também que, além dos autóctones, encontravam-se no mesmo espaço, entre outros povos, portugueses, árabes, franceses, indianos, brasileiros. À heterogeneidade local, somavam-se, então, interferências de vários países, promovendo o entrelaçamento de culturas e de histórias. Situação semelhante ocorreu com os moçambicanos que foram retirados de seu espaço e levados para outros lugares; eles também vivenciaram a mescla de culturas, ao influenciarem e serem influenciados.

Como se pode verificar, com a expansão europeia, a mistura étnica foi acentuada, inclusive porque a necessidade de mão-de-obra aumentava,

demandando um maior número de escravos. Costa e Silva (2002) expõe que, no Portugal quinhentista, os cativos não eram exclusivamente negros, havia árabes, turcos, berberes e, em menor quantidade, indianos, ameríndios, chineses e malaios. Com o passar do tempo, porém, a quantidade de pretos escravizados aumentava nas cidades portuguesas, e o negro se tornou, “ao avançar o Seiscentos, no sul da Europa e na maior parte das Américas, o escravo por excelência” (COSTA E SILVA, 2002, p.850). O mencionado historiador correlaciona esse fato ao ressurgimento da versão muçulmana para o falso anátema de Noé contra os filhos de Cam e ressalta que a maldição foi destinada apenas a Canaã, e não a Cuxe, do qual os africanos seriam descendentes. Conforme a narração propagada, a condenação feita por Noé para os dois foi a de que “os seus descendentes seriam escravos e negros – e escravos porque negros” (Ibid, p.850).

Esse caso contribuiu para que fosse reproduzido o pensamento racista de que os brancos eram superiores, porque mais inteligentes e civilizados, à proporção que os pretos eram indolentes, canibais e supersticiosos, por isso só ascenderiam à plena humanidade pelo aprendizado na servidão. Devido a essa visão preconceituosa e a interesse de domínio sobre o outro, o africano foi inferiorizado e reduzido à condição de cativo, que poderia ser armazenado e vendido. Logo, de fornecedor de produtos e de cliente de europeus, o negro passou a ser sinônimo de escravo. Nas palavras de Costa e Silva,

Só se escraviza o outro, o estranho que está fora de nossa sociedade, e esse outro, com a expansão oceânica dos portugueses e espanhóis, tornara-se o não-europeu, de cor, feições e cabelos diferentes, que se multiplicara nas populações das Ásias, das Américas e das Áfricas. E de todos esses outros [...] aquele que se mostrou fisicamente mais dessemelhante aos europeus foi, aos olhos destes, o negro africano (Ibid, p.852).

Desse modo, relegados a uma condição de vassalagem, os africanos, inevitavelmente, demonstravam fragilidades, à medida que os europeus se fortaleciam, tanto em relação ao lucro quanto no tocante ao domínio do povo.

De acordo com as referências cronológicas registradas por René Pelissier (2000), em dezembro de 1836, foi decretada a abolição do tráfico de escravos a partir dos territórios portugueses. Seis anos depois, veio o Tratado anglo-português

que considerava pirataria o tráfico de escravos. Em 14 de dezembro de 1854, houve a abolição parcial da escravatura; quatro anos após, definiu-se a supressão dela, fixada para o ano de 1878. No início de 1869, a escravidão foi abolida, mas com obrigação de trabalho até 1878, quando se deu, oficialmente, o fim da escravatura em Moçambique. Portugal, entretanto, permaneceu exportando pessoas, não mais como escravas, e sim como mão-de-obra.

Pode-se considerar que a principal atividade econômica do governo português, em fins do século XIX, foi a contínua exportação de mão-de-obra para alimentar grandes empresas [...]. De 1875 a 1910 o recrutamento aumentou de maneira acelerada, chegando, em 1910, a cerca de cem mil homens, número que não se manteve até 1975, por ter sido reduzido para 40 mil pela África do Sul (HERNANDEZ, 2008, p.592).

Esses dados suscitam a leitura de que, embora a escravatura tenha findado, a exploração de africanos por outros países não se encerrou. O cenário atual comprova isso.

A ocupação efetiva do território moçambicano pelos portugueses não foi um processo rápido, tampouco fácil. Os passos principais para essa conquista lusa foram a prisão de Gungunhana²⁸ – último imperador do Império de Gaza – e a sua deportação, bem como o domínio desse espaço. A partir de então, a Coroa passou a controlar praticamente todo o país, feito que ela conseguiu concluir em 1915. A mudança de encaminhamento veio com o regime salazarista, segundo o qual Portugal deveria resgatar e redirecionar seus projetos no ultramar. De acordo com essa nova proposta, a Moçambique cabia a produção de algodão para a indústria têxtil. Isso significava que, conforme os interesses do colonizador, o papel do povo oriundo desse espaço africano era o de prestador de serviços, os quais eram definidos pelo empresário e, portanto, pagante. Internamente, a produção era de alimentos, voltados para a população urbana, composta principalmente por brancos.

Leila Hernandez (2008) destaca que a agricultura familiar foi mantida, ainda que de forma rudimentar, acarretando uma mudança na divisão do trabalho. As mulheres passaram a assumir tarefas como a limpeza de terreno para o plantio, atividade que abarcava da derrubada de árvores à recuperação de terras onde já

²⁸ São encontradas também as grafias “N'gungunhana”, “Ngungunyane” e “Ngungunhane”, que é usada por Ungulani Ba Ka Khosa, por exemplo.

tinha havido plantio. Assim, tendo em vista a produção modesta e os baixos preços pagos pelo governo luso, os produtores agrícolas não tinham razões para continuar no mercado interno. Na verdade, aos denominados “indígenas”, não cabia outra opção, além das formas de trabalho compulsórias: “[...] o cultivo de um hectare de algodão, o trabalho em obras públicas três vezes por ano ou o ‘chibalo’, isto é, o trabalho forçado nas grandes plantações” (Ibid, p.596). Considerando-se os períodos de seca, incompatíveis com a produção agrícola, milhares de moçambicanos deixaram a região norte do país e, antes de saírem, incendiaram suas palhoças; outros formaram comunidades de refugiados, ao passo que outro grupo escondia parte do que produzia, sobretudo na produção de algodão.

Observa-se, com isso, que o moçambicano resistia ao jugo do colonizador. Nessa perspectiva, foi fundado, em 1920, o Congresso Nacional Africano de Moçambique. Em resposta, no ano de 1926, a Lei da Imprensa começou uma censura, limitando as atividades jornalísticas. Cinco anos após a instauração desse controle, o jornal *O Brado Africano* veiculou um editorial destacando que era necessário pôr fim às discrepâncias e às explorações do colonialismo. Em 1936, a censura de Salazar calou *O Brado*. Apesar de mais essa tentativa de silenciamento por parte do colonizador, havia outros núcleos de resistência ao colonialismo, a exemplo do das igrejas, em especial as independentes africanas.

Essas congregações tiveram um papel bastante relevante em Moçambique. Segundo a visão do português, elas incentivavam uma postura racista contra os brancos e explicitamente avessa ao domínio luso. Por esse prisma, estimulava-se uma consciência nacionalista. Sobre essa questão, Hernandez salienta que, no período pós-Segunda Guerra Mundial,

caracterizado pelo questionamento radical ao colonialismo e de luta pelas independências africanas, a Missão Suíça, com seu trabalho de reflexão crítica e formação de novos quadros de lideranças foi sempre uma ameaça para o governo português, que não poupou esforços para vigiar e restringir o seu trabalho, assim como o dos protestantes em geral [...], sobretudo a partir da metade da década de 1960, prendendo e torturando missionários (Ibid, p.602).

Muitos líderes dessas Igrejas realizavam também trabalhos de alfabetização, ação de grande importância para a autonomia dos africanos e para a luta pela

independência. Ademais, o domínio da leitura e da escrita é fundamental no processo de “construção” da, no contexto, ainda futura República. Por isso os portugueses se sentiam intimidados e reagiam de forma violenta.

Em entrevista a Dalila Mateus, Jossefate Machel – irmão de Samora Moisés Machel, segundo presidente da FRELIMO e primeiro da República de Moçambique – fez o seguinte registro, acerca da educação formal:

Fiz a escola primária na Manhiça, na missão católica. A minha igreja, que era a igreja dos meus pais, era a Igreja Metodista Livre. Mas existia uma lei dizendo que, se fôssemos doutra igreja que não a católica, já não podíamos fazer a quarta classe. Para a fazermos era preciso ser católico e baptizado. Fui, pois, obrigado a ser católico e baptizado, para poder fazer a quarta classe. Era outra maneira de não nos deixarem avançar (MATEUS, 2006).

A obrigatoriedade de adesão dos moçambicanos ao catolicismo, para poderem continuar os estudos, era fruto da ditadura do Estado Novo português. Assim, por meio da Igreja Católica, António Salazar buscava reprimir pensamentos que se contrapassem à ideologia colonial. Inclusive, conforme depoimento de Jossefate Machel, para estudar nas escolas da missão era preciso cultivar a terra. Ou seja, se queriam ampliar a escolaridade, os moçambicanos deveriam “abraçar” o catolicismo e trabalhar na área de interesse definida pelo governo.

O referido entrevistado também destaca que, em meados da década de 1950, “Os ventos da independência sopravam cada vez mais fortes, com Patrice Lumumba no Congo [...], Kenneth Kaunda na Zambia, Julius Nyerere na Tanzânia [...]. Todo este movimento, cada vez mais organizado, fez com que também despertássemos” (MATEUS, 2006). Em Moçambique, o movimento contra o regime colonial teve como um dos principais líderes Eduardo Chivambo Mondlane, um dos fundadores, em junho de 1962, da Frente de Libertação Nacional de Moçambique – Frelimo – e o seu primeiro presidente. Na verdade, como João Tiago Sousa ressalta,

O percurso político e ideológico tem início em 1920, anos de profunda génese do movimento nacionalista em Moçambique, até finais da década de sessenta, quando se inicia a luta armada de libertação nacional/guerra colonial e se dá a morte inesperada de Eduardo Mondlane em Dar-es-Salam, a 3 de Fevereiro de 1969 (SOUSA, 2008, p.149).

Mondlane defendia que, “Como todo o nacionalismo africano, o de Moçambique nasceu da experiência do colonialismo europeu. A fonte de unidade nacional é o sofrimento comum durante os últimos cinquenta anos sob o domínio português” (MONDLANE, 1975, p.87). Verifica-se, pois, que a necessidade de resistência dos moçambicanos à agressão a que o regime colonial lusitano correspondia foi um dos pilares para o despertar de uma consciência de identidade nacional.

Atuando junto à Missão Suíça, Mondlane teve a oportunidade de avaliar a dimensão dos efeitos depredadores do salazarismo, dentre os quais a discriminação, que impunha limites severos para os categorizados como “indígenas”. Provavelmente, foi a partir dessa experiência que ele percebeu a necessidade de agir para libertar seu povo. No início da década de 1950, apenas quatro países africanos estavam independentes – África do Sul, Egito, Etiópia e Libéria. Contudo, após a Segunda Guerra, a descolonização foi fomentada, tanto que, entre 1956 e 1962, trinta e seis países tiveram sua independência anunciada. Nesse contexto de reflexão e de reivindicação, em Moçambique, surgiram algumas manifestações, a exemplo do protesto ocorrido em Mueda, em oposição às cooperativas impostas pelo governo. A resposta de Portugal veio de forma violenta, com a morte de vários trabalhadores, fato que ficou conhecido como o Massacre de Mueda.

Contrariando os objetivos dos lusitanos, a reação a essa chacina não foi de recuo, e sim de aumento da rejeição aos brancos e a toda a gestão colonial. A repercussão do episódio acabou se tornando mais uma razão para Adriano Moreira, ministro do Ultramar, em 1961, revogar o Código do Indigenato, instrumento que definia os poucos direitos e os muitos deveres do negro africano oriundo das colônias portuguesas. Hernandez lembra que

[...] a movimentação política estava adiantada e o panorama já havia começado a se definir desde 1960, quando três grupos [...] formados por elites urbanizadas e por trabalhadores emigrados para países vizinhos fundaram: a União Democrática Nacional de Moçambique (Udenamo), em 1960, na Rodésia do Sul; a Mozambique African National Union (Manu), em 1961, na Tanganica [...]; e a União Africana de Moçambique Independente (Unami), em 1961, na Niassalândia [...] (HERNANDEZ, 2008, p.604).

As referidas Uniões realizaram debates, por meio dos quais chegaram a um consenso: em nome da libertação de seu país, deveriam superar as diferenças

ideológicas e somar forças para atingir o objetivo que tinham em comum. Em 1962, da fusão dos três grupos, foi fundada a Frelimo.

No continente africano, a Frente recebeu suporte de Marrocos, da Tunísia e da Argélia, com o seu primeiro presidente, Ben Bella – que defendeu a elaboração de um programa de apoio aos movimentos pela independência de Angola, Guiné e Moçambique. Também recebeu apoio do governo da Zâmbia, o qual, na verdade, visava ao acesso ao mar e aos meios de transporte. Internamente, a Frente de Libertação tinha o apoio dos macondes do norte de Moçambique e do sul da Tanzânia, mas precisou lidar com a oposição dos macuas, os quais, tradicionalmente, eram inimigos dos macondes. Apesar dessa discórdia entre o grupo dos africanos, a Frelimo, em setembro de 1964, iniciou a luta armada contra Portugal, pois estava convicta de que, agindo de forma pacífica, não conquistaria a independência nacional. David Chanaiwa frisa que rapidamente a Frente se tornou mestre dos distritos de Tete, Niassa e Cabo Delgado, ao que os portugueses reagiram, “[...] reforçando o sistema dos ‘povoados protegidos’ e recorrendo a métodos brutais: torturas, massacres, deportações e assassinatos” (CHANAIWA, 2010, p.319-320). Em uma dessas ofensivas, em 1969, assassinaram o líder Eduardo Mondlane, o qual foi sucedido por Samora Moisés Machel, neto de um dos guerreiros de Gungunhana.

Considerando-se as bases políticas e ideológicas, a Frelimo tinha componentes marxistas-leninistas que se denominavam revolucionários e os que se diziam moderados. Em comum, os dois grupos defendiam o nacionalismo, proposta que incluía a libertação do país. Contudo, apresentavam encaminhamentos diferentes entre si acerca da política econômica a ser implantada e do projeto de sociedade no qual investiriam, na administração das áreas já libertadas pela Frente e, portanto, sob sua responsabilidade. Segundo Hernandez, o posicionamento dos moderados era de que, nessas áreas, deveria existir um sistema comercial privado e os excedentes de produção dos trabalhadores rurais seriam permutados por bens de consumo. Para os revolucionários, seria necessária uma mudança total na sociedade, tomando-se por base o coletivismo da guerrilha. Desse modo, “[...] a produção de bens alimentares além do que os trabalhadores rurais necessitavam para a sua sobrevivência deveria ser dividida equitativamente. O excedente [...] seria [...] para financiar as necessidades da guerra [...]” (HERNANDEZ, 2008, p.604). A

Frente enfrentou, além dessa discordância interna, alguns problemas relativos à expansão do movimento e a um desmembramento de natureza etnocultural, em Campo Delgado.

Tendo em vista a repressão portuguesa aos movimentos pela libertação das colônias, os membros da Frelimo também necessitavam escapar das prisões, a exemplo do Centro de Recuperação de Terroristas de Machava, no qual, conforme o nome definia, os prisioneiros eram torturados para serem recuperados. Recuperá-los significava conseguir que eles repetissem o discurso de que Moçambique precisava permanecer como parte de Portugal, pois essa era a decisão mais acertada. Para pôr em prática as diversas formas de “combate ao terrorismo”, os lusitanos recebiam um forte apoio da África do Sul, que agia à base de acordos e de trocas. Apesar da violência do regime de Salazar, a Frente fortaleceu suas ações militares, libertou alguns territórios e, nestes, deu início a um programa de reconstrução, voltado para a economia, a saúde e a educação. Outra ação da Frelimo foi extinguir a produção de algodão e sisal e liberar as terras para produção de alimentos. “Em algumas áreas foram estabelecidas cooperativas de produtos com uma quantidade crescente de grãos e sementes, além de ser incrementado o comércio” (Ibid, p.606). Houve também a reorganização da produção de cobre, prata, madeira, ferro e borracha.

Diante desse quadro, a ideologia colonial precisou passar por reestruturações: a principal tarefa dos militares passou a ser reprimir os terroristas; à polícia coube a responsabilidade de investigar e prender ladrões; à PIDE competia identificar os nacionalistas e paralisá-los. Essas eram medidas para manutenção da ordem e da “tranquilidade” social em todos os territórios que estavam sob o domínio do governo português e também para salvaguardar a superioridade dos europeus. Simultaneamente a essas ações, e apesar delas, a Frelimo não recuava e mantinha contato com os movimentos de outros espaços, especificamente, Angola, Cabo Verde e Guiné. Ademais, no início da década de 1970, ocorreu uma crise entre o Estado Colonial e a Igreja Católica, gerando a expulsão de sacerdotes e ordens estrangeiras católicas. No período entre 1970 e 1974, a Frelimo atravessou o rio Zambeze, fugindo do exército luso. A situação tornou-se mais complicada para o governo português quando a opinião pública do Ocidente começou a criticar a ação dele sobre as províncias.

Ainda em 1974, o Movimento das Forças Armadas de Moçambique enviou uma mensagem para a Comissão Coordenadora do Movimento em Lisboa, recomendando que a Frelimo fosse, de imediato, reconhecida como representante do povo moçambicano e do seu direito à independência. Internamente, o clima era de tensão, pois a Frente enfrentava dificuldades em seu próprio território. Nesse período, surgiram movimentos que tinham a intenção de tirar o exclusivismo da Frelimo, no que concerne à representatividade política nacional. Com isso, existiram combates violentos, de abril a setembro do mesmo ano, quando da celebração do Acordo de Lusaka, promovido entre o Estado Português e a Frente. Conforme Hernandez expressa,

Era um 'acordo conducente à independência de Moçambique', embora tenha sido proposta, em primeiro lugar, a transferência progressiva dos poderes do Estado português. A recusa dessa proposta pelos líderes moçambicanos foi decisiva para que se fizesse um acordo de independência completa, a qual deveria ser proclamada no dia do aniversário da fundação da Frelimo, isto é, em 25 de junho de 1975 (Ibid, p.607).

No encontro, também se oficializou o cessar-fogo, que já vinha sendo colocado em prática, ainda que fizesse pouco tempo. O Governo Transitório foi constituído por representantes nomeados a partir de um acordo entre a Frente de Libertação e o Estado português. Conquanto tenha existido, por parte de muitos colonos, uma oposição à independência de Moçambique, não havia mais como reverter o fato, o que ocasionou o êxodo significativo de portugueses que residiam nesse território africano. Na data definida no Acordo, 25 de junho de 1975, foi proclamada a República Popular de Moçambique, obtenção advinda, principalmente, da resistência do povo, em semelhança à reação de Gungunhana e seu exército, os quais, outrora, lutaram para não se deixar dominar pelo colonizador lusitano.

3.3.2 Do Espaço Independente ao Espaço em Re-construção

Fiz parte de uma geração que lutou pela independência, uma geração que sofreu a doença inversa – só nos sentíamos existindo enquanto habitantes do futuro. Acreditávamos que esse sentimento épico fosse eterno. Hoje sabemos: essa doce embriaguez apenas existe em breves momentos da História. No resto, domesticamos a nossa existência numa letargia sem horizonte nem brilho a que chamamos “realidade”.

Mia Couto

A República Popular de Moçambique teve como seu primeiro presidente Samora Moisés Machel, que, como já mencionado, na ocasião, era também presidente da Frelimo, o que significa que o novo país estava sob o comando desse partido. Uma vez conquistada a independência,urgia dar início ao trabalho de re-construção nacional, tendo em vista os séculos de colonização e os anos da guerra pela libertação. Sobre esse período, Felizardo Bouene (2005) registra que o primeiro passo dado pela Frelimo foi adotar para todo o território o modelo de organização colocado em prática durante a luta contra o colonialismo. O referido pesquisador ressalta que a Frente objetivava várias ações, concomitantemente: “restituir a soberania aos Moçambicanos, construir um Estado sob os escombros da divisão étnica e edificar um Estado marxista-leninista sob as ruínas do estado colonial” (BOUENE, 2005, p.73). Para tanto, o governo buscou efetuar mudanças nas estruturas do poder implantadas por Portugal, mas não deu a devida atenção à herança cultural dos povos, o que acabou por ocasionar diminuição das bases de apoio e alguns conflitos.

Na primeira sessão do Conselho de Ministros, em julho de 1975, ficou decidido que, por não serem consideradas compatíveis com o poder popular, as regedorias seriam extintas, dadas a natureza feudal e a colaboração concedida ao regime colonial. Na sequência, visando a viabilizar a produção coletiva, foram instauradas aldeias comunais. Tais medidas geraram sérios problemas, uma vez que, além de serem destituídas as chefias de sociedades tradicionais, foi desestabilizada a organização de muitas populações, as quais tiveram que sair de seu espaço, onde estavam seus símbolos e os seus antepassados. Na verdade,

“Aquilo que era propalado como feudalismo e obscurantismo tinha um significado importante para o equilíbrio psicológico e social das populações” (Ibid, p.75). Dessa maneira, mesmo clandestinamente, as autoridades tradicionais permaneceram sendo ouvidas para orientações, e as cerimônias, realizadas. A insatisfação ocasionada por esse contexto, como era de se esperar, foi acolhida por um grupo opositor à Frelimo, denominado Resistência Nacional Moçambicana – Renamo –, cuja fundação foi em 1975.

O governo de Moçambique teve que enfrentar outros obstáculos, a exemplo de contradições de natureza etnorregional e racial. Esta era proveniente da queixa de que ele privilegiava os negros, aumentando o seu poder econômico e político, em detrimento dos brancos. No que diz respeito à questão de ordem étnico-regional, a Frente não era legitimada como representante de todas as populações africanas do país, pois avaliava-se que, na gestão, estavam membros macondes do norte e intelectuais do sul, os quais haviam feito uma aliança. Outro ponto a ser destacado é a base da educação que passou a ser ofertada, com encaminhamentos fundamentados nas missões protestantes, causando desagrado às comunidades católicas, instaladas principalmente no centro do país. Afora isso, houve a administração da África do Sul, que estimulou o racismo, instigando nos brancos o discurso de que a independência havia sido unilateral.

Mesmo com todos esses entraves, o governo moçambicano implantou o Programa de Transformação Socialista, com foco na saúde, na educação e na modernização do trabalho com o campo. Bouene frisa que

A herança do colonialismo foi pesada, sobretudo nos domínios da saúde e da educação. Em 1974, havia um médico por cada 17.349 habitantes e mais de metade dos profissionais de saúde encontravam-se na cidade capital, então Lourenço Marques; no domínio do ensino, a taxa de analfabetismo era de 93%, havia 3.800 estudantes universitários, dos quais apenas 40 negros (BOUENE, 2005, p.75).

Esse era o cenário que carecia de ser modificado, visto que ele não se coadunava com o desenvolvimento desejado para Moçambique. Assim, na perspectiva de se alcançarem avanços, em 1977, ocorreu o III Congresso da Frelimo, do qual saiu a Resolução que definiu a eleição das Assembleias do Povo como um passo decisivo

para a implementação das decisões tomadas no evento. O documento também concebeu condições para a construção da nova sociedade e a edificação do Estado Democrático Popular.

Conforme Bouene, a Frelimo buscava um Estado que refletisse as instituições presentes nas áreas libertadas durante a guerra colonial e em compatibilidade com o modelo de democracias populares dos países do Leste Europeu. No dizer do pesquisador,

Conscientemente, pretendia-se vincar a diferença em relação aos outros Estados africanos, porque acreditava-se ser possível moldar uma sociedade diferente, livre das amarras do colonialismo e daquilo que se acreditava ser o feudalismo [...]. Era o socialismo científico, que sem cuidar da avaliação da realidade social e ancestral do Moçambicano, procurava edificar do nada um modelo estatal centralizador (BOUENE, 2005, p.76).

Com esse propósito, traçaram-se os procedimentos para um novo Estado e para a participação social, bem como foi acelerado o processo de centralização da economia. No mesmo ano, o governo manifestou oposição à Resistência Nacional Moçambicana, liderada por Afonso Dhlakama, e à Rodésia do Sul, que, entre outros países, apoiava a Renamo. Teve início, então, o conflito entre os dois grupos – o da Frente e o da Resistência –, dando origem a uma guerra civil de dimensão internacional, haja vista que, em semelhança ao ocorrido no território angolano, houve o envolvimento de outros Estados. Na realidade, Moçambique e Angola vivenciavam uma guerra interna no contexto da Guerra Fria, na qual potências estavam em disputa de poder.

Vários fatores contribuíram para a intensificação do combate no espaço moçambicano. Dentre eles, as divergências regionais, que acarretaram a dissidência de alguns membros, e o fato de muitas pessoas afirmarem que não identificavam mudanças sociais com o trabalho da Frelimo. Outro ponto bastante significativo é que a Renamo começou a receber os dissidentes e a aprovação dos chefes das populações tradicionais e dos grupos que estes lideravam, porque eles estavam se sentindo ignorados ou manipulados pelo governo. Alguns justificavam sua rejeição, argumentando que a revolução provocou o afastamento da terra, dos ancestrais e das cerimônias, o que lhes imprimia amargura. Não menos significativo é o dado de que a Frente contava com a ajuda da União Soviética e de Cuba, oponentes aos

Estados Unidos, que, assim como a África do Sul, se aliaram à Renamo. Esta também dispôs da colaboração da Rodésia do Sul²⁹, que se opôs fortemente à gestão da Frelimo, apoiando a criação de uma rádio contra o governo e favorecendo o ataque às vias de acesso utilizadas para o abastecimento de Moçambique.

As medidas tomadas pelo grupo adversário não golpearam apenas os dirigentes do país; atingiram, sobretudo, o povo. Bouene assegura isso, ao declarar que, nos ataques realizados,

[...] a Renamo tinha como alvo os bens económicos, escolas, hospitais, vias de comunicação e tudo o que representasse o Estado moçambicano; as populações foram severamente punidas, maltratadas, raptadas, seviciadas e mortas para pretensamente mostrar que o governo da Frelimo era incapaz de lhes oferecer segurança (BOUENE, 2005, p.77).

Com as constantes investidas da Renamo, a destruição das estradas e a colocação de minas em vários espaços, a fome foi se tornando outro problema a ser enfrentado pela população de Moçambique. A economia local ficou desestabilizada e os investimentos do governo acabaram sendo destinados, na maior parte, a material bélico. Esse cenário de desequilíbrio social ocasionou o êxodo rural e a formação de campos de deslocados, compostos por pessoas que não tinham mais lar, tampouco condições de se sustentarem. Não é demais reiterar que mais da metade da população moçambicana vivia, e ainda vive, em área rural, de modo que o deslocamento de muitos para os centros se constituiu outro problema.

A guerra civil começou em 1977, mas, a partir de 1984, tornou-se brutal. De acordo com Tilman Brück (1998), por estarem sujeitas a hostilidades, várias famílias, principalmente as das aldeias, foram obrigadas a se refugiarem nesses campos, que geralmente ficavam em locais de difícil acesso, tendo em vista a intenção de fugirem dos bandos de ataque. Em meados de 1989, o percentual de deslocados – aqueles que foram afastados de suas áreas, mas permaneceram no país – era de 11,1%, aumentando, até outubro de 1992, para 26,1% da população total. No caso do setor de educação, os efeitos nocivos da guerra civil ficam nítidos quando se observa a quantidade de escolas primárias encerradas ou destruídas no período de

²⁹ A Rodésia do Sul tornou-se rival do governo moçambicano desde que este lhe fechou as fronteiras do país, o que causou problemas para a administração rodesiana, que precisava do corredor de Beira para entrada e saída de produtos.

intensificação do conflito: de 1983 a 1991, 3.402 escolas, de um total de 5.886, deixaram de funcionar. Em relação aos hospitais e postos de saúde em áreas rurais, os dados são semelhantes aos das instituições de ensino.

Ainda com base em Brück (1998), uma amostra feita com 504 crianças entre os 6 e os 15 anos, originárias de sete províncias moçambicanas, em 1989-1990, revela, entre outras informações, que 88% delas presenciaram cenas de violência física e/ou tortura; 77% assistiram a assassinatos; 75% serviram de guardas para a Renamo; 63% viram violações ou abusos sexuais; 51% foram fisicamente violentadas ou torturadas; 37% presenciaram a morte de familiares; 28% receberam treinamento para combate; 16% admitiram terem sido violadas e 9% assumiram terem matado. A tamanho caos social, acrescenta-se a seca enfrentada pelo país em meados da década de 1980, levando, junto com a guerra, a uma fome tremenda e à morte de milhares de pessoas, afora o alto número daquelas que abandonaram o território, em busca de condições de sobrevivência. Esse foi o cenário predominante em Moçambique, nos seus primeiros dezesseis anos como República.

Devido ao contexto, a Frelimo se viu na obrigação de repensar sua política, visando à recuperação do país. Recorreu ao Fundo Monetário Internacional e ao Banco Mundial, em busca de apoio financeiro, medida que exigiu o abandono do marxismo-leninismo e gerou a adoção do modelo político do socialismo democrático. Em 1990, foi aprovada uma nova Constituição, que introduzia o Estado de Direito Democrático, a partir do qual foram previstas as primeiras eleições multipartidárias. Em outubro de 1992, após tentativas de diálogo em favor do fim do conflito, em Roma, por ser avaliado como um espaço neutro aos embates travados até então, foi assinado o Acordo de Paz entre os dois grupos rivais. A partir disso, depois de dezesseis anos de guerra, buscou-se uma reconciliação nacional, sobretudo com os grupos religiosos e os camponeses pobres, os quais sofreram bastante os impactos da violência.

Apesar do conflito com o governo, a Renamo, conforme Hernandez ressalta, “sequer previa um projeto de sociedade alternativo ao do Estado liderado pela Frelimo, o que limitava o movimento a combater o partido à frente do Estado” (HERNADEZ, 2008, p.609). Acerca da mesma questão, Bouene expõe que a Renamo não era uma força política, porque não tinha um programa político, nem estava preocupada em tê-lo. Contudo, as pressões externas, em especial da África

do Sul, fizeram o movimento se transformar em partido. Em 1994, com a supervisão da ONU, Moçambique realizou as eleições legislativas e presidenciais, com a vitória da Frelimo. Nas eleições de 1999 e nas de 2004, não foi diferente. Até hoje, a Renamo não obteve vitória, decerto por conta da falta de rumo político do passado e da forma descomedida como agiu. Entre as metas atuais do país, uma deve ser a de re-construção, tanto do ponto de vista social e econômico, quanto da identidade. Para isso, é mister o povo conhecer a história nacional, sobretudo à luz do olhar africano, o que, em si, já é uma forma de registro da memória coletiva.

4 A GERAÇÃO DA UTOPIA: O REGISTRO DA HISTÓRIA COMO RECURSO PARA A RE-CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ANGOLANA

Há dois universos, o da chana e o da mata. O primeiro é a angústia, a interferência de mundos, o desconforto, a mobilidade, a instabilidade. O segundo é o mundo uno e indivisível da tranquilidade, da facilidade, da quietação. O primeiro é o da gazela (ou mbambi ou tava), o segundo é o da abelha e do mel. Finalmente, o segundo, o da mata, é o mais perigoso, como o hidromel que se bebe sem tento porque é doce, sem se dar conta que embebeda. O primeiro é aquele em que toda a surpresa é agradável, pois só se espera o pior. O segundo é aquele onde toda a surpresa traz a mudança, o perigo, o mau encontro, a situação dolorosa de novidade para o espírito sedentário. [...] Tudo é ambíguo nos dois universos.

Pepetela

A obra *A Geração da Utopia* foi publicada em 1992, dezessete anos após declarada a independência de Angola. A narrativa está estruturada em quatro partes e para cada uma há um epílogo: *A Casa (1961)*, *A Chana (1972)*, *O Polvo (Abril de 1982)* e *O Templo (a partir de Julho de 1991)*. Pepetela faz, portanto, uma focalização de três décadas da história de seu país. Adotando uma estratégia comum a textos de natureza historiográfica, o escritor concebe um romance no qual a voz narrativa está em terceira pessoa, de modo que expressa sua proposta de criação literária para esse livro: buscar o distanciamento do cenário focalizado e dos fatos narrados, a fim de favorecer uma apreensão mais ampla e menos parcial acerca da temática tratada.

Nesse viés, o narrador se mostra explicitamente ao interlocutor apenas na primeira página do livro, ao abrir parênteses para explicar a escolha do vocábulo “portanto” – conectivo cujo valor semântico é de conclusão – para iniciar sua história.

(Na prova oral de Aptidão à Faculdade de Letras, em Lisboa, o examinador fez uma pergunta ao futuro escritor. Este respondeu hesitantemente, iniciando com um portanto. De onde é o senhor?, perguntou o professor, ao que o escritor respondeu de Angola. Logo vi que não sabia falar português;

então desconhece que a palavra portanto só se utiliza como conclusão dum raciocínio? Assim mesmo, para pôr o examinando à vontade. Daí a raiva do autor que jurou um dia havia de escrever um livro iniciando por essa palavra. Promessa cumprida. E depois deste parêntesis, revelador de saudável rancor de trinta anos, esconde-se definitiva e prudentemente o autor.) (PEPETELA, 2013a, p.9)

Como se constata, inclusive nesse excerto, o narrador não se coloca em primeira pessoa. Ele se denomina “autor”, mesmo ao retratar um fato que há trinta anos guardou em sua memória, o rancor advindo da discriminação manifestada pelo examinador, quando da ocasião de uma prova oral, ao afirmar que o angolano – futuro escritor – não sabia falar português. Essa passagem já traz sinais do projeto no qual a obra se pauta, o de que, por prudência, o narrador não se revelará, ainda que todo o romance denuncie que se trata de um africano a, por meio de uma história, contar fatos da História.

4.1 A CASA (1961)

O grupo dividiu-se. Muitos foram estudar para países da Europa, ocidental e oriental, ou para os Estados Unidos. Outros integraram imediatamente os dois movimentos de libertação.

Pepetela

Nessa primeira parte de *A Geração da Utopia*, retrata-se a vida de jovens angolanos que residiam na Casa dos Estudantes do Império, em Lisboa, na década de 1960, período em que Portugal vivenciava a ditadura de António de Oliveira Salazar e lidava com seu perfil eclesiástico. Logo de início, o narrador, que traz à tona o olhar de um angolano acerca do seu povo e do colonialismo, apresenta um cenário em que se sobressaem diferenças entre portugueses e africanos:

O português precisa sempre de qualquer coisa para estar melancólico. [...] É do regime político ou é a essência da gente? Não vamos também culpar o salazarismo por tudo. O próprio Salazar já era tristonho, cinzento, antes de

criar o seu cinzento regime. Regime de eclesiásticos e militares graves [...] Que diferença com a esfuziante alegria dos africanos, o que os faz passar por irresponsáveis. (PEPETELA, 2013a, p.9-10)

E ali, no centro mesmo do império, Sara descobria a sua diferença cultural em relação aos portugueses. Foi um caminho longo e perturbante. Chegou à conclusão de que o batuque ouvido na infância apontava outro rumo, não o do fado português. (Ibid, p.11)

Na Casa, não estudavam apenas jovens vindos de África, tampouco todos eram negros. “A maioria era de angolanos, todos misturados, brancos, negros e mulatos, estes bem mais numerosos” (Ibid, p.17). O grupo era diverso e o espaço, constantemente observado, visando à manutenção do controle e à propagação da mentalidade imperial, sobretudo em relação aos estrangeiros. Nessa perspectiva de manutenção do domínio europeu, a história das colônias lusitanas era contada sob a ótica do português, ao que o romance de Pepetela vai de encontro, ao retratar, por exemplo, que, frente ao levantamento do Norte angolano, Salazar usou a mídia para criar em Portugal um clima de histeria coletiva e consequente desconfiança com os negros. “[...] Centenas e centenas de brancos trucidados pelos terroristas, Angola é uma fogueira imensa, temos de defender a Pátria e os portugueses” (Ibid, 2013, p. 10). Com essa atitude, ele fez recrudescer o fosso entre colonizador e colonizado.

Se, por um lado, os jornais da época traziam manchetes informando que a UPA realizou um massacre de negros e de colonos brancos no Norte de Angola, espalhando o terror e suscitando uma grande insegurança entre os lusitanos; por outro, no romance de Pepetela, conhece-se também a suscetibilidade dos estudantes angolanos da Casa em relação à sua própria vida e à de seus familiares que permaneceram na colônia. Muitos nem sabiam se os pais ainda estavam vivos. Por vezes, as informações não chegavam ou vinham fragmentadas.

O que se passa realmente na terra? O que é verdade e o que é propaganda do regime? E como estão os pais lá, confrontados com uma guerra? [...] As notícias enchiam páginas dos jornais, mas as informações eram poucas. A censura estava a trabalhar a triplo vapor, as tesouras nunca funcionaram tanto como agora. Os jornais enchiam-se de discursos patrioteiros, Portugal é uno e indivisível, de declarações de apoio ao regime, mas pouco de concreto sobre os acontecimentos. Sabia-se que o Norte se tinha revoltado em nome duma antes desconhecida UPA e de Lumumba, que era uma esperança de futuro. Tudo começou em 15 de março. Não, antes, em 4 de fevereiro, houve ataques às prisões de Luanda para libertar os presos políticos. Seguiu-se uma repressão terrível em Luanda, falava-se de

milhares de mortos entre os nacionalistas. [...] Depois foi março no Norte. Um levantamento contra os brancos, os fazendeiros de café eram mortos e as povoações saqueadas. [...] Nessas conversas e ideias passavam os dias, fazendo suposições. (Ibid, p. 14)

Afora a desconfiança entre africanos e europeus, *A Geração da Utopia* possibilita a percepção de que os acontecimentos de 1961 fragilizaram as relações entre os angolanos que estavam residindo em Portugal. O tribalismo e a separação segundo características fenotípicas ganharam espaço na Casa, de modo que brancos, negros e mulatos, inclusive no caso em que eram oriundos da mesma colônia, tendiam a compor grupos diferentes, porque começaram a desconfiar uns dos outros. Apareciam “muitas divisões, estão a acabar as amizades antigas, é muito triste” (Ibid, p.47). Em decorrência, para muitos desses jovens, a desterritorialização ganhou uma dimensão mais ampla, e isso não era retratado nos registros feitos pelos portugueses.

Em Angola, a situação era semelhante, à medida que os conflitos étnicos se intensificavam. À Casa, chegavam notícias de que, principalmente em Luanda, a população encontrava-se apavorada, pois os brancos temiam os negros, e estes temiam aqueles, em uma relação recíproca de amedrontamento. A raça passou a contar mais que a origem geográfica. “[...] tudo estava a tender para uma guerra racial” (Ibid, p.18). Nesse cenário de dubiedade e suspeição, a Polícia Internacional de Defesa do Estado intensificava seu trabalho, efetuando inquéritos na Casa e sobre ela, vistoriando quartos às escondidas, tentando infiltrar agentes em grupos estratégicos, revolvendo livros, em busca dos que eram considerados suspeitos.

Apesar da vigilância, os grupos qualificados como subversivos não deixavam de existir. Na Casa, além das conversas de teor político, havia “conferências e palestras sobre a realidade das colônias. As primeiras leituras de poemas e contos que apontavam para uma ordem diferente” (Ibid, p. 11). Ou seja, ainda que com a PIDE chamando e fichando os que ousavam questionar o regime ou suscitar a necessidade da independência, a literatura se constituía em um espaço de informação e de formação. Horácio, por exemplo, um dos estudantes da Casa, questionava o fato de os portugueses impingirem sua poesia nas escolas e ocultarem os brasileiros, como Drummond de Andrade, que retratava problemas comuns ao seu país e a Angola, e em uma linguagem próxima à usada pelos irmãos

africanos. Certamente, a influência que escritores do Brasil poderiam exercer sobre a juventude literária angolana foi uma das principais razões para Portugal, nas salas de aula, “esquecer” a literatura da ex-colônia.

Além de obras literárias, livros de outra natureza também chegavam aos estudantes, clandestinamente. A maioria destes se interessava por Antropologia, Filosofia, História, Sociologia. Assim, ampliava-se a visão de mundo, à proporção que outras formas de pensar eram descobertas. Aprendia-se mais sobre política, o que acabava estimulando a criticidade e alimentando as insatisfações com o colonialismo. As consequências que essas leituras ocasionavam eram inevitáveis: muitos deixaram de apenas desejar a independência de Angola; começaram a sonhar com isso e a lutar para concretizar esse sonho. Libertar sua terra do jugo português passou a ser o objetivo de vida de jovens como Sara, Aníbal, Vítor, Furtado. Para isso, estudavam e investiam na formação intelectual.

Aníbal era um kaluanda que cursou Histórico-Filosóficas, com bolsa paga por uma igreja protestante. Era excelente em argumentos e obteve notas brilhantes, inclusive nas vezes em que defendeu posições progressistas e ideias que se contrapunham às dos professores. Em virtude disso, tornou-se bastante comentado no meio universitário.

A tese de fim de curso apareceu como uma provocação, uma análise da política colonial no século XIX, em que demonstrava que o Estado português liquidou a burguesia angolana que ganhava consciência da sua diferença e se encaminhava para posições autonomistas inspiradas nos princípios da Revolução Francesa (Ibid, p. 21).

Como não poderia deixar de ser, considerando-se o contexto ditatorial salazarista, a PIDE “convidou” Aníbal para “conversar” várias vezes. Contudo, não conseguia enquadrá-lo, pois ele tinha a discrição e o cuidado como características pessoais. Nas palavras de Sara, seu amigo tinha “preparação militar, isso pode ser útil. E [...] ideias, o que ainda é mais importante” (Ibid, p.24) para a obtenção da meta que tinham em comum.

Sara era oriunda de Benguela. Formou-se em Medicina e, assim como Aníbal, era reconhecida como boa estudante e profissional. Tinha a pele branca e traços finos, o que, em meio ao ambiente de animosidade que pairava na Casa, após o

levante do Norte de Angola, gerava insegurança e exclusão de algumas conversas sigilosas. Isso lhe doía, uma vez que ela era pessoa de confiança e, até então, mantinha uma relação amigável com todos os moradores. Em uma conversa com o colega Laurindo, o preconceito com os brancos foi abordado:

Os brancos estão numa posição difícil. Se são pela libertação, têm de se colocar contra a classe de origem, [...] mas sobretudo, contra os pais. Isso é que complica. Sabem que têm de perder os privilégios e alguns aceitam isso. Mas não aceitam que os pais sofram, é humano.

– E tu?

– Todos os dias me pergunto isso. Há muito tempo que sou pela independência e sei que ela vai acontecer mais cedo ou mais tarde. Posso lutar por ela e à minha maneira lá vou fazendo o que posso. Mas também não queria que os meus pais fossem mortos só porque são brancos. Ou expulsos.

– Se te dessem a escolher, ou a independência ou a vida da tua família, sem possibilidade de meio termo?

– Pessoalmente custava-me muito, claro. Mas escolhia a independência, não tenho dúvida. Embora não fosse certamente o tipo de independência que desejava. (Ibid, p. 38)

O excerto transcrito pode atestar que, apesar de ser inegável a existência de disputas étnicas entre os angolanos, a maioria deles tinha um discurso em comum: a independência era necessária. Para Sara, essa causa compensava os sacrifícios.

Com uma forma de agir distinta, havia aqueles que, assim como Furtado, já tinham enfrentado problemas com a PIDE, por defenderem veementemente a libertação, porém, após o massacre realizado pela UPA, passaram a adotar uma postura mais moderada. Ele era branco, do Uíje, Norte angolano, e os pais eram roceiros de café. Poderiam, portanto, ter sido vítimas da rebelião de março, ou ainda vir a ser, caso ocorresse um novo ataque. A região estava submersa no conflito e as notícias não chegavam há mais de um mês, o que deixava o filho em desespero. Dessa vez, “a luta pela independência lhe tocava na família” (Ibid, p.29), e sua opção foi de conter-se com as palavras.

No caso de Vítor, nascera em Huambo. Estudava Veterinária e, de acordo com a avaliação de Aníbal, tratava-se de um miúdo indefinido. Não demonstrava interesse pelo curso que fazia, o que o levou a reprovações. No geral, ele também se colocava com uma argumentação de boa qualidade. Conforme Malongo, seu amigo de quarto e namorado de Sara, “[...] Vítor [...] descobriu que todo o seu

interesse é na política. Já nem estuda, só anda a ler livros proibidos” (Ibid, p.45). Dada a tendência ao perfil político, ele aprofundava a leitura de autores da área, e isso lhe permitia ampliar o conhecimento e ter acesso a documentos do MPLA, grupo que agia em contraposição à UPA.

A Casa era bastante heterogênea. Os angolanos que estudavam lá vinham das várias províncias, favorecendo a percepção da diversidade cultural e geográfica do país. “Cada um ficava agarrado às suas recordações da infância e transmitia aos outros, que as viviam como próprias” (Ibid, p.11). Dessa forma, conseguiam lidar melhor com o exílio, pois era assim que muitos se sentiam em Lisboa, exilados, porque distantes de sua família, de sua cultura, de sua terra. Porque seriam sempre africanos na Europa, os quais deveriam aproveitar a oportunidade – privilégio para poucos – de “beber da fonte da civilização”. Com isso, embora distante, Angola se presentificava na memória de seus filhos e propagava-se a “ideia cada vez mais mítica da terra longínqua, feita de impressões misturadas, em que se cruzava a cadência do kissanje com as frutas do planalto e as zebras do deserto do Namibe. A distância emprestava às coisas o tom patinado da perfeição” (Ibid, p.11).

À pluralidade do espaço angolano retratada na primeira parte do romance pepeteliano, soma-se a miscigenação:

Ela riu e mostrou uns dentes muito brancos e uniformes. Toda ela era linda, a mulher mais bonita que Vítor já vira, disso tinha a certeza. O fato de banho deixava perceber as formas perfeitas, adolescentes. A cor era escura e, no entanto, os cabelos negros eram quase lisos. Efeitos da mestiçagem. Os olhos eram outro mistério, pois por vezes eram castanhos claros, por vezes pareciam verdes, conforme o sol neles se refletia. [...] Que se lixassem todos os racistas do mundo, perante aquela jovem até um neonazi se rendia à evidência da superioridade das misturas (Ibid, p.100).

De acordo com o que a obra evidencia, essa mistura não era exclusiva de África, tampouco, em Lisboa, seria encontrada apenas na Casa. Ela era notada nas ruas, mesmo que um casal formado por uma branca e um negro recebesse comumente olhares de reprovação.

Há duzentos anos mais de 15% da população do Sul de Portugal era negra. Escravos trazidos para trabalhar nas casas, na limpeza das cidades e na agricultura do Alentejo. E em Lisboa a percentagem era ainda maior. Esses negros misturaram-se, não foram mortos nem expulsos. Andaram por aí a fazer filhos. E antes deles, os árabes, que eram a maioria da população. E

judeus, e sei lá mais quê. Português puro nunca existiu, sempre foi um mestiço. E agora vem com racismos, bardamerda. (Ibid, p.70)

O racismo era incoerente, entretanto, propagava-se cada vez mais, seja por consequência da mentalidade imperialista, que vinha sendo reforçada por Salazar; seja pelos conflitos que marcaram o início da década de 1960.

O contexto era de segregação. Sofriam os brancos, porque passaram a ser alvos dos negros; sofriam estes, pela rejeição e pela exploração, além de, no caso dos que eram angolanos, serem taxados de terroristas; sofriam os mulatos, pois eram associados, por uns, aos pais brancos; por outros, às mães negras. “Quando o mar bate na rocha, quem se lixa é o mexilhão. O mulato é o mexilhão” (Ibid, p.39). Frente a essa situação, o grupo de africanos se fragilizava, ao passo que o colonialismo se mantinha como política portuguesa, estimulando a desconfiança entre os “irmãos de raça” – forma como Sara se referia aos seus companheiros. Soma-se a isso o fato de que alguns jovens da Casa aderiram às ideias defendidas pela UPA, enquanto a maioria demonstrava interesse em conhecer o MPLA.

Conforme é retratado em *A Geração da Utopia*, a UPA era “um Movimento tribalista do Norte e racista ainda por cima. Nada de bom vem daí” (Ibid, p.20). Em contraposição, fora de Portugal, falava-se de outro partido. Nas palavras de Aníbal, “o Mário de Andrade e o Viriato da Cruz é que estão à frente, pelo menos no exterior. Dizem que foram eles que organizaram os ataques às prisões em Luanda. Chama-se Movimento Popular de Libertação de Angola, MPLA” (Ibid, p.20). Ele complementa sua comparação entre os dois grupos, afirmando que “o Mário e o Viriato são conhecidos, dois grandes intelectuais, oferecem muito mais garantias de seriedade” (Ibid, p.20), o que trazia alívio e esperança quanto ao futuro. “Ter de escolher entre o colonialismo e a UPA, realmente... Bem, a UPA sempre é menos má” (Ibid, p.20). Por ser um espaço onde ocorriam discussões desse teor, a Casa tornava-se conhecida como “o centro da revolução africana em Lisboa” (Ibid, p.28).

Desse modo, no decorrer da narrativa, os traços de passeidade vão se imbricando à ficção, e as opiniões quanto aos Movimentos, às pessoas, ao contexto histórico-social vão se revelando, ora na fala das personagens; ora na voz narrativa, que vai tecendo a história de uma geração. A Aníbal, principalmente, cabiam muitas

reflexões sobre o contexto da época. Em uma das conversas com Sara, ele argumentou:

– Os comunistas são os únicos que têm uma organização eficaz. [...] Os movimentos anticoloniais que foram surgindo, mesmo que independentes, foram sempre mais ou menos camufladamente encorajados por eles. Numa base de trabalho unitário, o importante era derrubar o fascismo em Portugal e o problema das colónias resolvia-se automaticamente. Houve sempre quem quisesse fazer as coisas de outra maneira, mas acabava por aceitar essa influência, porque uma coisa é falar como nós fazemos e outra é organizar e saber combater realmente a PIDE e os outros alicerces do fascismo. Eu tinha relações com eles. [...] Mas nunca fiz parte dos seus quadros. Por quê? Porque me sentia angolano e achava que cada um devia trabalhar no seu setor, embora com ações coordenadas. Mas eis que surgem os acontecimentos de Angola e o nacionalismo angolano afirma-se. Muito confusamente, mas afirma-se. Agora há duas posições. Os comunistas acham que se deve trabalhar no interior do regime e derrubá-lo por dentro. E os nacionalistas angolanos, cada vez mais radicais, pensam que os angolanos devem lutar em Angola, de forma absolutamente independente e sem ter nada que ouvir os papás da esquerda portuguesa. Lutamos pela independência do país e por isso devemos ter movimentos políticos absolutamente independentes.

[...]

– Os comunistas estão a mandar os seus militantes e simpatizantes para Angola, combaterem por dentro o regime. Não concordam com as deserções, a não ser em casos excepcionais. Não o disseram, mas penso que tinham outros planos para mim. Eu frustrei-os, porque decidi desertar. Compreendem, ou dizem que sim, mas não me colocam na primeira prioridade para escapar de Portugal. Vão fazê-lo, mas sem arriscar muito os seus aparelhos clandestinos. [...] já preveem que muita malta vai querer escapar e há muitos nacionalistas angolanos aqui. Os seus aparelhos ficariam ultrapassados se ajudassem todos. E cairiam nas malhas da PIDE, mais cedo ou mais tarde. Também não têm muita confiança na militância da malta e sabem que há pides infiltrados no meio estudantil. Como vê, não é um jogo fácil e eles têm de se precaver. A culpa é nossa, com a incapacidade de organização que sempre manifestamos. Muito papo, muita arrogância, mas pouca eficácia em montar aparelhos. A tal ponto que agora, se me puseres na rua, não tenho para onde ir. Os estudantes não me podem receber, os seus quartos estão cheios e podem ser facilmente detectados. Só os portugueses de esquerda têm capacidade de esconder um tipo. Mas é sempre um jogo arriscado e nem todos estão dispostos (Ibid, p.57-58).

Por meio de considerações similares a essas, fatos históricos são colocados em foco na obra. Na parte intitulada *A Casa (1961)*, sobressaem-se a referência ao episódio de 4 de fevereiro, em Luanda; o levante do Norte angolano, em março; a manifestação em prol da Democracia e contra o Fascismo, ocorrida em Lisboa, em 1º de maio; o apoio que o jornal *A República* dava ao movimento, uma vez que, apesar da censura, assumia uma oposição a Salazar; o perfil do governo salazarista;

a menção às reminiscências de perseguição aos judeus, na Segunda Guerra Mundial; a coexistência, em Angola, de dois movimentos políticos anticolonialistas que divergiam entre si: a UPA e o MPLA; a referência à FLN, da Argélia, e à OAS, da França; a influência do Modernismo brasileiro sobre escritores angolanos; a entrada clandestina, em Lisboa, de livros condenando a colonização; a atuação da Cimade, em defesa dos fugitivos da ditadura do Estado Novo.

Conforme a historiografia, a exemplo dos registros de Wheeler e Pélissier (2009), o dia 4 de fevereiro de 1961 foi a data que estabeleceu o início da revolução para derrubar a política colonial e tornar o país independente. Nas palavras do narrador de *A Geração da Utopia*, “Tudo começou em 15 de março. Não, antes, em 4 de fevereiro, houve ataque às prisões de Luanda para libertar os presos políticos. Seguiu-se uma repressão terrível [...], falava-se de milhares de mortos entre os nacionalistas” (Ibid, p.14). Em 2015, a *Agência Angola Press*³⁰ publicou a manchete *Início da Luta Armada de Libertação Nacional foi há 54 anos*. Na matéria, consta que,

Na madrugada de 4 de Fevereiro de 1961, um grupo de mulheres e homens, munidos de paus, catanas e outras armas brancas, atacou a casa de reclusão e a cadeia de São Paulo, em Luanda, para libertar presos políticos, ameaçados de morte.

Em resposta ao ataque, o regime colonial-fascista reagiu brutalmente com uma acção de repressão em todo o país, com assassinatos, torturas e detenções arbitrarias (ANGOP, 2015).

As informações convergem, portanto, com as registradas pela voz narrativa do romance. Acerca desse fato ocorrido em Luanda, o personagem Laurindo, estudante da Casa, pondera que “[...] pela primeira vez acontecia qualquer coisa a mostrar que a malta lá queria mudar as coisas, era extremamente importante” (PEPETELA, 2013a, p.37). E foi. O episódio se constituiu um marco para Angola.

No decurso das ações de fevereiro, em 15 de março do mesmo ano, houve a insurreição no Norte do país, aquela que, entre outras consequências, acabou ocasionando uma secessão entre os estudantes da Casa, embora a maioria não tivesse informações precisas sobre o que, de fato, estava acontecendo e com que intensidade, segundo é demonstrado na obra pepeteliana. Historicamente, esse

³⁰ Criada em 1975 e transformada em Estatal em 1978, a ANGOP é, até o momento, a única agência de notícias de Angola.

levante foi avaliado como gerador de um capítulo sangrento no cenário mundial. No caso de lusitanos e angolanos, as cenas de violência ficaram cravadas na memória coletiva. O livro *Memórias do Colonialismo e da Guerra*, de Dalila Mateus, é o resultado de entrevistas realizadas com quarenta pessoas, dentre as quais a kaluanda Ana Inglês, a qual relata que, no contexto da referida revolta, viu “enorme morticínio de pessoas brancas e pretas, sem braços, sem pernas, sem olhos” (MATEUS, 2006).

A entrevistada também declara que, por ter sido casada com um primo de Agostinho Neto e ser filha de um pastor protestante que criou uma escola de segundo e uma de terceiro nível e “movimentou o povo, para o tirar do obscurantismo” (Ibid), ela ficou presa de 1961 a 1974. Nos três primeiros anos, esteve no Forte de Quibaxe, período em que foi constantemente violada por militares, na frente das filhas crianças. Além disso, teve pai e marido esquartejados ainda vivos, por colonos e autoridades administrativas. Dentre as experiências vividas, ela menciona que, na ida para a cadeia de Luanda, perdeu os dentes em virtude de receber coronhadas na boca. Lá, não a violavam, mas era frequentemente espancada e torturada. Relatos como esse revelam que, assim como o romance em análise sugere, a propaganda oficial portuguesa apresentou só uma versão sobre os acontecimentos: a de que os terroristas de 1961 eram apenas os angolanos.

A postura ditatorial e fascista do salazarismo não desagradava apenas os colonizados. Muitos portugueses, em especial jovens, encontravam-se insatisfeitos, o que os levou a realizarem uma manifestação na capital lusitana, “gritando vivas ao 1º de Maio e Abaixo o Fascismo, sem bandeiras nem cartazes, descendo as calçadas que davam acesso ao Rossio” (PEPETELA, 2013a, p.32). À época, o jornal *A República* também manifestava objeção ao Estado Novo, regime político idealizado e liderado por Salazar. Por isso, “a rua do jornal era lugar tradicional das manifestações de apoio” (Ibid, p.34) aos estudantes e à democracia. Em resposta a esse movimento popular, “apareceu a Guarda Nacional Republicana, a cavalo, saída do seu Quartel do Carmo. A polícia a pé tinha bloqueado o acesso ao Rossio. E os cavalos carregaram” (Ibid, p.34). Como se vê, em situações de contestação, a resposta “oficial” era imediata.

A opressão resultava na clandestinidade da militância, tanto dos filhos da terra quanto dos africanos ou de quaisquer estrangeiros que se encontravam no território luso. Para a manutenção do domínio, entre os recursos utilizados pelo governo, havia a forte e constante atuação da Polícia Internacional e de Defesa do Estado. No desdobrar da primeira parte de *A Geração da Utopia*, são inúmeras as passagens nas quais a intimidação revela-se ostensiva, afinal a “PIDE tem os braços longos” (Ibid, p.59). Era “muita repressão. [...] inquéritos e mais inquéritos sobre a Casa” (Ibid, p.19). Devido aos acontecimentos e às suspeições, “dizem que a PIDE está a apertar o cerco [...]” (Ibid, p.46). A situação se agravou com a fuga de Aníbal, que deveria embarcar para Angola, como oficial do exército português, para lá combater com negros e matá-los. “A caça tinha começado. E provavelmente havia poucos desertores. [...] Assim, só tinham uma lebre para caçar. E eram tantos os cães” (Ibid, p.63).

Como Sara ressaltava, Aníbal “era um nacionalista que vai lutar pela independência do país” (Ibid, p.60). Nesse contexto de conflito, o nacionalismo acabava acentuando a partição dos grupos. “Bem podem dizer, somos todos portugueses e existe uma sociedade plurirracial. Mas as pessoas de cor diferente são vistas como estrangeiros indesejáveis. Pior, perigosos” (Ibid, p.91). Ou seja, conquanto se pregasse, em nome do controle, que os colonizados por Portugal eram também lusitanos, a realidade provava que esse discurso era falacioso. Os filhos das colônias seriam sempre “das colônias”. Logo, para Angola e a “África em geral, o nacionalismo é uma fase necessária e vale a pena lutar por ele” (Ibid, p.91), com todos os riscos. No caso de Aníbal, a deserção significou o rompimento irrevogável com o colonialismo e o governo de Salazar, ao tempo em que simbolizou a entrega por uma causa nacionalista. Era o batuque ouvido na infância direcionando para um rumo diferente do que era apontado pelo fado.

Desertar, em si, já representava uma atitude de libertação; a vitória sobre a censura do Estado Novo. Este que definia o que devia ser ensinado nas escolas, o que poderia ser lido, o que caberia ser veiculado pela mídia. Definia, inclusive, quem tinha o direito de sair de Portugal, pois cabia ao Governo Civil decidir quem recebia ou não o passaporte. A Sara, por exemplo, foi negado, visto que, apesar de ter concluído o curso de medicina com êxito, ela era considerada suspeita, por ser angolana, amiga de Aníbal, morar na Casa. Questões como essas levaram Malongo,

avesso a discussões de teor político, a concluir que “a política era coisa que tocava na vida da gente, mesmo daqueles que nada queriam com ela. [...] Ela interferia no seu presente e futuro, sem pedir autorização” (Ibid, p.122).

Em terras lusitanas, a política interferia também na vida de evangélicos. “Embora não proibidos, os protestantes sofriam restrições em Portugal, onde a religião oficial era a católica” (Ibid, p.95). As ressalvas em relação aos que não eram adeptos do catolicismo se deviam principalmente ao fato de António Salazar ter uma postura eclesiástica forte. De acordo com o historiador Martinho, “a Igreja Católica foi um lugar especial de formação de um tipo de pensamento autoritário para o regime. [...] O papel da Igreja foi o de se opor à República naquilo que ela tinha de laico e liberal” (MARTINHO, 2007, p.27). Assim, como era de se esperar, nas colônias a situação era semelhante. Em Angola, estavam “a perseguir protestantes no Bié, no Huambo, em Benguela, apenas porque são protestantes” (PEPETELA, 2013a, p.97). Os relatos de Ana Inglês, na entrevista cedida a Dalila Mateus (2006), atestam essa informação.

A *Geração da Utopia* também menciona a vivência de perseguição experienciada pelos judeus, quando da Segunda Guerra Mundial. O tema vem à tona porque os antepassados do pai de Sara tinham vindo das terras de Israel. “Por força das perseguições religiosas, trezentos anos depois de viverem em Évora, tinham aderido ao catolicismo e mudado o nome familiar para Pereira. Quase todos os cristãos-novos [...] escolhiam nomes de árvores” (Ibid, p.50). De acordo com as colocações do narrador acerca do tema, o que ligava o pai da médica aos judeus “era apenas a reminiscência das perseguições, que lhes dava a aura de mártires do mundo, exacerbada pelos campos de extermínio dos nazis na segunda guerra mundial” (Ibid, p.51). Com isso, ao menos dois aspectos podem ser ressaltados: a imposição do catolicismo como a religião a ser seguida e a existência de mais um capítulo de violência na História, oriundo da intolerância ao diferente.

Essas experiências os negros conheciam. Sobre isso sabiam discorrer, seja por conta do racismo de que, durante séculos, foram vítimas – e ainda continuam sendo; seja em virtude de, além da rejeição cultural, milhares deles terem sido escravizados e efetivamente desterritorializados. Além de terem bens usurpados, os negros foram invadidos na fé, na língua, na forma de propagação dos saberes, nas relações sociais. A História comprova isso. As estatísticas mostram que, no Brasil,

por exemplo, “o racismo é sistêmico, afeta de diversas formas o indivíduo, violando os seus direitos humanos, em todas as dimensões da sua vida. Há um processo de agravamento da violência quando você verifica o recorte raça/cor” (EBC, 2016). No caso do pai da personagem Sara, apesar de ele conhecer o que é viver sob repressão e maus-tratos, “[...] gritava que era contra o racismo, que só tinha provocado hecatombes na História, mas nunca um negro entrara em sua casa sem ser na condição de serviçal” (PEPETELA, 2013a, p.51). Essa contradição diz muito.

O romance de Pepetela retrata diversos aspectos da condição do africano, e ao fazê-lo, estabelece uma constante relação entre negro, branco e mulato. É por meio da literatura que o escritor vai pontuando fatos históricos que marcaram seu continente, seu país e seu povo. Nessa perspectiva, ele faz alusão a um líder anti-imperialista do Congo Belga, Lumumba, “que era uma esperança de futuro” (Ibid, p.14), por defender o pan-africanismo e a não-violência na luta contra o colonialismo. Com essa proposta, o texto pepeteliano salienta a existência de conflitos entre os dois movimentos anticolonialistas iniciais em Angola: a UPA e o MPLA. No que diz respeito ao primeiro, conforme já referido, é focalizado como o grupo que idealizou o levante do Norte, em 1961, e sobre o qual, até certo período, os estudantes da Casa tinham poucas informações: “O certo é que não se sabia mais nada dessa UPA senão que queria expulsar todos os brancos e mulatos de Angola” (Ibid, p.14) e que “[...] ataca os trabalhadores dos fazendeiros brancos [...]” (Ibid, p.16).

De modo geral, no romance, os componentes da UPA eram caracterizados como tribalistas e radicais, “[...] uns grupos de negros que não querem nada com os mulatos” (Ibid, p.40). Sobre esse perfil, a historiografia e a imprensa não apresentam dados divergentes. Na matéria *Angola 1961: o terror maciço e cru*, de 15 de março de 2011, o jornal português *Público* registra que “há exactamente 50 anos, [...] sob a bandeira da União das Populações de Angola (UPA), a violência irrompeu de modo bárbaro. ‘Mata! Mata! UPA! UPA!’ ecoou no Norte de Angola”. O jornal expõe trechos do relato de Franco Nogueira, na ocasião, diplomata luso, que descreveu o cenário do levante: “[...] plantações e casas solitárias são saqueadas e incendiadas; aldeias são arrasadas; é posto cerco a vilas e pequenas povoações, cortando-se-

lhes os abastecimentos; vias e meios de comunicação ficam destruídos” (*apud* PÚBLICO, 2011). Em *História de Angola*, Wheeler e Pélissier destacam que

A UPA era uma organização dirigida pelos bacongo e era apenas sobre eles que exercia uma influência significativa. Nela subsistiam vestígios das origens tribais da anterior União das Populações do Norte de Angola. Por esse motivo, em 1961, a UPA tinha planeado não uma estratégia nacional, mas sim uma estratégia puramente tribal [...] (WHEELER; PÉLISSIER, 2009, p.256).

Fica evidente, então, o radicalismo da UPA, nas ações de violência desmedida, na possibilidade de eliminação de outros angolanos, na rejeição aos mestiços e aos africanos assimilados, isto é, instruídos.

Quanto ao MPLA, consta no romance que foi “um partido criado no estrangeiro” e “que é uma coisa porreira” (Ibid, p.44). Como já mencionado, tinha à frente dois grandes nomes – Mário de Andrade e Viriato da Cruz, intelectuais e ativistas políticos. Acrescenta-se a isso o dado de que Aníbal fugira de Portugal com a colaboração vinda desse grupo, e o fez porque acreditava nos encaminhamentos do Movimento e que este conseguiria conquistar a independência de Angola. Com isso, o partido ganhou muitos simpatizantes na Casa, uma vez que a malta que era engajada com a questão anticolonial tinha um alto prestígio por Aníbal, por conta do conhecimento por ele acumulado, da preparação militar e da postura discreta e respeitosa. Ou seja, para os estudantes, ficou uma mensagem de confiança no MPLA, de que ele teria uma atuação coerente e eficaz na luta pela independência.

Essa visão esperançosa acerca de um movimento e de suspeição em relação ao outro permeia a primeira parte de *A Geração da Utopia*. Sobressai-se na fala de vários personagens, a exemplo de Laurindo, jovem da Gabela que acompanhava a situação de seu país. Em um diálogo com Sara, em que ela expõe que na tese de Aníbal este defende que “a elite, no século passado, [era] sobretudo constituída por mestiços, mas também por negros e brancos” (Ibid, p.40), Laurindo argumenta: “Como vês, pode-se reconhecer o papel histórico de determinado grupo social, positivo ou negativo, sem por isso se tomarem atitudes políticas radicais em relação aos descendentes desse grupo” (Ibid, p.40). Por meio dessa colocação, o estudante se refere à forma de agir da UPA, para a qual a elite mulata deveria ser mais que preterida.

Com um pensamento semelhante ao dos membros desse movimento e divergente do de Aníbal e do da maioria da Casa, o personagem Elias, angolano que morava em um lar de uma igreja protestante fora de Lisboa, ao conversar com Vítor, fez considerações acerca da forma de combate ao colonialismo. Para tanto, baseou-se na leitura feita de livros de Frantz Fanon.

Diz por exemplo que só a violência do colonizado pode fazer ultrapassar o complexo de inferioridade que o colonizador lhe inculcou. O colonizado só pode adquirir uma personalidade de homem livre se exercer a violência. Qualquer violência se justifica assim. Como o filho que mata o pai, pelo menos em sonhos, para se tornar adulto.

– Por essa teoria, a violência da UPA justifica-se.

– Exatamente. É a violência dos oprimidos para fazer superar os traumas causados pela violência dos opressores.

– Não estou de acordo. A UPA mata também a gente da minha terra e da tua, os contratados que vão trabalhar para as roças de café no Norte...

– É uma fase necessária. Para que ganhem a consciência de que são colonizados. Não têm nada que ir para o Norte engordar os roceiros. Estão a colaborar com o colonialismo, mesmo se inconscientemente. Na primeira fase, o terror é necessário para criar consciência. Depois isso terminará. E haverá a integração de todos num país independente.

– Não sabia que defendias as teorias da UPA.

[...]

– Ouve, Vítor, é a única teoria que soube mobilizar populações inteiras para lutar com paus ou catanas contra o poderio colonial. Conheces outra melhor?

– Conheço. A que diz que todos os angolanos devem lutar juntos contra o colonialismo, sem massacres de civis, sejam eles quem forem. E que congregue até mesmo os mulatos.

– Utopias! Isso não funciona na prática. Eu sei, são ideias que correm na Casa dos Estudantes. Mas a Casa é dominada pelos filhos dos colonos, sejam brancos ou mulatos.

Frente a esse diálogo e à explanação de Elias, Vítor se sentiu intimidado, pois reconhecia que, apesar de vir investindo em leituras e já discutir com os mais velhos, não tinha argumentos para se contrapor às colocações apresentadas pelo colega, embora não tivesse dúvida da rejeição à UPA e da adesão ao MPLA. Faltavam-lhe mais leituras.

Nesse viés semântico, também consta no romance a referência à Frente Nacional de Libertação – FNL – argelina, partido que atuou na guerra pela independência da Argélia em relação à França. A temática é retratada pela personagem Denise, estudante francesa que residia em Lisboa, mas não na Casa, e se revelou adepta do grupo em prol da libertação.

Pela primeira vez os estudantes ouviam a versão nacionalista dessa guerra que tantas esperanças trouxera para África. [...] Os jornais portugueses só reportavam a versão colonialista francesa. E advogavam abertamente a tese de extrema-direita francesa que se organizava na OAS (Ibid, p.76).

A OAS era a Organisation Armée Secrète, uma organização de direita que defendia o slogan “A Argélia é francesa e continuará sendo”. Tomando-se por base a ideologia do Estado Novo e o interesse de Portugal em permanecer explorando suas colônias, era coerente com uma postura ditatorial não permitir ao povo saber que “os terroristas’ argelinos tinham grandes chefes como Krim Belkacem, Ben Bella, Ait Ahmed, [...] Boudiaf, uns na cadeia, mas em breve libertados, outros preparando negociações com o governo de De Gaulle para se chegar à independência” (Ibid, p.76-77). Burlando a censura, Denise socializava suas experiências, de modo que o narrado funcionava como mais um estímulo para os jovens nacionalistas que a ouviam acreditarem na utopia e participarem da revolução.

Reação similar à despertada pela francesa era a que os livros proibidos – alguns eram taxados como proibidíssimos – despertavam nos estudantes que se contrapunham ao salazarismo, especialmente os da Casa. Nas palavras de António Salazar, “politicamente só existe o que o público sabe que existe” (*apud* MARTINHO, 2007, p.25). Por esse prisma, a censura se constitui um elemento basilar para a harmonia social. Logo, determinadas obras literárias e certos livros de Filosofia, Sociologia e Antropologia, bem como os que condenavam a colonização só clandestinamente poderiam entrar no território lusitano. E entravam, conforme foi apontado. Apesar de ser grande a dificuldade de acesso e de estarem escritos em inglês ou em francês, lia-se Sartre, Marx, Frantz Fanon, Paul Éluard. Liam-se livros antropológicos sobre Angola e sobre África.

Como já mencionado, autores brasileiros e angolanos também eram lidos, tanto que era possível provar “[...] de maneira irrefutável a influência do modernismo brasileiro nos escritores angolanos” (Ibid, p.89). Liam-se os livros de Viriato da Cruz, o qual, de acordo com o estudante Horácio,

[...] marca a ruptura definitiva com a literatura portuguesa. Utilização da voz do povo, na língua que o povo de Luanda usa. Já não tem nada a ver com tudo o anterior, em particular com os portugueses. A literatura à frente, a

expressar o sentimento popular de diferença. Os brasileiros fizeram isso há trinta anos (Ibid, p.89).

De fato, o referido autor produzia uma poesia transgressora e, claramente, com ela instigava o rompimento com a política imperial. Além disso, era um dos líderes do MPLA; falar sobre ele e sua arte era, portanto, “pior que declamar um panfleto” (Ibid, p.89). Contudo, apesar de Salazar e do que estava atrelado a ele, o mundo das letras seguia descortinando outros mundos, indicando caminhos possíveis. *A Casa (1961)* mostra bem isso. Na verdade, faz mais. Advoga em nome da relevância da formação intelectual, tanto para aqueles que lutam pela independência, quanto para os que viriam a assumir a responsabilidade de construir o país com o qual se sonhara e pelo qual se ingressava em uma guerra, no sentido estrito do termo.

Com o objetivo de fazer a revolução e libertar seu povo, vários jovens da Casa – ao menos aqueles que conseguiram apoio do MPLA – juntaram apenas o essencial e colocaram em um saco, sendo obrigados a deixar para trás tantas coisas, inclusive os sonhos que os pais depositaram neles, quando lhes mandaram estudar em Lisboa. Na memória, levavam o aprendizado, os amores, sabores, as vivências. No grupo, Sara era a única angolana branca, de modo a atestar que “o racismo dum lado provocou o racismo do outro” (Ibid, p.111). Saíram rumo à fronteira, para cruzá-la e chegarem à França, a qual, à época, “parecia aos olhos de todos como a terra prometida, da liberdade absoluta” (Ibid, p.123). Partiram “sentindo que ao mesmo tempo fechava um capítulo da sua vida” (Ibid, p.138).

O epílogo dessa parte do romance corresponde ao epílogo de um capítulo na vida de jovens revolucionários e utópicos. Na narrativa de *Pepetela*, eles foram representados pelos estudantes da Casa que acreditaram na construção de uma sociedade mais justa e, para construí-la, puseram a revolução em primeiro lugar. De fato, muitos arriscaram-se, cientes do que poderiam e precisariam enfrentar:

O grupo de fugitivos foi travado na fronteira da Espanha com a França pelas autoridades franquistas. Imediatamente informado, o governo de Salazar pediu a sua extradição para Portugal. Esperava-os a prisão e a tortura.

Uma organização humanitária, a Cimade³¹, que estava na origem da fuga, alertou os governos ocidentais para a situação desesperada dos angolanos. Algumas embaixadas em Madrid fizeram pressão. Finalmente Franco deixou-os seguir para Paris, a cidade da luz e da esperança (Ibid, p.139).

Em um processo natural, o grupo dividiu-se, dando início, cada membro, a um novo capítulo na sua vida. Desta forma, encerra-se a primeira parte de *A Geração da Utopia*: com um epílogo cuja voz narrativa emprega uma linguagem que beira a imparcialidade desejada em um texto historiográfico. Simultaneamente, dada a tendência, nesse final, ao uso de períodos mais curtos e a ausência de vocábulos que explicitem opinião, há uma semelhança com notícias jornalísticas. Essas estratégias textuais fortalecem os indícios de passeidade que permeiam toda a obra.

4.2 A CHANA (1972)

Não, nada já tinha importância. O passado fora enterrado na areia da chana e mesmo as promessas e os ideais coletivos.

Pepetela

A segunda parte do romance inicia-se com reflexões que constam em uma página arrancada pelo vento do caderno de apontamentos do Sábio, nome que Aníbal passou a usar como guerrilheiro. A linguagem empregada na folha que voou é predominantemente metafórica, demonstrando compatibilidade com o perfil de quem fez os registros, tendo em vista seu apreço pela literatura e seu conhecimento de textos diversos.

A chana são vários mundos fechados, atravessados uns pelos outros. A complexidade da chana está na sua própria definição. Para uns, os otimistas talvez, a chana é um terreno coberto de capim rodeado por uma floresta; para outros, os pessimistas, a chana é um terreno sem árvores que cerca uma floresta. No fundo, por que distinguir otimistas e pessimistas? Não será a floresta, no segundo caso, uma simples ilha, talvez um Mussulo

³¹ A Cimade é uma associação francesa que presta assistência a migrantes e refugiados, independente de origem, religião, etnia.

onde coqueiros nascendo da areia procuram com seus penachos acariciar as nuvens? Ou será a chana, prosaicamente, apenas um terreno sem árvores que é preciso atravessar para chegar à floresta ansiada? (PEPETELA, p.143)

Esses questionamentos e as comparações em torno da chana suscitam a leitura de que, ao longo da obra, além de um aspecto geográfico de Angola, ela se constituirá uma metáfora da passagem de um espaço para outro, interligando mundos distintos, simbolizando o caminho para a mudança. Boa ou má. Mas que será necessária para se chegar à floresta ansiada – símbolo do devir.

Após essa espécie de prólogo, verifica-se um paradoxo: de um lado, a manutenção de uma linguagem poética, atrelada a um olhar sensível que observa além do extrínseco e consegue captar o abstrato: “[...] a chana é um mar interior”; de outro, o homem, “o ponto minúsculo na chana” (Ibid, p.144), o qual, apesar de diminuto, e justamente por o ser, “tem uma arma, uma Kalashnikov soviética, apoiada no ombro esquerdo” (Ibid, p.144). Pela descrição, trata-se de um guerrilheiro. Pelos detalhes, reconhece-se um integrante do MPLA: além da arma oriunda da União Soviética, “na parte da frente do boné está espetado um emblema oval, onde se nota um facho aceso empunhado por uma mão negra” (Ibid, p.145). Exatamente da forma como é o distintivo do partido:



O período do ano retratado, certamente, é entre os últimos dias de agosto e o início de setembro, final do cacimbo, pois “a estação seca está no fim, mas as chuvas ainda não começaram” (Ibid, p.145). Por conseguinte, o homem “marcha rapidamente para a fronteira-refúgio” (Ibid, p.145), uma vez que, conforme a

historiografia já registrou, os meses de chuva dificultam as ações bélicas e tornam a chana insalubre.

O guerrilheiro seguia junto com seu grupo rumo à fronteira, pois fora chamado ao exterior para contactar com a direção do Movimento, e os seus combatentes o acompanhavam com a missão de buscar material. No percurso, deparavam-se com “quadros pintados pela guerra”.

Dos confins do Kembo, do Kuanavale ou do recém-nascido Kuanza, vinham colunas de gente nua e desesperada. As velhas de ventre ressequido arrastavam crianças de barriga inchada e grandes olhos. Os velhos e os homens e as mulheres, um pano esfiado nos quadris, transportavam às costas bolas de cera e quindas com restos de fuba. Os homens ainda possuíam um machadinho, com o qual apanhavam o mel na mata. As mulheres levavam as cada vez mais inúteis panelas. A cera era o seu único bem, o capital que iriam vender ao primeiro comerciante da fronteira para resistirem aos meses de fome (Ibid, p.146).

Em comunhão com essas imagens, e ampliando-as, os militares do exército português respondiam às investidas dos guerrilheiros angolanos. Como respostas, enviavam helicópteros dos quais saíam bombas, metralhas e homens cuja missão era destruir hortas e vidas. As pessoas que estes capturavam eram obrigadas a informar onde ficava a base guerrilheira; do contrário, seriam assassinadas. Na verdade, seriam assassinadas de imediato, porque, com a destruição das plantações e a violência espalhada por toda parte, já as matavam lentamente.

Para ludibriar essas e outras pessoas, os soldados colocavam agentes infiltrados nos kimbos, faziam um trabalho com panfletos, programas de rádio e propagandas, disseminavam o discurso de que os angolanos que estavam nas matas sofriam e morriam, ao passo que os chefes – que permaneciam chamados de terroristas – viviam na fartura no estrangeiro. Para finalizar esse discurso, simultaneamente, traziam a realidade, ao dizerem “Vocês, nas matas, vivem como animais selvagens”, e recorriam à falácia: “mas conosco são bem tratados, vivem como cidadãos portugueses... Não sigam os bandidos, que estão a aproveitar com vosso sofrimento... A tropa é vossa amiga” (Ibid, p.147). Na sequência, mandavam helicópteros, aviões e forças especiais da PIDE e do exército luso:

[...] e lá vinham os Comandos e os GE e os Flechas, todos armados, estranha luz nos olhos, arrancar a mandioca e o milho, em nome da

amizade. E lá vinham as cristianíssimas cruzes de Cristo, pintadas a vermelho nas barrigas dos bombardeiros, tingir de vermelho rasgado as barrigas negras das crianças (Ibid, p.147).

Desse modo, espalhava-se o terror. Este andava em companhia da fome, da desconfiança e do ceticismo, levando o povo a abandonar o seu espaço e seguir em direção à Zâmbia.

Ao encontrarem os guerrilheiros, essas pessoas que estavam nas matas, na ânsia pela sobrevivência, pediam para serem por eles amparadas e integrarem o grupo. A reação era de aparente indiferença, pois, também em nome da sobrevivência, os combatentes acampavam distante delas. Além de não poderem se atrasar na caminhada, tendo em vista o risco iminente de serem apanhados pelos soldados, não dispunham de comida para tanta gente. Com relação ao líder do grupo – Mundial, epíteto assumido por Vítor, quando se tornou membro do Movimento –, “há muito deixara de se questionar, como antes fazia, quando se considerava um intelectual” (Ibid, p.148). As experiências na guerra, o constante encontro com a morte pelo caminho e a sensação de que ela estava sempre na espreita, pronta para “abraçá-lo”, modificaram o jovem estudante interessado por livros sobre política.

As emboscadas não deixavam de ser preparadas por parte dos “tugas”. Nesse trajeto para a fronteira, caíram em uma, o que ocasionou a separação do grupo e deixou Mundial sozinho. Pior: ele não sabia o caminho e estava sem sua mochila, uma vez que, como líder do grupo, ela era “levada por um guerrilheiro, precisamente para lhe aliviar o sacrifício da caminhada” (Ibid, p.149). O Sábio também era um líder, mas transportava sua própria mochila, por garantia de que ela não lhe faltaria e por optar em não fazer uso dos privilégios que sua condição lhe concedia, mesmo sabendo que essa atitude lhe faria perder prestígio em alguns contextos. “A contragosto, Mundial teve de reconhecer que o Sábio era o mais prudente dos dois” (Ibid, p.149). Não só mais prudente. Constatações como essa vão delineando diferenças significativas entre ambos.

Perdido e solitário na chana, desejando a chegada à floresta e, através dela, à fronteira, ansiando pelo futuro, Mundial rememorava histórias narradas pelo Sábio, aquele cuja presença o incomodava, no entanto, não era apagada do universo mnemônico. Dessa vez, a recordação foi do relato que tratou do perfil de Mussole,

da intensidade que marcou o primeiro contato entre ela e o Sábio, em meio a uma xinjanguila, revestida de sensualidade e erotismo, despertando neste a paixão. Na noite da dança, o intelectual reconhecido e guerrilheiro experiente aprendeu com uma jovem o segredo da vida: “o prazer de viver está em viver o prazer do instante, como único” (Ibid, 153). Contudo, ainda que não esquecesse essa lição, Mundial não conseguia alcançar prazer naquele instante, porque se encontrava em meio a um percurso que não sabia exatamente aonde ia dar, estava confuso, por sentir fome e sede, e com o pânico começando a mostrar a cabeça.

Sob o sol escaldante, reconhecendo sua pequenez, sentindo-se uma minhoca, lembrando Marilu, “uma máquina animal de fazer amor” (Ibid, p.157) com quem se relacionou por quatro anos, perdido e sem um mapa a indicar as direções, o guerrilheiro constatou: “Lá estou eu a pensar na Europa, no meio desta África desgraçada. Tão perdida como eu” (Ibid, p.157). Com a confusão de pensamentos, vinham à mente vários lugares por onde ele passou, inúmeras conversas que teve sobre lutas ideológicas, com grupos ecléticos, “numa lista de intolerâncias que nunca mais findava” (Ibid, p.157). Sentia-se farto de ouvir discussões sobre textos políticos, como os dos cânones Lênin e Marx, pensava sobre o que era ser negro, naquele contexto, e chegava a conclusões de naturezas distintas: “O negro hoje começa a ser um símbolo de domínio, porque ousou revoltar-se contra o senhor. É um símbolo sexual, o *phallus* da potência é negro!” (Ibid, p.161).

Mundial vivenciava um turbilhão que se intensificava, à medida que a fadiga, as dores no corpo e o medo aumentavam, levando-o a distrair a atenção de que ele se encontrava na chana – lugar de passagem e de exposição – e precisava chegar à mata – também passagem, mas com menor vulnerabilidade e maior proximidade do futuro. Essa confusão interior é refletida na estruturação do texto, por meio de parágrafos mais extensos que os demais, com períodos ora curtos – traduzindo a pouca concatenação entre as ideias do guerrilheiro –, ora longos, demonstrando a efervescência de lembranças que ele experienciava e a voz narrativa almeja exprimir, com uma velocidade semelhante àquela com que os pensamentos chegavam ao guerrilheiro.

Quando chegar à Zâmbia, fará um refresco de maboque ou laranja. Espremerá a laranja, depois acrescentará água, mas sem esquecer de tirar as pevides. [...] Não porá açúcar, quer é saborear o sumo natural. [...] Em

Paris... Gostava de beber um *citron pressé* em Montparnasse, num café tranquilo onde iam os artistas. [...] Punha muito açúcar, pois o limão é amargo. Mas com laranja não é preciso. Passeava à borda do Sena às duas da manhã, solitário, quando a cidade morria e o rio corria para ele. Os vagabundos, deitados debaixo das pontes, nem se mexiam quando ele passava. Mijava para o rio, mesmo ao lado da Notre-Dame, o que lhe dava um prazer especial. Depois acabava por cair num bar qualquer da margem esquerda para beber uma cerveja gelada e encontrar uma mulher não muito exigente. Mas Paris era só nas férias. Estudava em Colónia. Diziam dele que estudara Colónia mas nada do seu curso. Conheceu todos os cantos da cidade e todos os ângulos de sombra da catedral; viveu à custa duma velha que queria ter um negro na sua coleção de objetos exóticos; tentou esquecer Fernanda, que nunca aceitou sair de Portugal; perdeu a bolsa de estudos por reprovar dois anos seguidos; encontrou Marilu, perdida na selva da grande cidade; viveu dum emprego de inquiridor numa firma de publicidade, até ser despedido por preencher os questionários em casa para não se maçar a interrogar as pessoas; e voltou, chamado pelo Movimento, por não ter terminado o curso. Uma injustiça, pois outros nas mesmas circunstâncias tinham ficado pelas Europas (Ibid, p.158).

Por vezes, em um mesmo parágrafo, a fala do personagem aparece em meio à do narrador; em outras passagens, não se sabe ao certo quem fala; se um, se outro. No excerto a seguir, o emprego de verbos e pronomes na primeira pessoa do singular evidencia que o dito foi exteriorizado pelo guerrilheiro. No entanto, há enunciados em que aparecem formas verbais na terceira pessoa e as sentenças podem ser de autoria dele ou da voz narrativa. Ou seja, tanto podem expressar Mundial falando ou apenas pensando, quanto podem representar o narrador traduzindo o pensamento do personagem. É o caso dos trechos em destaque, ao passo que, com relação ao período “Tenta refletir”, não há dúvida de que é veiculado pelo narrador.

Perdi-me completamente, agora sim. **É mais uma constatação que um grito de desespero. O pânico, no entanto, cresceu. Que fazer?** [...] Tenta refletir. O sol deveria ser perpendicular ao Trópico de Câncer, portanto... Portanto nada! Já não sei o que digo. Sim, Trópico de Câncer, é verão na Europa. E depois? Adianta saber que é verão na Europa? Estão nas praias neste momento, as damas só pensando em bronzear. [...] Que adianta pensar no Trópico? Tropical é um cinema de Luanda. Como Tropic é uma loja de Brazzaville. E Tropicana um cabaré de Bucareste, de Berlim, ou sei lá de onde... Estou me borrando para o Trópico de Câncer. Câncer. O *Pavilhão dos Cancerosos*. Quem sabe, eu também? Marilu não leu, dizia que Soljenitsyne era um reacionário e não perdia tempo com merdas. Marilu e os preconceitos obtusos, onde estaria ela, onde estariam os seus preconceitos? (Ibid, p.156)

Existem situações em que há pequenas narrativas inseridas na narrativa principal. Isto é, em *A Chana (1972)*, há passagens em que o narrador interrompe a história para contar pequenas histórias, as quais são importantes para a compreensão de atitudes que vieram ou virão a ser tomadas, sobretudo pelo Sábio e por Mundial, dois líderes, duas ideologias, duas posturas. Quando ocorrem essas inserções, tem-se uma demarcação temporal anunciando-as – “Dois anos antes, o Sábio contara-lhe” (Ibid, p.151); “A mesma sensação que no ano anterior...” (Ibid, p.161) –, com o claro propósito de evidenciar para o interlocutor que ele está adentrando no universo da memória, esta que, conforme Paul Ricoeur (2007), mantém vínculo com o espaço e o tempo, interiores e exteriores.

Após essas histórias interpostas, a narrativa retoma o seu curso. No caso em questão, o foco volta a ser Mundial na chana. Dessa vez, ele conseguia visualizar a mata, “[...] e a cortina verde parece impenetrável” (Ibid, p.163). Frente à proximidade das árvores, o guerrilheiro sentiu a presença do inimigo, e com essa certeza ele avaliou os trajetos possíveis, em uma sugestão de que, para tanto, havia observado toda a chana, naquilo que seu olhar conseguia alcançar: “Mais para a direita, a chana prolonga-se. Perpendicularmente à sua direção, para a esquerda, a chana chega à floresta a cerca de um quilómetro. Devo ir para aí e em passo rápido” (Ibid, p.63). Correndo, ele alcançou as árvores e constatou: “A mata está vazia de homens” (Ibid, p.163).

Com isso, Mundial voltou a ficar solitário. O grupo que o fez correr e se arriscar a levar um tiro foi produto das vertigens causadas pela fome e pelo medo. Assim, sozinho e enfrentando o frio da noite, que não o deixava dormir, ele se encontrava exposto a si mesmo: deparava-se com as próprias fragilidades, revia certezas e propósitos. Fazia leituras que, dantes, talvez não fizesse, ou não tivesse coragem de expressar:

Maldita guerra! Os que a iniciaram abandonaram-na, os outros que se arranjam... Caramba, estou a dizer o mesmo que o povo. Mas é verdade, merda. Ninguém o tinha obrigado, se nela participava era por sua vontade. Deixa lá disso, sei bem como é isto de ser voluntário: uma pessoa é obrigada, o que dirão os amigos, o que será o futuro? Voluntariado forçado! A esta obrigação chamamos consciência política, nome bonito para nos enganarmos. Nuns, é para se enganarem; são os idealistas. Noutros, é para enganarem os outros; são os vivaços (Ibid, p.164).

A reflexão acerca do que o voluntariado para a guerra envolve demonstra que foi entre árvores que o guerrilheiro muata identificou duas veredas as quais, em nome da consciência política, ele poderia seguir: a dos idealistas ou a dos vivaços. A sequência do raciocínio desenvolvido por ele, sem ninguém para ver ou ouvir, sem riscos de ser persuadido a seguir um caminho que não mais espelha seus desejos, prenuncia como ele chegará ao destino ansiado.

Na mata, outro espaço de passagem, vai sendo delineado o novo perfil de Mundial: “Já fui parvo, já acreditei na boa fé de toda a gente. Agora já não me levam. Foi a última vez que vim combater. Se pensam vou voltar ao interior estão muito enganados. Vão lá eles, os donos da guerra” (Ibid, p.164). Nessa perspectiva, planejou o que diria, quando chegasse à Zâmbia – seu primeiro destino:

[...] dirá tudo aquilo que pensa e proporá uma modificação radical no Movimento. Ainda se pode salvar a situação, mas é preciso homens honestos e decididos no comando. Acabar com os apadrinhamentos, com os incapazes e os ladrões. [...] Como qualquer organismo, um Movimento vive da substituição do velho pelo novo, pela renovação constante das células. O curioso é que todos os partidos de esquerda aceitam este princípio dialético, passam a vida a proferi-lo. No entanto, nunca o aplicam a si próprios e quanto mais velho é o indivíduo melhor dirigente será. Os velhos nunca largam o poder, só à força. Ora, é preciso sempre sangue novo, uma geração que se substitua à precedente, um revigoramento vindo dos quadros. Só assim se pode recuperar o terreno perdido (Ibid, p.165).

Determinado, Mundial levantou-se, “encorajado pelos pensamentos” (Ibid, p.165), e seguiu viagem. Durante o percurso, encontrou um rio e por meio deste buscou se orientar, observando-lhe as características, a fim de identificar de qual se tratava, para, assim, saber se estava ou não no caminho certo.

Nesse episódio, o interlocutor é apresentado a uma diversidade de rios angolanos, os quais, no contexto, são atrelados a consequências diferentes para a vida do guerrilheiro: de iminência de morte ou de sua salvação. A estratégia romanesca empregada pelo escritor nessa passagem deixa evidente que, em *A Geração da Utopia*, o espaço está imbricado ao tempo, às ações, ao destino de personagens, à exegese, enfim, revelando-se além de um elemento da narrativa, o que vai ao encontro do que Osman Lins (1976) salientou em sua tese sobre o espaço romanesco. Com esse imbricamento, dá-se um amálgama entre ficção e passividade, de maneira que a literatura se legitima como profundamente histórica.

Ainda em dúvida em relação a qual era o rio de que estava próximo, Mundial seguiu caminho pela orla da mata, junto da chana. Na madrugada, deitado embaixo de uma árvore, vencido pelo cansaço, mergulhou “num torpor próximo do delírio” (Ibid, p.167). Lembrou-se da história de Mussole e Sábio, com uma riqueza de detalhes que dava a impressão de que ele também fazia parte dela. As imagens que lhe vinham à memória focavam a morte da jovem:

Foi naquele dia de abril do ano passado (por que abril seria sempre fatídico, com a morte do Herói, com o rompimento de Marilu?), foi nesse trágico abril que ele pressentiu no meio do capim o corpo violado e esquartejado de Mussole. Foi nesse dia de abril que soluçou até ficar sem voz, embalando a menina feita para a vida, princesa da ternura escondida, que para ele conservava abertos os atônitos olhos de gazela. Foi, sim, nesse abril que fechou o coração, como um livro lido e relido que não aceita ser mais profanado, e encheu o cérebro de ódio frio para quem lhe roubara a fonte de vida. Sim, no abril das chanas se cobrindo de flores lilases, cavou a sepultura de Mussole e jurou sobre a campa fresca lutar até ser abatido, mesmo que só ele restasse, já não por ter crença, mas por única volúpia de vingança, agora que o declínio coletivo era irreversível. E queria agora o Sábio usurpar-lhe o direito de chorar Mussole? Mussole era sua, sua era a saudade dela como o fora o seu corpo, como o fora a renúncia depois da sua perda. Mussole, Mussole, Marilu... Fernanda (Ibid, p.168).

Delirando, Mundial confundiu Mussole com as duas mulheres que tiveram importância em sua vida, o que o fez chorar e, ao mesmo tempo, lhe deu forças para levantar e continuar o trajeto. “Até onde vai a resistência dum homem?” (Ibid, p.168).

A menção recorrente ao mês de abril explica-se por esse ter sido o mês em que o herói de Angola – José Mendes de Carvalho, cujo apelido de guerra era Hoji-ya-Henda – foi assassinado. Ele fora integrante do MPLA e, em 14 de abril de 1968, aos 26 anos de idade, levou um tiro na cabeça, em um combate no qual liderava um ataque ao quartel das tropas coloniais, no Moxico. Devido à sua trajetória de luta, foi reconhecido como herói nacional e patrono da juventude do país. Em virtude disso, até hoje, na data de sua morte, comemora-se o dia da juventude angolana. Nessa obra de Pepetela, o referido mês ficou associado à dor ocasionada pela perda e pela violência; logo, ficou também vinculado a um desejo – ou necessidade – de um ajuste de contas.

Em congruência com a lembrança da brutalidade de que Mussole foi vítima, bem como com o ímpeto do Sábio em continuar a luta, não mais por crença, e sim por vingança, a narrativa novamente sofre interrupção. Nesse contexto, interrompe-

se para apresentar um diálogo entre este e Mundial, abordando a guerra, erros em alguns encaminhamentos, corrupção e tribalismo. Aborda-se também que, em um combate, lida-se tanto com a morte que a vida passa a ter menos valor.

– Quantos mortos nesta guerra? Quantos lares abandonados, quantos refugiados nos países vizinhos, quantas famílias separadas? Para quê? Quando penso nos sofrimentos somados de todos, nas esperanças individuais destroçadas, nos futuros estragados, no sangue, sinto raiva, raiva impotente, mas contra quê? Já nem é contra o inimigo. Cumpre o seu papel de colonizador. [...] Dele não há nada a esperar. Mas de nós? O povo esperava tudo de nós, prometemos-lhe o paraíso na terra, a liberdade, a vida tranquila do amanhã. [...] Ontem era a noite escura do colonialismo, hoje é o sofrimento da guerra, mas amanhã será o paraíso. Um amanhã que nunca vem, um hoje eterno. Tão eterno que o povo esquece o passado e diz ontem era melhor que hoje (Ibid, p.169).

[...]

– Está bem, Sábio. Nós é que estragamos a guerra, somos os oportunistas. Vocês não cometeram erros, eram os bonzinhos que nos vieram ensinar a guerra e a comer com colher. Mas nós aprendemos e quisemos os vossos postos para ter rádio e relógio. Então começámos a fazer agitação regional. É só isso, não é? (Ibid, p.172).

A conversa entre os líderes, um do Norte e o outro do Leste, consubstancia-se como um indicativo de desilusão, de frustração dos dois com os caminhos que a guerra vinha tomando, com o desvirtuamento da proposta inicial e do que havia sido prometido ao povo. Percebe-se isso nas perguntas feitas pelo Sábio, assim como nos comentários realizados por Mundial, nos quais se sobressai a tendência ao regionalismo. A ironia permeia o diálogo, denotando a existência de conflito interno no Movimento, o que é reforçado pelo emprego dos pronomes “nós” e “vocês”, indicando um hiato entre os dois interlocutores. Com a desunião entre alguns membros, o MPLA inevitavelmente se enfraquecia, e os opositores se aproveitavam disso.

Esse colóquio entre Sábio e Mundial demonstra que eles, embora por caminhos diferentes, chegam a algumas conclusões semelhantes:

– O que dizes, no fundo, é o mesmo que estou a dizer. Não digo que a luta contra o colonialismo é absurda, mas o caminho que a guerra tomou é absurdo. [...] E quando há qualquer coisa, a desculpa é o tribalismo, o regionalismo. Porque aquele é umbundo, ou mbunda ou kangala. Ou então, o pior dos crimes, porque é kamundongo. Tudo isto não é absurdo? (Ibid, p.177)

A discussão apontava uma certeza, a de que ambos já não tinham mais os sonhos de antes, de quando ingressaram na guerra e acreditavam na causa. Eles vinham identificando, a cada dia, falhas e absurdos que os incomodavam. O analfabetismo entre alguns comandantes de esquadrão, por exemplo, preocupava-os porque, mesmo sendo bons combatentes, esses não ascenderiam mais no MPLA, tampouco obteriam o respeito necessário a um líder. Essa questão mostrava outras falhas: de um lado, o Movimento ainda precisava investir mais na educação de seus membros; de outro, havia aqueles que, quando tinham retirada a bolsa para estudar fora, conseguiam outra, com a ajuda de associações europeias, e alegavam que não iam para a luta porque estavam se preparando para a fase posterior à da independência – a da Reconstrução Nacional.

Essas constatações iam, aos poucos, ocasionando mudanças fortes tanto em Mundial quanto no Sábio. Neste, iam minando a utopia que o levava a abrir mão de relações amorosas sólidas, entre tantas outras coisas, para que pudesse fazer a revolução e libertar seu povo do colonialismo, passo fundamental rumo à construção de um país justo. Mas as vivências o faziam enxergar uma triste realidade: “As massas... pobres massas, sempre amassadas. Massas de tomate! Manipuladas por todos. Como sempre na história” (Ibid, p.181). Em Mundial, o reconhecimento dos problemas acentuava a objeção aos angolanos do Norte, pelos quais era composta a liderança do Movimento, o que deu origem a um descrédito por quem estava no comando. Em consequência, fragilizavam-se os ideais de outrora, da época em que ele vivia na Casa, e o tribalismo fortalecia-se, ainda que isso não fosse admitido: “Gosto é de Paris ou Colónia ou Hamburgo. Regionalista, eu?” (Ibid, p.181).

Após a exposição dessa conversa, a narrativa volta ao contexto no qual estava, quando houve a pausa para apresentação do referido colóquio. Em apenas um parágrafo, é exibida a cena de Mundial, na mata, cansado, com medo e em companhia dos fantasmas do passado. Na sequência, verifica-se a inserção de mais uma breve narrativa, em que o guerrilheiro recordou o último encontro com Sara, em Paris. Nessa passagem, por meio das lembranças de Mundial, o leitor toma conhecimento de como estavam a médica, Malongo e a filha dos dois. Horácio, Laurindo, Fernanda, pessoas ligadas a uma vida anterior se presentificaram na memória do guerrilheiro. Isso se misturava à lembrança do último diálogo com o

Sábio, antes da partida, a quem ele prometeu mandar da fronteira café, açúcar e um par de meias.

Mais uma vez, a “lente” do narrador volta ao cenário da mata, onde estava o guerrilheiro, que já pensava em “Tudo abandonar. Procurar o calor duma casa, mesmo que a cela duma prisão, uma presença humana, mesmo um carrasco, comida, mesmo um pedaço de pão bolorento e duro. Tudo abandonar” (Ibid, p.185). Sabia que, se fizesse isso, seria rotulado de covarde e traidor, mas acabaria com aquele sofrimento, abandonaria o epíteto de Mundial, voltaria a ser Vítor, reencontraria a família, da qual estava separado havia mais de uma década. Lembrou-se de Onça, combatente reconhecido pelos feitos, e em como este se encontrava. Inevitavelmente, questionou-se: “Dizem hoje vive num campo da fronteira, sofrendo da fome e do frio como os outros, arrastando-se. Que Movimento é este que nem com os mutilados de guerra se preocupa?” (Ibid, p.185).

Assim como ocorreu quando estava no meio da chana, vários pensamentos chegaram a Mundial. Contudo, dessa vez, ele estava certo de que “O tempo do romantismo morreu” (Ibid, p.187). Sua memória individual lançou um olhar sobre a memória coletiva, nesse episódio, propagada pelas histórias dos mais velhos, como Samalanga, ancião que lhe fazia confidências à noite, próximo a uma fogueira. Em uma dessas, falou-lhe das doídas experiências bélicas, de esperanças vãs no Movimento, de exploração. Questionou se estavam “a trazer outra vez guerra do kuata-kuata”, em uma alusão histórica ao período de 1600, quando se capturavam negros para os portugueses traficá-los como escravos. O velho concluiu seu raciocínio com mais um questionamento, para o qual deu sua própria resposta: “Mas afinal foi esta guerra vocês trouxeram, só para o povo morrer? Vale mais acabar com ela” [sic] (Ibid, p.188).

Rememorando as histórias contadas por Samalanga e as colocações feitas pelo Sábio, Mundial seguiu um caminho diferente do que estava sendo tentado a trilhar. “Quase inconscientemente, começa a desviar a rota para a direita, evitando o posto. Não. Terá de aguentar a fome e o cansaço [...]” (Ibid, p.189). Então, avançou em direção à Zâmbia, lugar que, naquela situação, era a representação da esperança, da vida e da vitória sobre os militares tugas. Além disso, como os sentimentos e as experiências ainda estavam em desordem, chegar lá representava vingar a morte de Mussole, pela qual ele se sentia responsável. Afinal, o Sábio tinha

narrado tudo com uma riqueza de detalhes que parecia transportar Mundial para a xinjanguila, fazendo-o sentir o calor do corpo da jovem. Assim, com a memória do Sábio se confundindo com a sua, ele reviu o corpo de Mussole violado e esquartejado, e depois a sepultou. A justiça precisava ser feita.

Almejando a Zâmbia, Mundial prosseguiu, experimentando a fome, a verdadeira, aquela que, conforme livros e filmes, existia na Índia, no Sul do Saara, no Nordeste do Brasil. Pensou, então, em um paradoxo de ordem social: comer como necessidade fundamental e comer como entretenimento. No trajeto, encontrou mandioca, o que lhe deu energia para continuar a viagem, inclusive diante dos riscos encontrados, como um grupo de soldados do exército português, do qual ele se salvou mergulhando no rio. O frio posterior à saída piorou e o peso da farda molhada tornou mais difícil a caminhada. Novamente os pensamentos se embaralharam; misturaram-se tempos, pessoas, lugares e experiências. A angústia invadiu-o e ele decidiu ser um novo homem: “um traidor, um renegado” (Ibid, p.199), que entregaria a base do Sábio e todas as fragilidades do MPLA.

Na mata, entretanto, ele se deparou com alguns homens, que chegaram fazendo perguntas em Mbunda, como uma medida de cautela, para identificarem se lidavam com um soldado que tentava se infiltrar no Movimento ou com um guerrilheiro, embora já soubessem que se tratava de um camarada, haja vista o uso de uma AKA – arma soviética. Esse encontro representou a salvação para Mundial, pois o grupo, que estava com a missão de reconhecimento da área, visando a um posterior ataque ao posto dos tucas, dispunha de comida e de cobertor. Afora isso, ele já não estava mais perdido, nem solitário, de modo que poderia dormir, enquanto outro fazia a sentinela. Para ele, o principal fruto desse encontro foi o fato de que passou a ser admirado e respeitado pelos camaradas, por ter superado sozinho as dificuldades dos últimos dias.

Com a intenção de intensificar essa admiração, Mundial adotou o discurso de que era necessário estar firme no propósito de conquista da independência. “A Vitória é certa!” (Ibid, p.203). Dessa forma, objetivando ganhar mais espaço no Movimento, ele simulou um perfil de determinado e estimulou o grupo a falar o que pensava sobre os encaminhamentos da guerra, a fim de perceber a tendência da maioria e as fragilidades do líder da secção – Sangue Forte. Com tais informações, poderia conduzir seus argumentos com mais propriedade. Nesse contexto,

aproveitou-se do domínio da língua portuguesa e de outros idiomas, das leituras feitas, do perfil de intelectual, para conduzir o raciocínio dos outros, manipulá-los e, assim, ter seu nome comentado nos mujimbos que percorriam as bases.

Em prol da auto-promoção, Mundial exacerbou o pensamento regionalista de Mukindo, o membro mais crítico do grupo, para, assim, chegar aos demais com maior facilidade:

– Este momento é muito importante, por isso devemos estar todos unidos. O que eles querem é dividir-nos, para se manterem no poder. Como o colonialismo e o imperialismo. Durante anos ensinaram-nos o tribalismo é mau, embora eles o fizessem. Esses ensinamentos foram aceites de tal modo que hoje a pior ofensa é chamarem-nos tribalistas. Então aproveitam. Sempre que exigimos justiça, acusam-nos de tribalismo. E nós recuamos. E eles continuam a fazer o que querem. Os tribalistas são eles. Devemos exigir justiça, e a justiça é que sejamos nós a dirigir a guerra e o Movimento aqui na Frente Leste. Não queremos ir dirigir lá no Norte. Então? (Ibid, p.211)

Usando seu poder de persuasão, o guerrilheiro ex-estudante da Casa conseguiu a adesão de todos, projetando ser visto como aquele que sabia gerir as divergências internas e liderar a equipe. “Daí a ser seu representante vai só um passo” (Ibid, p.212). Preparou seu plano de ação e, convencendo o chefe de secção, seguiu mais rapidamente para o seu destino, levando dois camaradas como apoios. Sentindo “a leveza dos tempos de glória” (Ibid, 216), Mundial se aproximava da fronteira, pensando “Naqueles tempos longínquos em que perseguia, imbecil que [...] era, um sonho coletivo. Em que a ideologia o fazia tudo enfrentar com fé religiosa de missão” (Ibid, p.216)

Na última caminhada na chana, a da fronteira, o novo representante do grupo sentiu um arrepio e, outra vez, lembrou-se dos comentários do Sábio, ainda que desejasse esquecê-los. As comparações que este fazia entre a mata – espaço da abelha e do mel – e a chana – espaço do mbambi – invadiram-lhe o pensamento. Lembrou-se também de Elias – “o protestante adepto de Fanon” (Ibid, p.220) – e de que este havia se integrado à UPA, que, depois, se tornou FNLA, da qual, provavelmente, tinha saído para formar a Unita. Seguindo seu rumo, Mundial avistou a mata de Kaxamissa. “Atrás estaria Sikongo, na Zâmbia, a capital do caxipembe” (Ibid, p.221). Ele sabia que, em duas horas de marcha, chegaria ao destino desejado e pelo qual enfrentou todas as dificuldades do percurso. Assim se encerra *A Chana*

(1972): com a certeza de Mundial de que, entre os dois mundos – mata e chana –, ele preferia o do hidromel, mesmo estando ciente dos riscos de se embriagar.

Escrita em uma linguagem predominantemente poética, sobretudo se comparada com *A Casa* (1961), essa parte da obra de Pepetela funde o espacial, o social, o psicológico e o histórico. A desordem emocional de Mundial – espaço interior –, que o leva a ter delírios, não está desvinculada da desordem social instalada no território angolano – espaço exterior, fortemente massacrado pela violência, conforme a historiografia comprova. Nessa perspectiva, a chana e a mata são aspectos geográficos do país, mas se constituem também em reflexos da interioridade de dois guerrilheiros e dos caminhos por eles escolhidos. A chana é metáfora da passagem, da mudança de Mundial, que enterra os ideais coletivos em nome da tranquilidade, da facilidade e da quietação da mata, “[...] do verde possante das folhas rebentando nas árvores nuas, do ruído do vento vergastando ramagens” (Ibid, p.219).

Simultaneamente, a chana é metáfora do universo que o Sábio escolheu defender, “o da vida misteriosa que borbulha à sombra minúscula de uma haste de capim: os insetos, as bolhas de água chupadas pelos caules estreitos, os escorpiões ou os mbambis” (Ibid, p.219). Diferentemente da mata, esse espaço acolhe aqueles que, em uma escala de valores em que predominam os interesses pessoais, são vítimas da invisibilidade social ou salvaguardam a existência, ainda que ela seja de uma vida miserável. O mbambi ferido por Mundial e pelos dois camaradas que o acompanhavam lutou para não morrer, apesar de ter o sangue maculando a areia. Com o ventre rasgado pelas balas, o antílope foi vencido pelos mais fortes, como crianças negras tinham tingidas de vermelho as barrigas rasgadas pelas “cristianíssimas cruzes de Cristo”.

De acordo com o guerrilheiro Mukindo, “O povo é como tronco de árvore. Todos se apoiam a ele, sobem por ele, para apanhar os frutos que estão lá em cima. Não é o povo que lhes interessa. Só os frutos” (Ibid, p.212). Nessa linha semântica, no epílogo de *A Chana* (1972), há um questionamento: “O Sábio fora um mbambi ou um tronco de árvore que deixa de contar logo que se atingem os frutos?” (Ibid, p.225). O mbambi atingido carregava um feto “que nele germinava” e que, devido aos tiros, se transformou em “uma bola sanguinolenta e palpitante” (Ibid, p.223). O Sábio teve sua utopia atingida por aqueles que esqueceram o sentido do combate e

passaram a priorizar objetivos individuais ou “a matar só pelo prazer de matar” (Ibid, p.175). Fortemente golpeada, sua utopia “deixou de contar”, sem ele ter atingido os frutos almejados.

4.3 O POLVO (ABRIL DE 1982)

Hoje não és um monstro, mas sim o cadáver dum polvinho, certamente o maior destas águas. Não deixas de ser um polvinho. Tantos anos, tantos anos...

Pepetela

Essa parte da obra inicia-se com foco no espaço marítimo, onde um homem estava e um polvo domiciliava-se, em uma gruta. Na apresentação do cenário, faz-se referência ao período do ano – abril, “tempo ainda das calemas” (Ibid, p.229) –, haja vista a relação intrínseca entre o histórico e o geográfico. O narrador situa o leitor em relação à temperatura da água, ao barulho das vagas contra os rochedos, à diversidade de peixes encontrados. No mar, fartura de espécies; na terra, “o kimbo dos deslocados crescia a olhos vistos na Caota, entre esta e a Baía Azul” (Ibid, p.231). Como o cultivo da agricultura não era possível na área, devido à falta de água potável, essas pessoas sobreviviam da pesca e da ajuda que algumas organizações prestavam, de forma escassa. Os peixes representavam “uma migalha para aquelas bocas esfomeadas, fugidas duma guerra que ainda não tinham entendido” (Ibid, p.231).

O homem que mergulhava fora Aníbal, na infância e na juventude; fora o guerrilheiro Sábio, na guerra pela independência; na Caotinha, “era dono do seu tempo, a única liberdade válida” (Ibid, p.231). “Caçava” seu almoço no mar, espaço que ofertava riqueza natural, mas, simultaneamente, abrigava o polvo, o mesmo que lhe assustara quando ele era criança, por lhe parecer gigante, com todos os tentáculos virados para ele. Em uma conversa com Sara, na Casa, Aníbal dissera: “uns sonham que estão a cair, outros sonham com mortos, eu sonho com esse bicho” (Ibid, p.23), que veio a se tornar a razão dos “pesadelos noturnos de toda a vida” (Ibid, p.231). O mar, que fora presente na sua infância e ficara ausente na sua

juventude e durante a atuação como guerrilheiro, foi o lócus escolhido por ele para viver o período pós-independência.

Os peixes desse espaço tornaram-se objetos de observação desse homem e de comparação com os indivíduos no âmbito social. Os dourados, por exemplo, “só gostam de andar no meio dos lixos, sobretudo dos restos de caniços arrastados pelos rios. Isso podia ser em Luanda. Na sua baía, já encontrara dourados no meio das pedras mais limpas” (Ibid, p.232). Ou seja, os dourados se adaptam ao espaço em que estão inseridos. De forma análoga, os indivíduos também se modificam por influência do contexto histórico-social. Ele, Aníbal, era a prova disso. Em uma forma de ação distinta da dos referidos peixes, os chocos fugiam “lançando os seus jactos de tinta escura, como os aviões lançavam os gazes” (Ibid, p.232). Essa cena remetia à chana, à insegurança frente à possível “chegada dos helicópteros portugueses em formação de ataque” (Ibid, p.233).

Isso fazia o homem pensar sobre a enorme diferença cultural entre um caçador e um pescador:

Embora os economistas misturem tudo no mesmo grupo de atividade extrativa, pensou ele, a atitude é outra. O pescador fica fora do meio do peixe, ou numa praia ou num barco. Invade o meio do peixe com uma arma, rede ou anzol, apenas a arma entra nesse meio. O caçador penetra no meio marítimo, arrisca o corpo a corpo, usa a arma contra um adversário-vítima determinado que vê e respeita. Os dois matam, mas o pescador mata sem sequer pensar nisso. O caçador mata, consciente de que o faz. Quem é mais cruel? (Ibid, p.233-234).

Por tal ponto de vista, Aníbal era caçador, pois, como guerrilheiro angolano, para combater, entrava no espaço do soldado português, isto é, no espaço que este havia usurpado e denominado como seu. A ação era realizada conscientemente, assim como era quando ele ficava diante do “adversário-vítima”. No mar, ele revivia esse sentimento: quanto mais mergulhava, mais sentia a presença do polvo; na terra, sobretudo na chana, quanto mais adentrava, mais presumia a invasão das aeronaves tucas. Isso jamais o colonizador conseguiria apagar de sua memória.

Na sequência dessa reflexão, Aníbal pensou outra vez na relação peixe-homem, e acabou por estender a comparação a outros animais. Ao abrir os pargos que havia “caçado” e limpá-los na água,

Peixinhos quase transparentes vinham disputar-se os restos de guelras e intestinos dos parentes assassinados. Ficou a ver a luta silenciosa na água clara. Sempre o combate pela sobrevivência, é a lei da natureza. Só o homem mata por prazer, ou por outro objetivo que não o de comer o adversário vencido. Ainda falam mal da antropofagia, essa ao menos respeita a lei da natureza. Sorriu, no meio dos pensamentos amargos. Também estou a exagerar. Os bichos, dum modo geral, não comem os seus iguais. Só os peixes. Ou alguns insetos. O leão ou a onça não comem os seus parceiros mortos, deixam-nos para as hienas. Mas também não lutam entre si até à morte, como o homem. O homem sim, é o maior predador de si próprio. Para deixar o inimigo vencido apodrecer ao sol (Ibid, p.234-235).

Como se pode constatar, os pensamentos desse quase eremita tornaram-se amargos, bastante diferentes dos que advinham do jovem intelectual que ele foi, admirado por tantos estudantes e invejado por outros. Ele fugiu de Portugal para se integrar ao MPLA e lutar pela independência do seu país, por isso sentia raiva “do passado de quimeras que trouxe este presente absurdo” (Ibid, p.234).

Aníbal vivia com simplicidade, mas usufruía – e partilhava com a única família vizinha – de água, um bem raro na região, “com o deserto que avançava vindo do Namibe” (Ibid, p.236). No terreno onde ficava a casa, ele plantou uma mangueira que vicejou, contrariando o comum para a região seca. Todos os dias ele a regava. Também a acariciava, conversava com ela e lhe lia trechos de livros. Chamava-a de Mussole, em homenagem à jovem por quem havia se apaixonado e pela qual jurou vingar-se do inimigo que a violou e matou. Na maior parte do tempo, a árvore era sua companhia, e isso não o deixava sentir-se sozinho, pois ele plantou-a com o objetivo de que a mangueira servisse de casa onde o espírito de Mussole pudesse descansar.

Por ficar isolada do resto do mundo e estar localizada na praia onde vivia o polvo que o atormentou no passado e se fincou na sua memória, a casa da Caotinha foi escolhida pelo Sábio, em meados de 1975, no retorno de uma estada na União Soviética, aonde fora “fazer um curso militar, mais um, este para o Estado-Maior” (Ibid, p.238). Nesse ano, ocorria a guerra entre os partidos angolanos, e ele era membro do MPLA, o que já pode ser inferido em virtude do local em que fora “estudar nova organização e estratégias” (Ibid, p.239), afinal, era preciso que o futuro país dispusesse de um exército regular, haja vista a convicção de que a independência iria ocorrer. Em 11 de novembro do mesmo ano, Angola oficialmente

deixou de ser colônia de Portugal e teve como primeiro presidente o líder do referido Movimento.

Em 1977, o Sábio, “procurando esquecer o passado, desligado de todos os compromissos, decidiu viver naquela casa e caçar o polvo da sua infância” (Ibid, p.239). Nos arredores, morava apenas Ximbulo, a esposa e a filha, que constituíam a família de Paulino, combatente voluntário que, aos dezoito anos, “acabou por morrer estupidamente, pisando uma mina, quando voltaram a ocupar Benguela e os sul-africanos retiraram para os seus aprazíveis santuários” (Ibid, p.239). A casa do ex-guerrilheiro comandante tinha o que era básico para o seu cotidiano: apetrechos de caça; a casa de banho; um quarto bem pequeno ao lado do banheiro; a cozinha, com um fogão a gás; o quarto de dormir, com uma cama e um armário; alguns livros; uma AKA e dois carregadores – equipamentos utilizados quando da atuação na guerra. Afora isso, a casa tinha a sala, que era denominada como uma preciosidade, porque, de qualquer ângulo, se via o mar.

Nesse lugar, Aníbal passava o resto de sua vida, saindo apenas para ir à casa do vizinho, ao kimbo dos deslocados ou a Benguela, buscar as provisões – única coisa de que ainda usufruía por conta da atuação na guerra. Na Caotinha, “os dias de semana tinham há muito perdido sentido” (Ibid, p.241). As visitas que recebia eram poucas e praticamente as mesmas. Um dia, porém, no mês de abril – ele sabia disso porque seu corpo lhe dizia quando se estava nesse mês –, um jipe parou ao lado da mangueira. Era Sara, a antiga amiga da Casa, com quem ele conversava sem receio sobre política e que o ajudara na fuga do exército português. Para ela, ele contou que, “resolvida a situação militar, ele teve a ideia de vir ocupar a casa inacabada. A pressa foi tanta, com o medo que outros se lembrassem dele, que esqueceu tudo. Ou fez por esquecer” (Ibid, p.242).

No reencontro, Sara o questionava sobre a desapareção que ele teve da cena política: “Ofereceram-te vários cargos, ao que constou. O Vítor disse-me que até para ministro. E tu vieste para aqui, longe de tudo, sem contactar ninguém. É pelo menos um comportamento especial. Depois de uma vida inteira de luta...” (Ibid, p.243). Aníbal demonstrava que não esquecera as experiências bélicas, apesar de desejar que isso ocorresse. O vivido estaria sempre em sua memória, ainda que, por vezes, ocupasse um espaço “reservado” para o que não era lembrado. O diálogo seguiu por um caminho que revelou a amargura do ex-guerrilheiro.

[...] puxaste a conversa para a minha desapareição da cena e vens com o argumento de autoridade do Vítor, um sacana que me prometeu enviar café e umas meias para o interior, meteu-se nas confusões de fronteira, e até hoje estou à espera das meias... Aqui para nós, nunca entendi como o Mundial no derradeiro segundo se desviou da Revolta do Leste.

– Não gostas dele.

– Talvez por ter demasiado gostado dele. Sabes, a desilusão é o pior que há. Era o meu mais novo, tratado com todo o carinho. Desculpava-lhe todas as pequenas falhas, defendia-o quando precisava, confiando nele. Afinal, não passa dum oportunista.

– Estás a exagerar. É um dirigente capaz...

– Como todos, enquanto são dirigentes. São todos capazes e honestos, sem exceção. Quando um deixa de ser dirigente, então é que se sabe que afinal era um incompetente e um corrupto. A mitologia do poder, ou a mitificação dos homens do poder. Passa-se em qualquer religião ou seita.

[...] Tudo isso é tão antigo e repete-se sempre em todos os regimes. Mas as pessoas não veem, porque acham que a sua experiência é única e melhor que as outras. Uma fé, como a religiosa [...].

– Fazes-me lembrar a Marta. [...] disse-me que tu só tinhas dois caminhos, ou morrer na guerra, o que seria o melhor para ti, ou desencantares-te. Adivinhou. Porque perseguias um sonho utópico de revolução. Afinal desiludiste-te mesmo.

[...]

– Enganou-se numa coisa, colocou a questão numa alternativa. Eu morri e desencantei-me. Os dois caminhos num só.

– O desencanto é sempre uma morte, não é?

[...]

– Isso de utopia é verdade. Costumo pensar que a nossa geração se devia chamar a geração da utopia. [...] todos nós a um momento dado éramos puros e queríamos fazer uma coisa diferente. Pensávamos que íamos construir uma sociedade justa, sem diferenças, sem privilégios, sem perseguições, uma comunidade de interesses e pensamentos, o paraíso dos cristãos, em suma. A um momento dado, mesmo que muito breve nalguns casos, fomos puros, desinteressados, só pensando no povo e lutando por ele. E depois... tudo se adulterou, tudo apodreceu, muito antes de se chegar ao poder. Quando as pessoas se aperceberam que mais cedo ou mais tarde era inevitável chegarem ao poder. Cada um começou a preparar as bases de lançamento para esse poder, a defender posições particulares, egoístas. A utopia morreu. E hoje cheira mal, como qualquer corpo em putrefação. Dela só resta um discurso vazio (Ibid, p.244-246).

As colocações de Aníbal evidenciam que os anos de envolvimento ativo com a guerra não só mataram a utopia que o levou à revolução, também o desencantaram, a ponto de ele desacreditar na transparência do ser humano, especialmente daqueles que se tornaram dirigentes do país. A comparação entre a crença nesses homens e a fé religiosa intensifica o ceticismo que ocupou o espaço que, dantes, era da utopia. Aníbal fez uma crítica severa ao oportunismo de quem chegou ao poder, a exemplo de Vítor – o guerrilheiro Mundial –, por ter ludibriado o povo, tal qual um líder religioso conduz seu rebanho, sem que este questione para onde está sendo levado. Pior, sem que este sequer se perceba sendo guiado.

Assim, do passado vivido na Casa e dos sonhos de outrora, ficaram apenas registros na memória.

Outro aspecto relevante no diálogo de Sara com o Sábio é a associação entre a falta de apetite dele e sua falta de ambição por fazer parte dos privilegiados. Enquanto ele não queria comer em abundância nem usufruir de mulheres ou de bens materiais, muitos se fartavam com os excessos de quem tem uma fome voraz, sobretudo de comando. Ocorria uma espécie de canibalismo, no qual os mais fortes devoravam os mais fracos, denunciando um apetite insaciável. Eram muitos os que se empanturravam, e a comida era tanto no sentido metafórico quanto no corriqueiro, ao passo que o povo enfrentava a privação, de comida, de vestimenta, de esperança e de líderes que considerassem sua existência. Por isso, Aníbal se retirou desse cenário, poupando os outros do que ele mesmo denominou como sua incômoda presença.

Em *O Polvo (Abril de 1982)*, o reencontro entre Sara e Aníbal tem um valor simbólico, por representar um encontro entre a juventude e a maturidade, a pureza e a desvirtuação, a utopia e a amargura, o negro e a branca, a “loucura” dele e a sensatez dela. Representa o diálogo entre a Angola colônia e a Angola país, explicitando o elo entre as partes um e três da obra, as quais retratam as décadas de 1960 e 1980, respectivamente. Assim, não é aleatório o fato de a interação ocorrer em um espaço marítimo, onde a vida pulsa, na superfície e na profundidade. O mar é espaço da fase áurea de conquistas e de expansão territorial, sob o ponto de vista do colonizador europeu; é lócus de perda, de banzo e de desterritorialização, segundo a ótica do africano subjugado. Sob uma perspectiva ou outra, o mar se constitui um espaço mnemônico, de influência na identidade, portanto.

Nesse sentido, na conversa do casal, surgiram assuntos acerca das vivências de cada um, como a distância da família, situação enfrentada por muitos africanos, principalmente a partir da década de 1960. Sara, por exemplo, não via os pais fazia mais de vinte anos. Ficar sozinho foi outro tema falado, sobre o qual Aníbal, depois de algum tempo como guerrilheiro, passou a considerar que “a pior solidão é estar numa multidão de gente com quem já não tens mais nada em comum” (Ibid, p.250). Inevitavelmente, abordaram a carga semântica com que, em alguns contextos, a palavra ‘negro’ era empregada. Conforme o Sábio,

Os brancos chamavam-nos negros para nos humilhar, nos diminuir. Quando começámos a luta e passámos a utilizar a palavra como reivindicação duma identidade, tratando-nos a nós próprios por negros, os brancos ficaram à rasca, até mesmo os progressistas, já não sabiam como nos chamar. E passaram a chamar-nos negros, não como uma ofensa, mas como uma palavra neutra, um reconhecimento quase de emancipação. Nem sei se eles se aperceberam disso, mas foi o primeiro gesto que anunciava a aceitação inconsciente da independência... (Ibid, p.251).

Essa reflexão revela, à época, a legitimação de que a negritude tem suas especificidades, e isso contribuía para a apreensão de características identitárias do angolano.

A conversa do casal também foi permeada por questões acerca de como se encontrava o país após a independência, ao menos nos primeiros anos da década de 1980. Faltava água e alimentação adequada para muitos, o que gerava desnutrição; sobravam doenças; havia diversos problemas com transporte, haja vista a maior parte das estradas estarem ainda inviáveis para um trânsito diário; as escolas funcionavam aos soluços; “inventaram um sistema em que tudo funciona por esquemas” (Ibid, p.253). No caso de Aníbal, aceitava receber uma pensão ilegal, embora a contragosto, porque não havia leis voltadas às reformas militares, e sem ela não conseguiria sobreviver. Nas palavras dele,

Não há lugar para os marginalizados. Podia vender o peixe ao restaurante mais próximo e com isso sobreviver. Mas o restaurante é do Estado e não me pode comprar, tem de comprar o peixe ao Estado. E não tenho uma loja onde comprar os produtos de que necessito, as lojas estão vazias e exigem um cartão de abastecimento. Como fazer então? Não fui eu que inventei este sistema, nem me pediram opinião, e se o tivessem feito, não lhe ligariam puto (Ibid, p.253).

Fica nítida a insatisfação com o Estado, em especial com a falta de encaminhamentos para uma reforma.

Constata-se também uma frustração quanto ao descaso com os ex-guerrilheiros, os quais dedicaram anos da vida à luta em prol da independência de Angola. O Sábio defendia que deveria existir “tratamento especial para os que ficaram sem pernas ou estropiados de qualquer forma, ou viúvas ou órfãos” (Ibid, p.253). Além disso, para ele, os analfabetos que estavam no poder precisavam de

tratamento especial, pois já não sabiam como contribuir com o Estado e transformavam-se em “peso morto” (Ibid, p.253). Por fim, Aníbal desvelou sua desesperança em uma mudança de cenário:

Não há lugar para sentimentos, relações humanas, apenas relações de poder. Os homens deixaram de ser homens, com as suas virtudes e defeitos, são apenas cadeiras cómodas, são máquinas, parafusos, bens que se utilizam. Ou máquinas mais complexas que se servem desses bens. Essas pessoas de que falas, não são pessoas, Sara, são o Estado, o sistema (Ibid, p.254).

Com a metamorfose dessas pessoas em máquinas, a utopia sucumbiu e foi substituída pela burocracia, esta que levou Sara a deixar a direção de um hospital, atitude que, em si, já representa uma forma de degrado.

Na visita ao antigo amigo, Sara teve a oportunidade de ir à Baía Farta, lugar que fora a capital do peixe, porém, na ocasião, estava com as “lojas fechadas, muitas com vidros partidos [...]”. Alguma gente nas ruas, muitos com farrapos a indicar a sua condição de deslocados de guerra, que engrossavam os kimbos à volta” (Ibid, p.255). Poucas cervejarias continuavam funcionando, mas com pouca atividade. “Sim, a Baía Farta lembrava uma cidade-fantasma, embora ainda tivesse alguma vida. Ainda?” (Ibid, p.256). Esse questionamento do narrador revela-se ambíguo. Por um lado, traduz uma melancolia diante da constatação de que aquele espaço, no qual outrora a vida fervilhava, havia se tornado praticamente vazio, com uma povoação parca, de modo que, em comparação com o passado, obtinha-se um oxímoro. Por outro lado, a pergunta suscita a leitura de que, apesar de todas as adversidades inerentes a uma guerra, a vida persistia, mesmo mirrada.

A médica também visitou um kimbo de deslocados, onde se deparou com fome e doença. Nesse local, “Todos estavam magros, mas as crianças tinham barrigas enormes, efeito da falta de proteínas e dos vermes” (Ibid, p.258). Sara se consternou com o cenário encontrado: elevada desnutrição, pois a comida não chegava regularmente e médicos só apareciam de vez em quando. “O peixe é a razão de proteínas deles” (Ibid, p.258). Diante do desconsolo da amiga, Aníbal acrescentou: “Vai te parecer estranho, mas estavam em estado muito pior aqui há uns tempos atrás. Comem peixe, sim, pelo menos um mínimo, não têm é fubá para o pirão” (Ibid, p.258). Havia deslocados de várias partes da Província, mas a terra não

era boa, tampouco havia água para o cultivo. “As línguas eram diferentes, mas os olhares os mesmos, com luar de guerra a persegui-los” (Ibid, p.259). O ex-guerrilheiro fazia o que estava ao seu alcance, contudo, faltava a ação dos organismos responsáveis por esse fim.

Na verdade, desde que decidiu se distanciar do poderio de Angola, o Sábio havia se tornado tão marginalizado quanto aquelas pessoas. Ele tinha consciência disso, tanto que se considerava um vencido, embora tivesse perdido poucas batalhas. Esse sentimento de que ele foi sobrepujado associava-se à sua relação com o tempo. Para ele,

Não temos futuro, nem representamos o futuro. Já somos o passado. A nossa geração consumiu-se. Fez o que tinha a fazer a dado momento, lutou, ganhou a independência. Depois consumiu-se. É preciso saber retirar, quando se não tem mais nada para dar. Muitos não sabem, agarram-se ao passado mais ou menos glorioso, são os fósseis (Ibid, p.260).

Na ótica de Aníbal, o tempo da utopia passou, e junto com ele a crença de que sua geração poderia criar um país em África. Esse sonho pertencia à esfera do longínquo. O presente tornou-se o tempo do exílio, e o futuro, o dos oportunistas.

Foi por pensar dessa forma e para ir ao encontro do polvo que o afligiu na infância que o ex-guerrilheiro escolheu aquela baía para se expatriar. O lugar era bastante simbólico para ele, tanto por o mar se configurar no espaço onde residia o molusco “gigante”, quanto por ser um lócus de renovação, onde ele poderia expurgar as manchas da guerra e esquecer o mundo. Talvez por isso esse tenha sido o local em que se deu a comunhão entre ele e Sara, momento pelo qual os dois esperavam há vinte e cinco anos. Ademais, era abril quando a médica surpreendeu-o com a visita, e esse era o mês em que ele sabia que enfrentaria o polvo, desprendendo-se de um tormento. Assim, esse se tornou o mês da liberdade de Aníbal, pois nele também houve a concretização de um prazer longamente adiado.

O encaixe entre os dois corpos consagrou a entrega entre as duas almas, momento que foi traduzido por meio de uma linguagem poética, a que melhor pode exprimir um instante de arrebatamento. A poeticidade não está apenas na exploração de tropos, mas sobretudo na subversão da estrutura narrativa

convencional. Com isso, essa passagem da obra sanciona a libertação, tanto de um desejo reprimido quanto de uma escrita paradigmática.

[...] sentados agora, **ele** de costas contra a falésia, **ela** no seu colo, os braços rodeando-**a**, o bafo **dele** acariciando o pescoço comprido, muito tempo, tanto tempo que o sol se deitou no mar talvez pela força dos olhos dos dois fixos na morte diária do astro, até **ela** abrir furtivamente a toalha e lhe orientar as mãos, de modo que tocassem o corpo nu e ainda frio, para **ele** lentamente, muito docemente, levar as mãos pelo ventre acima a envolverem os seios, neles pararem, pressionando suavemente, enquanto as palavras brotaram como magia, sem comando possível, ali mesmo à frente, à esquerda dos recifes há uma gruta e nela mora o **meu** inimigo de sempre, um gigantesco polvo que **me** aterrorizou nesta mesma praia quando era criança e que **jurei** e **trejurei** um dia matar [...] sentindo a presença dele, a existência dele, todos os dias, todos os segundos, no entanto adiando a data fatal em que tudo tem de terminar, ou ele ou **eu**, embora saiba que tem de ser em abril, e vai ser neste, como antes **adiei** o **nosso** encontro, sabendo-te desde sempre pronta para ele [...] neste momento podia pedir-te tudo, este mundo e o outro, **mo** prometerias, porque já não está em tuas mãos decidir de nada, só o consumires-te de prazer, e **eu** também nada **posso** decidir, apenas **temos** de cumprir um destino de **morrermos** juntos durante minutos, esquecer o mundo e os teus doentes, esquecer **eu** o **meu** polvo, e ir ao mais fundo de ti própria beijar a rosa que se esconde atrás do teu monte de Vénus, mas não, não, não **me** beijes aí, a tua língua está a abrir-**me** em duas como duas sempre fui em relação a ti, a que te queria e ao mesmo tempo desejava outro, porque demoraste tanto a dar este passo, demoraste tanto, para agora **me** sorveres a alma com esse beijo que não termina e **me** esgota e **me** anuncia sensações novas que sempre **desejei** e **temi**, dividida toda a vida. **Sara** estava deitada, estremecendo ainda do primeiro prazer e **Aníbal** deitou-se sobre ela, rasgando muito lentamente o que antes langorosamente beijara (Ibid, p.262-263. Grifos nossos).

Em um mesmo parágrafo, o emprego dos nomes próprios, de pronomes e verbos na terceira pessoa do singular, na referência a Sara e a Aníbal, revela a atuação da voz narrativa, ao passo que a primeira pessoa ora denota a fala do ex-guerrilheiro, ora expressa a fala da médica. As principais pistas linguísticas para a identificação dos enunciados que são emitidos por ele estão na alusão ao polvo, tendo em vista o mencionado trauma de infância, e na flexão do gênero feminino nos termos que se referem a um “tu”, como ocorre em “[...] sabendo-**te** desde sempre pronta para ele” e em “esquecer **eu** o **meu** polvo, e ir ao mais fundo de **ti** própria beijar a rosa [...]”. Além disso, não passa despercebido o fato de que há mais trechos de locução do Sábio do que de Sara, dada a característica de ele ser mais falante que ela. Nas passagens em que a médica é a locutora, a pista linguística para o reconhecimento de que é ela quem fala está na flexão de gênero em alguns

vocábulos que lhe fazem menção, a exemplo de “[...]tua língua está a abrir-**me** em **duas** como **duas** sempre fui em relação a ti, **a** que te queria [...]” e de “[...] sempre **desejei** e **temi**, dividida toda a vida [...]”.

Quanto à pontuação, não há sinais para demarcar o término dos enunciados emitidos por Aníbal, tampouco para os que são expressos por Sara ou pelo narrador. A partir da focalização do momento em que ela saíra do mar, com os braços afastados do corpo e os seios à mostra, explicita-se o início da entrega que culminou com o amálgama dos corpos e das almas. Decerto, por isso há uma suspensão do emprego do ponto-final para indicar o término da fala de um e o início da do outro, e apenas a vírgula é utilizada na sequência narrativa que exprime esse “átimo sagrado”. Dessa forma, a fusão ocorre também no âmbito da estrutura da narrativa, de modo que o ponto-final volta a ser empregado após o primeiro prazer, simbolizando a pausa necessária entre um orgasmo e outro. Aglutinam-se, então, Sara e Aníbal; os seus enunciados entre si e com os do narrador; a branca e o negro; Benguela e Luanda.

Depois dos momentos juntos, suficientes para a médica constatar que o ex-guerrilheiro “cheira a mar, sabe a mar, sabe amar”, os dois estavam mais livres, mais livres que Angola, que nessa década, historicamente, encontrava-se sob as amarras da ganância daqueles que a regiam. Na verdade, não só desses, havia também os estrangeiros que a exploravam da maneira que lhes convinha. No caso da pesca predatória, por exemplo, Ximbulo

Tinha ódio mortal aos grandes barcos das frotas estrangeiras que chupavam os mares, arrastando peixe miúdo ainda em crescimento, viveiros de camarão e lagosta, redes e tudo, até as nossas canoas, se não tivermos cuidado. Sobretudo os soviéticos e japoneses, que se aproximam das costas, chupam mesmo nas barbas do governo, ninguém faz nada. Ainda no outro dia estivera a conversar sobre o assunto com os pescadores de empresas nacionais, eles confirmaram, se faltasse pescado era por causa desses estrangeiros que não respeitavam as leis do país e depredavam os mares alheios, depois de terem levado a desolação aos seus (Ibid, p.275).

O mar é aludido, novamente, como o espaço por meio do qual Angola tem sido usurpada, da chegada do colonizador à contemporaneidade. Na década de 1980, contudo, a situação parecia mais grave, ao menos em relação à exploração dos

peixes, uma vez que, ainda segundo o vizinho do Sábio, no tempo do colono, havia fiscalização e, em decorrência, mais peixes.

Por outro lado, o mar é salientado como espaço de vida, de energia, de comunhão com a natureza e de paz. Conforme Aníbal, “Para lá dos morros, no campo, há guerra, todos os dias morre gente. E nas cidades há outro tipo de guerra, uns a tentarem dominar e enganar os outros, muitos morrem também” (Ibid, p.278). Além disso, o mar é o lócus vinculado ao cataclismo universal, o que, na visão do ex-guerrilheiro, relacionava-se à presença do seu inimigo marinho, com o qual se encontraria em breve. “Hoje é 12 de abril, pensou o Sábio. Já falta muito pouco para o inevitável. Esperemos que amanhã seja o último dia de calema. Assim se cumprirá a profecia adivinhada nas convulsões que percorrem o tronco de Mussole” (282). No dia seguinte a essa premunicação, a calema havia, de fato, abrandado. “O mar também se cansa e durante uns tempos seria um espelho fatigado” (Ibid, 285).

Esse espelho refletia a origem do trauma psíquico que perseguia Aníbal desde a tenra idade. Aproximava-se a hora do confronto com o polvo; seria em 14 de abril. Um dia antes, o angolano foi a Benguela, onde as queixas eram as mesmas: “falta de comida, falta de roupa, estradas esburacadas, falta de materiais para construção de casas [...], emboscadas constantes nas estradas [...], interrompendo a circulação terrestre para Luanda. [...] o povo está a sofrer demais” (Ibid, p.286). Na Baía de Santo António, Aníbal viu as salinas cobertas de poeira e ele sabia que a capital, por vezes, importava sal, revelando mais contradições e a falta de organização no país. Na cidade,

As casas de adobe aglomeravam-se nas bases dos morros, abrigando refugiados do interior. As coberturas eram de materiais de ocasião, à espera das sempre prometidas chapas de fibrocimento. Os bairros de deslocados sem emprego iam crescendo, vivendo de misteriosas reservas (Ibid, p.286).

O povo enfrentava filas e pagava caro para adquirir petróleo, embora Angola fosse grande produtora desse combustível. Com isso, a conservação de alimentos ficava comprometida, e a fome se expandia.

Nesse contexto, a Unita intensificava a atividade militar, tornando a guerra ainda mais forte, o que imprimia à cidade modificações cada vez piores. Observavam-se “As casas sem pintura nem reboco, muitos telhados nitidamente a

deteriorar-se, as ruas com menos asfalto, [...] as lojas vazias e com bichas de gente esperando a graça de comprar um produto qualquer” (Ibid, p.288). Os sul-africanos ganhavam espaço, todos com o discurso de que lutavam para o bem do povo. Nessa ida à cidade, Aníbal se deparou também com Mukindo, o qual fora vítima das minas e há tempos tentava obter uma prótese. No antigo guerrilheiro, que estava mutilado e com “aspecto velho, as rugas vincadas na cara magra” (Ibid, p.291), o Sábio viu estampada “a guerra e todos os seus horrores” (Ibid, p.291). Quando se questionava a Delegacia Provincial de Benguela, a resposta era de que se faziam pedidos de ajuda à Cruz Vermelha, pois faltavam meios, médicos e material para atender aos que precisavam. Esse reencontro com a amplitude das consequências da guerra gerou em Aníbal a ânsia de voltar para sua baía e rever sua mangueira.

O dia seguinte a esse era 14 de abril, e chegou, aos olhos do ex-combatente, com o céu “mais luminoso que nunca” (Ibid, p.295). A árvore atestava que seria uma data especial. Seu dono cumprimentou-a e “ela agitou as folhas. Pôs-lhe a mão no tronco e sentiu as convulsões espasmódicas da seiva” (Ibid, p.295). Mussole estava excitada, anunciando que aquele era o dia, e não apenas mais *um*. As folhas estavam novas, verdes; durante a noite, ela havia se livrado das folhas velhas que lhe traziam as marcas do tempo e do que precisava ser superado. O Sábio “Preparou os instrumentos de caça, amarrou o arpão de reserva à cintura. Segurou também duas garrafas de ar, verificou o funcionamento, tudo normal. Fez o mesmo com a lanterna especial que funcionava debaixo de água” (Ibid, p.296). Ele entrou no mar e mergulhou rumo à gruta onde o polvo morava.

No percurso, Aníbal deparou-se com várias espécies naturais àquele espaço que também era parte de Angola, assim como a cidade e o campo – lugares marcados pela guerra. Ele encontrou, inclusive, um tubarão o qual, embora o tenha mirado, seguiu seu caminho, demonstrando um total desinteresse pelo mergulhador. “Os tubarões angolanos são pacíficos [...], como os homens angolanos o são. Mas os angolanos há séculos [...] andam em guerras e nos últimos vinte anos não passou um dia sem mortes. Por isso não dá para confiar no pacifismo dos tubarões” (Ibid, p.298). Essa comparação entre o tubarão e o angolano denuncia que o ex-guerrilheiro vivia em um estado permanente de desconfiança dos compatriotas, evidenciando um sentimento que surgiu com a morte da utopia. Tal qual o tubarão

angolano com que se deparara, o Sábio reconhecia nos “angolanos tubarões” semelhante descaso com o ser humano.

Em meio a pensamentos dessa natureza, Aníbal viu a depressão que indicava a proximidade da gruta procurada. Ficava entre dois rochedos gigantes. Ele havia concluído que se preparou durante toda a vida para combater o monstro “que o desafiara em criança” (Ibid, p.299). Foi para esse momento que ele fez cursos na melhor academia soviética e na Coreia, onde todas as noites passavam filmes de guerra.

Afinal, bem mais tarde, percebeu por que tinha estado a aguentar nove meses de Coreia, era para hoje ver o inimigo pintado de branco, o horrível monstro marinho de mil tentáculos. Era isso, [...] precisava ser maniqueísta ao extremo, ele o bom *cowboy*, o polvo o mau índio (Ibid, p.300).

Diante da gruta, ele voltava a ser combatente. Conquanto estivesse totalmente imerso na água, no contexto, território do inimigo, ficou de pé e olhou a casa do molusco gigante.

A um metro de distância da entrada, com a lanterna em uma mão e a arma na outra, prestes a invadir a morada do polvo, o Sábio fez uso da palavra. Com isso, assumiu o papel daquele que tem voz e vez, fazendo-se ouvir:

Estás aí, bicho nojento? Estás encolhido de medo contra a rocha, pretendendo passar despercebido, ou estás a afiar tranquilamente as ventosas? Não me desiludas, prefiro que estejas em posição de ataque, como um índio comanche com a machadinha preparada. Eu sou o xerife justiceiro, a quem mataram a namorada e os pais para fazer escalpes, não me reconheces? Sabias que eu vinha, por isso estás pintado de branco, o branco do medo, mas também o branco do ódio e da morte (Ibid, p.301).

Após chamar o inimigo para o combate há muito aguardado, o “justiceiro” ligou a lanterna – seu farol – para se sentir mais seguro quanto à direção a seguir. Entrou na gruta e lá estava ele, em suspensão. Por um instante, Aníbal sentia que o mundo parou. “O monstro afastava os tentáculos do corpo e cada vez mais crescia” (Ibid, p.146). Baixou e ficou à altura do homem, frente a frente. Não estava pintado de branco, nem lançou tinta para escurecer a água. Decerto, não estava pronto para o ataque.

O Sábio

Afastou o corpo da rocha, num passo lento dum metro. Enquanto o fazia, muito devagar, reteve uma imagem da infância, em Luanda, foi como um clarão, vendo um corpo negro deitado no asfalto a ser espancado por polícias brancos e negros. Não era um ladrão, soube depois, era um jovem trabalhador que refilara com o patrão porque lhe tinha indevidamente descontado três dias de salário. O patrão chamou a polícia, começaram a bater, empurraram-no para a rua, ali continuaram a bater. Ele era muito pequeno, teria cinco anos, e viu o corpo sangrando, deitado no asfalto, e quatro homens a aporriñarem-no brutalmente. Foi essa visão rápida que veio, como no momento de dar a ordem de ataque nos combates que percorrera na vida (Ibid, p.302-303).

Claramente, o polvo se confundia com o branco, com o policial; confundia-se com tudo que instituía medo. O guerrilheiro, então, precisava vencê-lo e atirou. Atingido, o bicho largou o líquido escuro, que contrastava com os clarões das cenas traumáticas vistas e vividas que vinham à memória do homem. O pânico começava a se mostrar, mas Aníbal sentia a força do inimigo que se encontrava preso à corda do arpão, o que lhe passava certa segurança. Na sequência, a pressão feita pelo animal foi diminuindo, até parar, suscitando a possibilidade de um ataque, que não veio, pois o polvo estava morto.

Puxando o animal pela corda, o Sábio chegou à praia. Respirou e descansou. Apenas quando olhou para a massa redonda com os tentáculos juntos foi que fez a descoberta: “[...] era um polvinho, não o monstro marinho contra o qual combatera. [...] Parecia uma flor murcha [...]. E feia, pensou ele” (Ibid, p.304-305). O gigante havia mirrado, pela morte ou pelas décadas passadas até que o combatente angolano conseguisse matá-lo. Bastante cansado, Aníbal voltou para casa, com a missão cumprida, embora não se sentisse orgulhoso. A mangueira saldou-o, agitando as folhas. Para ele, “Uma fatalidade se tinha cumprido, mais uma” (Ibid, p.305). Começou a beber e pensou: “Só os estúpidos são felizes, contentam-se com o pouco que conseguem obter [...]. Há trinta anos era um monstro tremendo, hoje era um polvinho mirrando na areia, agora são só uns fiapos de pele e carne” (Ibid, p.306).

Tomado pelo álcool, o ex-guerrilheiro cedeu à tentação da filha do seu vizinho e desvirginou-a, mecanicamente, sem dar-lhe o mínimo carinho. Assim, o lençol que ainda guardava o cheiro de Sara ficou manchado com gotas do sangue de Nina. Além disso, Marília, a mulher com a qual ele deitava algumas vezes, foi visitá-lo e

ele foi grosseiro com ela, mandando-a embora. “Tudo acontecia de repente e em simultâneo, era o cataclismo anunciado [...]” (Ibid, p.309). Ele, entretanto, se encontrava fraco e sentindo-se vazio, visto que a força empreendida na luta com o polvo havia exigido muito do seu corpo franzino e já desgastado pela idade e pelos anos de participação ativa na guerra. Ademais, o enfrentamento não foi só físico, tampouco durou parte de um dia apenas. Ao longo de décadas o inimigo o perseguiu, acompanhando-o da infância à juventude, e desta à fase adulta.

O epílogo da terceira parte do romance focaliza o abraço do Sábio ao tronco da sua mangueira. Porém, esta não se encontrava como no dia anterior; as folhas já não estavam verdinhas; a seiva não corria. Passava tristeza e inércia. Conforme ele havia previsto, o cataclismo ocorreu no dia 14 de abril, data da morte do Herói de Angola e de Mussole, cujo espírito residia na árvore homônima. Para ela não vir a ser esquecida como o Herói – o qual, provavelmente, com o tempo, não seria mais lembrado –, o ex-guerrilheiro plantou a mangueira e com ela conversava todos os dias. Após o cataclismo universal, Mussole havia adormecido, mas o Sábio cuidaria dela enquanto tivesse vida, “na esperança de despertar o espírito das chanas do Leste que nela vivia [...]” (Ibid, p.312). Assim, considerando-se que, na chana, borbulha a vida misteriosa e pulsante, pode-se afirmar que, ao zelar pela árvore e pelo espírito que nela fazia morada, Aníbal tinha a esperança de manter viva a energia daquela que vivia “o prazer do instante, como único” (Ibid, p.153).

4.4 O TEMPLO (A PARTIR DE JULHO DE 1991)

Quisemos fazer desta terra um País em África,
afinal apenas fizemos mais um país africano.
Pepetela

A quarta e última parte de *A Geração da Utopia* distancia-se temporalmente da primeira em exatos trinta anos, período suficiente para uma abundância de vivências. “Para guerra então, é tempo demais” (Ibid, p.315). Em uma comparação entre os continentes africano e europeu, o romance salienta que a belicosidade

perpassa a história dos dois. No caso específico de Angola, conforme já discutido, além das experiências com os combates em prol da independência, o país imergiu em uma guerra civil que assolou milhares de vidas. Com relação à Europa, enfrentou “uma guerra que até se chamou Guerra dos Trinta Anos. E uma outra dos Cem Anos, devia ser recorde mundial” (Ibid, p.315). Ainda acerca dessa questão, e não menos relevante, a obra de Pepetela denuncia que o motivo pelo qual o continente europeu deixara de efetuar guerras em seu território não era porque havia se tornado pacífico, mas porque aprendeu a “fazê-las longe de casa”, de modo que “quem se lixa é o quintal do outro” (Ibid, p.315). Os apoios dados à rivalidade entre os grupos angolanos que se digladiavam comprovam isso. Na verdade, Estados Unidos e União Soviética usavam Angola como o seu quintal de guerra.

Com semelhante postura de descaso para com o país, inúmeros angolanos também se aproveitavam da terra e das pessoas que nela viviam, e o faziam para se beneficiar, a exemplo de Malongo, com o qual Aníbal nunca manteve uma boa relação. Usando um discurso falacioso de que pensava no progresso nacional, o pai da filha de Sara fazia negócios em prol do enriquecimento de empresas europeias, e não de sua nação. Para isso, ele se prevalecia das antigas amizades, em especial da de Vítor Ramos, com quem dividira quarto na época em viviam na Casa. Vítor, ou Mundial – seu nome de guerrilha –, havia se tornado ministro, conquista que obteve a partir das estratégias que começaram a ser adotadas na passagem pela chana, conforme a segunda parte da obra registra. Com o apoio de um amigo desse padrão, em poucos anos, Malongo “só tratava de negócios grandes [...]. Agora nadava no meio de tubarões e recebia grandes postas dos peixes caçados, já não se contentava com uma sardinha” (Ibid, p.316).

Visando a ampliar a rede de amizades, nas reuniões, ele falava sobre futebol e música, de modo a estabelecer uma relação de proximidade com os presentes. A parte da narrativa que focaliza essa atuação do “homem de negócios” no qual o ex-jogador se transformou tem uma estrutura semelhante à da fala. O excerto a seguir comprova isso.

No meio da conversa, já tudo muito animado, eh pá, meu, amanhã vou te falar num assunto que tenho aí, hoje não, trabalho é trabalho, uísque é uísque, uma coisita pequena mas que me interessava resolver, sabes como é, um gajo tem de viver [...], vê se me podes conceder uma audiência amanhã, não, agora não, é chato, estás aqui todo descontraído, com a

família e os amigos, não te vou pôr assuntos de trabalho em casa, mas, já que insistes, é sobre aquele caso que te falei há tempos, estamos à espera duma decisão tua, claro que sabemos que houve concurso público e outras propostas, mas é evidente que a nossa foi a melhor, dá mais vantagens ao país, aliás a única coisa que nos interessa é o progresso do país, e tudo depende agora da tua decisão, basta dizeres que preferes a nossa firma e acabou, o resto nós resolvemos, mas claro que ainda não está resolvido, o teu diretor de gabinete disse ontem que o assunto está nas tuas mãos, então amanhã decides, está fixe, meu, assim é que é, vou tocar-te aquele sambinha que a malta dançava em Lisboa, lembras-te de certeza [...]. Os amigos acabavam assim por resolver os assuntos a favor das firmas que representava (Ibid, p.316).

Na passagem destacada em negrito, o narrador situa o leitor acerca de como estava a conversa de Malongo. A partir de então, a fala deste passa a ser evidenciada, o que pode ser percebido por meio da mudança tanto de pessoa gramatical – da terceira para a primeira do singular – quanto do ritmo da narrativa. Não há ponto-final entre os enunciados emitidos pelo negociante angolano, inclusive quando esse sinal de pontuação é obrigatório. Por exemplo, ele deveria ser usado para indicar o término do enunciado anterior e o início de “vê se me podes conceder uma audiência amanhã [...]” (Ibid, p.316). Decerto, a vírgula é utilizada por indicar uma pausa mais curta, de modo a refletir melhor, nesse contexto, a oralidade. Essa estratégia é enfatizada através do emprego de expressões como “eh pá” e “meu³²”, típicas da fala informal.

Com isso, delinea-se a intimidade que Malongo buscava firmar com dirigentes importantes. Porém, a garantia de fechamento de negócio com a empresa que ele representava não era fruto apenas da amizade. “Ele tinha de repartir sua comissão. Mas mesmo assim ganhava muito dinheiro. Ganhou dez vezes mais num ano que em toda a vida anterior” (Ibid, p.317). Com alianças firmadas de maneira escusa, ele conseguiu o suficiente para comprar uma casa em Angola, ainda que, à época, fosse “mais difícil encontrar casa em Luanda que água no deserto do Namibe” (Ibid, p.317). Assim, com a intenção de não só manter o padrão social conquistado, como também de aumentá-lo, Malongo abriu uma firma de *import-export*. Em decorrência, a ele cabia definir os produtos e as tecnologias que desejava inserir no país e, mesmo eventualmente, o que poderia ser exportado a preços competitivos.

³² No contexto apresentado, o vocábulo “meu” não é um pronome, e sim uma gíria usada para o locutor se referir à pessoa com a qual fala, assim como ocorre com “bicho”, “cara”.

Desse modo, mantendo a perspectiva de aumentar o próprio patrimônio, ele pensou em vender para fora as rosas de porcelana as quais, no romance *Lueji, o nascimento de um império* (2008a), Pepetela menciona como originárias do Leste de Angola, associando a referida flor à mitologia local. Conforme o oportunismo do empresário,

A publicidade podia ser baseada nos mitos, flores com máscaras tchokue, alusões à história do Império Lunda, coisas assim. Quando viesse o primeiro botânico filho da puta a provar que a origem da planta era doutro sítio, até talvez doutro continente, já a coisa tinha pegado, era mais um mito. E este mito dava muito dinheiro. Bendita loucura essa que atacou o tal escritor, provavelmente a chupar só espinhas de peixe agora que os livros não se vendem (Ibid, p.317-318).

Como se vê, a quarta parte da obra explicita que a forma de agir dos proprietários de empresas é semelhante, na África ou na Europa, pois a prioridade vem sendo o enriquecimento pessoal, mesmo que, para isso, seja necessário ludibriar e explorar o seu povo ou o estrangeiro. Afinal, “O génio do empresário é cheirar o dinheiro escondido nas ideias dos outros” (Ibid, p.318).

A *Geração da Utopia* mostra que, em 1991, dezesseis anos após a independência, Angola vivia em um cenário de intensas contradições. Segundo Malongo, a economia de mercado vinha colocando as pessoas nos lugares certos, “cozinheiro na cozinha, o criado a lavar retretes e o magnata no iate” (Ibid, p.318). Para Orlando, namorado de Judite, filha de Sara com o ex-jogador, os empresários locais

[...] pensam só no imediato, são empresários primitivos, na fase da acumulação primitiva do capital. Os raros empresários com espírito criador, que poderíamos considerar como fazendo parte de uma burguesia nacional, não podem atender a todas as encomendas. E os europeus dizem uma andorinha não faz a primavera. Alguns empresários dinâmicos e com visão de futuro não fazem uma burguesia nacional. Num país sem burguesia nacional, ou o Estado assegura alguns serviços ou então é o vazio. Facilmente ocupado pelos estrangeiros (Ibid, p.321-322).

Era, de fato, o que estava a ocorrer: os estrangeiros vinham sugando a recente República, e tiravam dela aquilo que lhes interessava. Um dos fatores que contribuía para essa realidade era a frágil formação educacional de alguns líderes

do MPLA, os quais estavam gerindo o país. Além disso, pessoas de cabeça “completamente vazia [...] enchem os ministérios e as recepções oficiais” (Ibid, p.324).

De acordo com Judite, parte da população se denominava apolítica, o que ajudava a “[...] manter as coisas sempre paradas, sem progresso, qualquer que ele seja. E todos os regimes totalitários adoram esses apolíticos, embora não o reconheçam” (Ibid, p.323). Malongo, por exemplo, declarava-se avesso à política, o que era mais uma falácia, pois seu trabalho era eminentemente político, e o partido ao qual aderira era o seu bem-estar. No diálogo com o sogro e com o ministro Vítor Ramos, Orlando ressaltou que

Há sempre gente disposta a arriscar ficar com má fama para toda a vida, nem que seja por um dia de poder. O poder atrai mais que o sol. O problema é que quando se cria um regime de secretismo, a resposta da sociedade só pode ser pelo mujimbo. E pode haver injustiças, pagam os justos pelos pecadores. Mas que há pecadores, isso é inegável. Não é pelo facto de não se poder provar... As provas até devem existir, mas são retidas pelos acusados, os que detêm o poder. Muda o poder e aparecem as provas. E também muitas que são provas falsas, inventadas pelo novo poder só para queimar os adversários que antes o detinham. Já se viram coisas dessas, não será a primeira vez (Ibid, p.327).

Com colocações como essa, o jovem mostrava que o país seguia o mesmo rumo que outrora fora condenado por aqueles que fizeram a guerra pela independência. Inclusive Vítor, na época em que era morador da Casa, defendia o fim do colonialismo e a construção de um país onde houvesse justiça social, contudo, havia se transformado em mais um político oportunista e corrupto, para o qual “O povo esquece as coisas, interessa-se logo por outras” (Ibid, p.329). Além disso, em uma total incompatibilidade com o que pensava sobre o governo de Salazar, ele assumiu uma postura ditatorial, a ponto de afirmar que Orlando era um subversivo e que, se não fosse genro do amigo, “amanhã estava preso por ofensas a dirigente” (Ibid, p.331).

Na Angola do início da década de 1990, havia dirigentes como o ex-guerrilheiro Mundial e empresários como Malongo. Luanda era, provavelmente, a cidade na qual mais se bebia uísque doze anos no mundo. Contraditoriamente, nas ruas, as paisagens eram chocantes.

Nos largos e esquinas, mulheres e miúdos vendiam cigarros e cerveja. Alguns montavam banca de engraxar sapatos, sentados em cima de latas de leite. [...] O Horácio dizia os engraxadores percorriam toda a literatura angolana, porque eram a imagem mais acabada do colonialismo. Pois é, mas tantos anos depois da independência, os miúdos continuavam a fugir da escola para engraxar sapatos, se queriam ganhar a vida sem roubar. Imagem do colonialismo? Essa malta achava que ia fazer as coisas de maneira diferente dos outros africanos. [...] Afinal, tudo caiu no mesmo. Até a venda de produtos ao montinho, sem balança, resultado duma economia de miséria. E a prostituição, os pequenos negócios ilegais, os biscates. E a mendicância dos governantes junto do Banco Mundial, CE, e todas as instituições de ajuda. Um povo tão digno tornado mendigo... [...]. Avançou pelo Miramar até ao Sambizanga. [...] Logo mudou de pensamento, ao ver as pessoas, sobretudo crianças, que se aglomeravam na lixeira, procurando restos de comida, roupa, ou coisas que pudessem ser vendidas, disputando-as com os ratos e as aves. [...] Quando o vento soprava do norte, o cheiro pestilento invadia as embaixadas. Uma vergonha. As pessoas se moviam por cima do lixo fumegante, tão sujas como a própria lixeira. E os bairros tinham rodeado a lixeira, para mais perto respirarem os miasmas que dela emanavam. Um médico lhe tinha dito que toda essa população tinha problemas respiratórios. Muitas vezes se falava em mudar a lixeira para fora da cidade, mas os camiões continuavam a descarregar ali nas barrocas. [...] Logo a seguir, num descampado que dominava toda a baía, ficava o maior mercado de Luanda, o Roque Santeiro. Nestes últimos anos que veio regularmente à terra, pôde acompanhar o crescimento imparável desse mercado, primeiro combatido, depois resignadamente aceite pelas autoridades. Milhares de vendedores se instalavam no chão para vender legumes, depois também roupa, sapatos, medicamentos, aparelhos domésticos, motos, peças de carros, enfim tudo [...]. Uma mulher bateu no vidro do carro, não tens nada, amigo? Claro, um carro parado ali, fora do mercado, chamava a atenção. Pensavam imediatamente que trazia cerveja para revender. Fez um gesto de negação sem baixar o vidro. Tinha de ir embora, senão mais gente vinha incomodá-lo. Mas a atenção dele foi atraída por um burburinho na zona esquerda do mercado [...]. Dele sobressaiu um homem que corria, perseguido por dezenas de pessoas. Viu o homem ser rasteirado por alguém, cair no chão, logo ser abafado por dezenas de corpos. As pessoas corriam de todos os lados do mercado para lá. E vinham também da estrada, a correr e gritar, passando pelo carro. [...] Os gritos anunciavam, um ladrão tinha sido apanhado. [...] Como num filme, Malongo viu a turba abrir um círculo, deixando no meio um corpo deitado que tentava levantar-se, depois alguém lhe despejar um líquido pelo corpo, devia ser gasolina, e segundos depois uma chama alaranjada sair do corpo caído, que se levantou, correu em direção às pessoas, as quais se afastavam em movimentos rápidos, para cair de novo sobre a terra vermelha de muceque e ficar a se consumir, chama e vida, num silêncio pesado de todo o mercado. Um carro da polícia chegava, com a sirene a tocar, e as pessoas correram para todos os lados, diluindo a responsabilidade coletiva no Dédalo de bancas e barracas, deixando o corpo no chão [...] (Ibid, p. 359-363).

Em comunhão com esse cenário de desordem, as ruas estavam esburacadas; aumentava o número de casos de AIDS; havia negros se considerando brancos, devido à ascensão social; em várias casas, os criados eram chamados de “burros”,

“pés-descalços” e eram maltratados pelos patrões; o sindicato não defendia o pessoal doméstico.

Outro aspecto relevante que a obra evidencia em *O Templo (A partir de julho de 1991)* é a mudança de hábitos culturais. Por exemplo, “os *dancings* e cabarés, locais de convivialidade africana por excelência, eram péssimos para a conversa. E a conversa era nas sociedades tradicionais o supremo prazer e a suprema arte” (Ibid, p.334). A música eletrônica interferia na cultura local, a ponto de muitos se deixarem levar pelo som, sem nem falar; outros dançavam ruminando, por estarem mastigando chicletes. “Os homens viravam os olhos para dentro, para sentirem as vibrações do *stereo* no crânio, embebedando-se de vazios e dos movimentos cadenciados” (Ibid, p.334). Cenas como essas incomodavam até Malongo, que tocava viola e cantava, e nunca havia se deixado levar pela música do Zaire, a qual era vista, em alguns países, como o exemplar da música africana, “Como se não houvesse muitas Áfricas, todas diferentes...” (Ibid, p.335).

Em um contexto de tantas disparidades e desesperança, tornava-se fácil fazer da fé alheia um “trampolim”. Essa foi a tática empregada por Elias, aquele que, em 1961, estudava em Lisboa e era leitor de Frantz Fanon. Quando jovem, ele se integrou à UPA, que veio a ser a FNLA, e com o apoio do Partido estudou Filosofia e Psicologia nos Estados Unidos. Depois, por descrença nos conterrâneos, afastou-se da atividade política e doutorou-se em Psicologia Social, passando a ser professor. Passou um tempo ministrando aulas na Nigéria, onde diz ter ouvido o chamado que o levou a ser bispo da Igreja da Esperança e Alegria do Dominus. Afirmava curar doenças radiciais, “que os médicos não conhecem, ou não querem conhecer” (Ibid, p.338). Nas palavras dele, “Ataco na profundidade do ser, na sua apetência a ter uma doença. Curo o íntimo do indivíduo [...]. Interfiro nos fluxos de energia de base do corpo, no metabolismo essencial e nas trocas com a natureza” (Ibid, p.339).

Adotando um discurso com esse teor e com uma voz impostada, Elias facilmente convenciu muitas pessoas, o que foi observado por Vítor e Malongo. O bispo argumentava que

O mais importante é o ensinamento de que o homem é bom, como Dominus é bom. Muito diferente das outras religiões que dizem que o homem é mau, só porque o seu deus é severo e impenetrável. Como o homem se convence que é mau, então mata e fere, por culpa desses deuses da guerra. Dominus é transparente e as civilizações antigas conseguiram

apreender parte da sua essência. Por exemplo, Dionísio dos gregos e Baco dos romanos são manifestações parciais de Dominus, assim como Afrodite ou Vênus. Algumas culturas africanas também apreenderam partes da essência de Dominus. Este Nzambi que nos deixa à vontade, sem se imiscuir nas nossas vidas, é Dominus, claro. O problema é que nenhuma civilização o apreendeu na totalidade. [...] Dominus escolheu-me para se revelar. [...] A existência dessas parcialidades da sua essência, como Baco ou Yemanjá, provam que se revelou antes a outros. Mas esses talvez não tenham tido a capacidade de o apreender na sua totalidade, ou talvez a própria época não o permitisse. A mim incumbe pois a pesada e grata tarefa de ser o seu mensageiro. [...] O que não sabes é que isso é revelação de Dominus aos povos bantos e a Moisés. Daí que na Bíblia se diga que primeiro era o Verbo. Como hoje se sabe que tudo começou em África, pode-se dizer que foram os africanos que o ensinaram aos primeiros judeus (Ibid, p.339-340).

A demagogia atravessava as palavras proferidas por Elias. Ele, inclusive, observava que, em Luanda, estava em alta a mistura cultural no âmbito da música, então, explorou a mescla cultural na esfera religiosa, e relacionou Dionísio, Baco, Afrodite, Vênus, Nzambi, Yemanjá e Dominus. Seguindo esse viés, o bispo se colocou na mesma condição que Buda, Jesus e Maomé. Simultaneamente, disse ter cortado todas as amarras com a Ásia Menor, compondo uma igreja africana, “a primeira que proclama a virtude do amor e da alegria, desculpabiliza o prazer, que alia Deus e a festa. Dominus é Deus único, mas pagão, força sensual da Natureza” (Ibid, p.343).

A partir da exposição do “mensageiro escolhido”, bem como do seu interesse em montar um templo, surgiu um novo negócio na capital angolana, fruto da união do dinheiro de Malongo, da influência de Vítor e da persuasão de Elias. A “inauguração da empresa” deveria ser por meio de um grande culto, ou um *show*, termo utilizado por eles. Para a ocasião, fariam uso dos eletrônicos e de batuques, recursos de hipnose, vocabulário adaptado para o espaço angolano. Até os óvni foram lembrados. Tudo era devidamente pesado e pensado, a fim de garantir a exploração da fé daqueles cujo cotidiano era de desconsolo e privação. Até o nome “Dominus” era uma estratégia para ludibriar, uma vez que o latim, segundo o bispo ressaltava, “nas zonas aculturadas é imediatamente compreendido como língua de religião (Ibid, p.345).

Com essa igreja, o objetivo era ir além de Luanda, de Angola, de África. Fazia-se necessário, portanto, que ela fosse forte, de peso. E era.

A sua mensagem é muito mais moderna e mais de acordo com o ser profundo do homem angolano. Daqui transbordará para África e depois para todas as diásporas africanas. Imagina o mercado mundial de almas à nossa disposição. Com as crises económicas, com a perda da utopia da libertação política, com o fim do inimigo que estava do outro lado na guerra fria, com a dívida externa que tira qualquer hipótese de desenvolvimento aos nossos países, os jovens desempregados e sem instrução, a delinquência e insegurança galopantes, tudo isso leva as pessoas a verem a religião como a única salvação. Todos apelam a um deus que lhes indique um caminho na vida, que já não têm ou que nunca tiveram. Os políticos vão namorar-nos um dia também, porque seremos a força. Mas para já precisamos dum pequeno apoio discreto dum político. Uma palavrinha a quem de direito para que a Igreja seja legalizada. [...] Uma palavrinha não custa nada. Não te compromete muito. E terás o nosso apoio quando dele precisares, o que vai acontecer em breve, não é preciso ser feiticeiro para adivinhar (Ibid, p.349-350).

Como sócio, o ministro precisaria usar seus conhecimentos e sua influência para conseguir legalizar a Igreja de Dominus. A sociedade entre os três foi firmada. Malongo “entrava com um capital, sobretudo para as aparelhagens sonoras, colunas de mil *watts*, lâmpadas de todos os tons e tamanhos” [...]. O Vítor dava o apoio político” (Ibid, p.360). A celebração do acordo foi com uma garrafa, “sem papéis, nem testemunhas” (Ibid, p.360). Em dois dias, saiu a legalização, confirmando o que já era explícito: os interesses pessoais se sobrepujam às necessidades sociais. Isso ratificava o pensamento do guerrilheiro Mukindo: “O povo é como tronco de árvore. Todos se apoiam a ele, sobem por ele, para apanhar os frutos que estão lá em cima [...]” (Ibid, 212).

O projeto do templo foi feito por uma equipe de engenheiros e arquitetos, os quais definiram que haveria um pátio para as celebrações no meio das árvores. “Os espíritos dos antepassados ganhavam foros de divindade dentro da teologia de Elias, por isso eram necessárias árvores onde eles pudessem habitar” (Ibid, p.376). Enquanto o templo ainda estava sendo construído, o primeiro espetáculo da Igreja da Esperança e Alegria de Dominus aconteceu em uma manhã de domingo, no cinema Luminar. Para o evento, foram distribuídos panfletos feitos por jovens talentosos; garotos que viviam pelas praças “tinham aprendido a gritar, no Luminar Dominus se vai revelar, com Dominus no Luminar vamos xinguilar. No jornal apareceu também uma publicidade [...] que dizia apenas: DOMINUS NO LUMINAR” (Ibid, p.377). A propaganda chegou à rádio. A população estava sendo “bombardeada” por Dominus e seu poder de cura.

A vestimenta que os fiéis usariam no primeiro culto foi também pensada, apesar de Dominus não ter se pronunciado sobre essa questão. O líder religioso

[...] acabou por escolher amplas blusas ou camisas feitas de pano do Congo, com calças ou saia de tecido amarelo. Nada de bubús ou abakos, trajes africanos que em Luanda eram conotados com autenticidades importadas de triste lembrança, mas calças e camisas à maneira europeia, tropicalizada pelos panos garridos feitos na África Têxtil de Benguela. [...] O bispo de Dominus trajava como os membros da congregação, uma ampla blusa de todas as cores, com motivos da cultura nacional, destacando-se a figura do Pensador e Tchibinda Ilunga, e calças amarelas. Ao pescoço trazia um colar grosso e brilhante, que sustentava uma enorme medalha com o triângulo e a linha inclinada (Ibid, p.377-378).

Indubitavelmente, tudo foi avaliado para envolver; na verdade, para arrebatá-lo, da iluminação aos batuques. Os sócios estavam presentes no *show*. Vítor usava um chapéu de pano e óculos escuros, com o fim de não ser percebido, afinal, não ficava bem para um ministro estar envolvido em um culto eletrônico. Ele e Malongo não escondiam o nervosismo, pois não sabiam se Elias conseguiria lidar com uma multidão, no meio da qual havia, inclusive, jornalistas que foram para produzir “alguma crônica virulenta” (Ibid, p.378). A formação do bispo em Psicologia e em Filosofia, no entanto, não fora em vão, tampouco destinada à reconstrução do país; ele sabia como manobrar a massa e conduzi-la para o caminho desejado.

Assim, de braços abertos e em passos pequenos, o “escolhido por Dominus” chegou ao centro do palco. “O batuque foi aumentando e ele foi progressivamente acompanhando com o corpo o ritmo ancestral. E começou a falar, através do microfone dissimulado na camisa, colando a cadência da fala à do batuque [...]” (Ibid, p.379). O seu discurso tinha pausas muito pequenas e era fortemente marcado pela menção à diversidade de África, simulando uma preocupação em exaltar os valores nacionais e sedimentar a africanidade. O excerto a seguir comprova isso.

[...] todos são bem-vindos, os fiéis são bem-vindos, os curiosos são bem-vindos, os inimigos são bem-vindos, os caluniadores são bem-vindos, os descrentes são bem-vindos, todos são de Dominus, porque a todos Dominus ama, e no fim já não serão descrentes, e no fim já não serão inimigos, e no fim já não serão caluniadores, pois no fim todos somos irmãos, no fim todos somos filhos de Dominus, e Dominus é único e é pai e mãe de todos os deuses, [...] porque Dominus nos criou para o prazer, e houve homens que não entenderam, houve homens que quiseram nos tornar tristes, houve homens que inventaram regras de infelicidade, e esses

homens criaram religiões sem entender a mensagem de Dominus, a do amor e da alegria, e essas religiões oprimem as pessoas, querem que as pessoas sofram e chorem, se sintam culpadas quando estão alegres, se sintam culpadas quando têm prazer, se sintam culpadas quando fazem amor, e as pessoas são infelizes, perdem o sentido do prazer, se tornam iguais a esses que as desamam, e matam e ferem, e fazem guerras e roubam, tudo por falta de prazer, tudo por falta de amor, tudo por esquecerem a mensagem de Dominus, o único e verdadeiro, o Nzambi dos nossos corações, Nzambi-Kalunga das nossas crenças, Nzambi da nossa esperança, e por isso aqui estamos ensinando a doutrina de Dominus, que nos foi revelada por Ele na Nigéria, terra de todos os deuses e orixás, deuses que atravessaram o Atlântico, todos eles filhos de Dominus, o Nzambi da nossa alegria, que nos disse vai e ensina, aos meus filhos que sofrem com a guerra, aos meus filhos que são oprimidos, aos meus filhos que esqueceram o prazer, vai e ensina a verdade, e nesse momento o batuque aumentou de frenesi e Elias se pôs a bungalow, vai e ensina, Dominus disse, vai e ensina, Dominus falou, que as mulheres ouçam, Dominus falou, que os homens ouçam, Dominus falou, que as crianças ouçam, Dominus falou, que os surdos ouçam, Dominus falou, que os mutilados ouçam, Dominus falou, que os estropiados dance, Dominus falou, que os cegos dance, Dominus falou, que os tristes cantem, Dominus falou, que os viúvos cantem, Dominus falou, que os órfãos cantem, Dominus falou, que os espíritos dance, Dominus falou, nas folhas dance, Dominus falou, nas encruzilhadas cantem, Dominus falou, que os feiticeiros cantem, [...] dançar é a arte dos deuses, por isso que em todas as religiões antigas, as mais próximas do ensinamento de Dominus, as bailarinas eram sagradas e tudo se passava com danças como nas nossas sociedades tradicionais, porque o ritmo e o prazer dos movimentos do corpo são a manifestação da divindade, não sendo pois por acaso que os africanos sejam os melhores bailarinos do mundo, pois em África nasceu o Homem e em África nasceu a fala, a palavra divina, e em África nasceu a dança, a arte divina, e de África a verdadeira palavra de Dominus vai irradiar para o Mundo, desta África aqui nossa, desta terra bendita de todas as maravilhas e desde sempre amarfanhada por todas as opressões, que no entanto nunca conseguiram abafar completamente a VOZ que vem dos tempos para lá da memória [...] (Ibid, p.379-382).

Expressando-se dessa forma, Elias conseguiu não só envolver a massa; ele alcançou jornalistas críticos, como André Silva, que gritava em meio àquela aglomeração de pessoas, e Malongo, que aos poucos ia sendo “tocado pela graça de Dominus” e levado pelo compasso da ladainha. Concomitantemente, os assistentes enchiam os sacos com dinheiro, joias ou até as camisas usadas na ocasião, sem que o povo se apercebesse disso, porque estava dançando, cantando, exaltando Dominus, tocando-se e beijando-se.

No âmbito da estrutura do romance, a focalização do discurso se aproxima da oralidade, o que possibilita ao leitor apreender o ritmo da fala emitida pelo bispo. Novamente o escritor recorre ao emprego da vírgula para indicar a existência de pequenas pausas, artifício que, nesse caso, reflete tanto a cadência da ladainha quanto a intenção do orador em não dar tempo para os ouvintes refletirem sobre o

que estava sendo dito. A fala contínua os embevecia, por isso eles apenas absorviam o que escutavam. Essa tática era reforçada pela constante repetição de palavras, especialmente “Dominus”, que, antes de o culto chegar ao final, já havia adentrado na memória da audiência. Outros vocábulos bastante repetidos são “ouçam”, remetendo ao que o povo deveria fazer; “falou”, aludindo ao que fora dito pelo supremo a Elias, e o “que” como partícula expletiva – estratégia utilizada para acentuar os desejos de Dominus: “[...] que os surdos ouçam, [...] que os mutilados ouçam, [...] que os estropiados dancem, [...] que os feiticeiros cantem [...]” (Ibid, p.380).

Por vezes, há enunciados oriundos da voz narrativa em meio à fala do líder religioso, sem que haja uma pontuação indicando a mudança de autoria do discurso, como ocorre em “**aos meus filhos que esqueceram o prazer, vai e ensina a verdade, e nesse momento o batuque aumentou de frenesi e Elias se pôs a bungular, vai e ensina, Dominus disse, vai e ensina [...]**” (Ibid, p.380). Nesse trecho, as partes em negrito correspondem à fala do bispo, ao passo que a sublinhada é emitida pelo narrador. Com estratégias como esse, mesmo que em algumas passagens da obra, o escritor se afasta do paradigma de um romance canônico e se aproxima da estrutura de um texto oral, o que vai ao encontro da tradição africana, para a qual a oralidade é um recurso fundamental à memória coletiva.

No aspecto semântico do discurso proferido no primeiro culto da Igreja de Dominus, fica claro que, visando a tocar os mais resistentes, o bispo tirou proveito de seus conhecimentos de Psicologia e explorou o sofrimento e os traumas alheios. Por isso, ele declarou que também se dirigia aos tristes, aos intolerantes, aos que sofriam com a guerra, aos oprimidos, aos mutilados, aos cegos e falou sobre a necessidade de que esquecessem os ressentimentos da guerra e acreditassem no futuro coletivo. A fim de persuadir a todos, ele inseriu na sua fala termos significativos para a cultura afro, a exemplo de “espíritos”, “orixás”, “feitiços”, “calundus” e “antepassados”. Afora isso, Elias se valeu das crenças do povo, ao mencionar o nome de Nzambi – deus supremo para os bantus – e exaltar a África, afirmando que foi nela que nasceram o Homem, a fala – palavra divina – e a dança – arte divina. Ele ainda arrematou essa tática reportando-se às opressões enfrentadas

pela terra e ao fato de, apesar disso, não conseguirem calar a voz que vem de tempos imemoriais.

Ao passo que, em Luanda, ainda sob o efeito catártico do culto, a massa estava “[...] a caminho dos mercados e das casas, das praias e dos muceques, em cortejos se multiplicando como no Carnaval, do Luminar partindo felizes para ganhar o Mundo e a Esperança” (Ibid, p.384), Angola sucumbia, sob os efeitos da guerra civil, da ambição e da falta de formação de muitos líderes. Por conta das minas, as estradas que davam acesso à capital estavam arrebentadas, levando os transportes a reduzirem a velocidade ou a pararem com frequência, o que acabava facilitando a ação de alguns grupos armados os quais, para liberarem o caminho, exigiam parte dos produtos transportados. Estava sendo construído um “País de salteadores de estrada” (Ibid, p.367), em virtude disso, os caminhoneiros já deixavam separado o quinhão dos senhores da guerra, como pagamento pelo direito de ir e vir. Segundo Aníbal, essa situação tinha uma causa mais grave e complexa: aqueles que saqueavam “Sentem que a paz lhes vai retirar importância” (Ibid, p.367). Ou seja, a manutenção do estado de guerra era a única garantia que tinham de não se tornarem invisíveis sociais ou, ainda vivos, virarem peças de museu.

No trajeto da Caotinha para Luanda, quando da visita a Sara, em 1991, o Sábio pôde reconhecer no espaço as marcas da História e da sua história, o que implica uma relação com a memória coletiva, com a memória individual e com a identidade, tanto de seu povo quanto a sua. Ao chegar à casa da médica e narrar a viagem, com destaque para os detalhes do que viu pelo caminho, ele também narrava suas vivências e desvelava algumas frustrações que não lhes eram exclusivas. A história de Aníbal é também história de Angola; sua memória, portanto, também não era apenas sua. O excerto seguinte corrobora isso.

Atravessar o Quicombo e subir o Xingo, morros de tantas batalhas em guerras passadas, onde ainda restam para a História os esqueletos de gente esquecida e os ferros de carros destruídos. Ultrapassar o mítico Keve, adivinhar à direita a serra da Gabela no seu verde eterno, entrar depois na Kissama de todos os leões, que, diga-se de passagem, já não se encontram, nem elefantes, nem pacaças, eliminados pelos heróis caçadores de fim de semana, alguns até a bordo de helicópteros. [...] Depois os olhos de Aníbal se iluminaram involuntariamente, quando descreveu a travessia da ponte do Kwanza, as pessoas cantando no camião porque Luanda estava perto e o cheiro do mar batia no rosto. Aí acabou a narrativa, Sara sabia por quê. Aníbal evitava falar da sua chegada à terra natal, que tinha abandonado tantos anos atrás e que no entanto o atraía irresistivelmente, embalando-o com canções de meninice, lendas de Kianda e berridas nas

areias vermelhas dos muceques. Amor-ressentimento, paixão-rejeição, Luanda. Há sempre uma Luanda no passado de qualquer benguelense, como Aníbal se considera ser (Ibid, p.368).

Na passagem transcrita, é possível verificar-se que a memória coletiva e a individual estão imbricadas na narrativa daquele que, antes de ser um ex-guerrilheiro, era um angolano. Os esqueletos de gente esquecida, os resquícios de carros destruídos, os impactos da caça predatória no ambiente, bem como o reconhecimento do Keve como mítico são claramente da esfera do coletivo. A emoção que leva o Sábio à suspensão do relato diante do reencontro com o espaço geográfico de Luanda, que se confundia com o seu espaço da infância, está mais no âmbito do indivíduo. As lendas da kianda, as berridas na areia dos muceques, o amor-ressentimento, trazer Luanda em si são questões que orbitam no universo dos inúmeros angolanos que Aníbal representa.

“Paixão-rejeição” é uma expressão que traduz bem as contradições presentes no país e o sentimento do povo para com a República criada desde 1975. “Liquidaram a imaginação, em nome duma moral militarista, de disciplina de caserna ou de convento, [...] já não se podia criticar, dizer o que se pensava, tinha de se pensar antes de dizer” (Ibid, p.369). Os intelectuais tinham ideias, entretanto, não sabiam como as pôr em prática, “refazendo a Nação dilacerada” (Ibid, p.368). Faltava o olhar para o coletivo, devido à instauração de uma mentalidade excludente e egocêntrica. Ainda de acordo com o Sábio, cabia à camada social misturada cultural e racialmente – ou crioula – olhar para o futuro e unir o país, pois ela era a única que poderia ter uma ideia de Nação.

Socialmente, havia duas Angolas. Essa é uma importante constatação a que a quarta parte da obra de Pepetela faz chegar; “Duas Angolas provenientes dessa cisão da elite, a urbana e a tradicional”. Havia “o conflito ideológico entre o Este-Oeste” (Ibid, p.371); o país de Malongo, Vítor e Elias e o país dos criados e dos miseráveis; os sem formação e os intelectuais; o Sábio e Mundial; a chana e a floresta. Urgente se faz, então, criar pontes e superar o fosso entre esses dois espaços que compõem Angola, que pertence a todos esses e àqueles que estão no meio, porque nem um grupo nem em outro. “Só uma ideia suprapartidária de Nação” (Ibid, p.372) poderia proporcionar a necessária união. A vereda não seria, pois, a adesão a Dominus, uma vez que há “religiões que servem as pessoas e as que se

servem das pessoas” (Ibid, p.373). Essa é uma leitura suscitada pela parte *O Templo (A partir de julho de 1991)*, a qual finaliza com um epílogo que se nega como desfecho. Afinal, uma narrativa que se inicia com o conectivo “portanto” não se quer findar, ela almeja fomentar conclusões e ações.

4.5 A HISTÓRIA NA HISTÓRIA: CAMINHO PARA A RE-CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ANGOLANA

Começa a ser tempo de se fazer a História disto tudo.

Pepetela

Segundo Joseph Ki-Zerbo (2010), como ciência, a história é feita para aclarar e motivar a consciência do indivíduo e do povo. Sob esse ponto de vista, para se narrar a história de África, não se pode desconsiderar a ótica do africano e meramente se repetir o discurso do estrangeiro como aquele que detém a verdade. Da mesma forma, a história de Angola não deve prescindir do olhar de quem com esse lugar mantém um sentimento de pertença. Para Hayden White (2001), ao estudar o passado, o historiador precisa relacioná-lo com o presente, objetivando responder a questões contemporâneas e se deter sobre problemas da atualidade. Sendo assim, a literatura favorece uma reflexão sobre o presente, ao retratá-lo, inclusive quando ela põe em foco elementos do passado e evidencia rastros de passividade, conforme terminologia empregada por Paul Ricoeur (2007). Com isso, o texto literário possibilita que, por meio dele, a sociedade se veja, afinal, a arte nunca está desvinculada de tempo e do espaço em que é produzida.

No caso do romance *A Geração da Utopia*, como se pôde verificar, ele não só diz que, em 1961, havia muitos estudantes de Angola em Portugal e que a maioria desses almejava ver seu povo livre. Ele vai além. Registra os conflitos que permearam o referido ano e que desencadearam a guerra pela independência. Ele traz a vivência de quem estava na Casa dos Estudantes e entregou-se à causa, assim como mostra a existência de insegurança, desconfiança, solidão e saudade entre os que, por estarem distantes de sua terra, de seus costumes e da sua gente,

encontravam-se desterritorializados. A obra põe em foco características do espaço angolano, ao exibir a chana e compará-la com a floresta, ao fazer menção a cidades, ao litoral, a rios, ao cacimbo, à calema, à diversidade de animais, a estradas. São também destacados diversos aspectos culturais, de crenças e danças à riqueza etnolinguística. Parte da história de Angola é contada, sob a perspectiva do seu interior, ou seja, sob uma ótica angolana, proposta que comunga com as ideias de Ki-Zerbo.

A narrativa tem algumas passagens nas quais a linguagem se aproxima da oralidade, seja por conta de expressões mais comuns à fala, seja em virtude do ritmo adotado, o que, na escrita, foi demarcado pela pontuação usada. Decerto, as marcas de oralidade são utilizadas como recurso para pôr em voga uma característica da cultura africana, que é a valorização do oral, modalidade linguística por meio da qual o conhecimento era propagado pelos mais velhos. Também há trechos nos quais o poético se evidencia, sobretudo nas partes em que a ênfase é dada ao erótico-amoroso e à tentativa de definição da chana. De um modo geral, a linguagem do texto familiariza-se com a que é comumente empregada na historiografia, considerando-se, inclusive, a presença de alguns tropos.

De acordo com Hayden White (2001), no discurso historiográfico, é recorrente a presença da metáfora, da metonímia e da ironia, figuras que se sobressaem em *A Geração da Utopia*. A metáfora mais significativa do romance é a do polvo, inimigo que perseguia Aníbal desde a época em que este era criança. Para ele, o animal se mostrava como poderoso, ameaçador e aparentemente invencível, por isso a relação nutrida com o molusco era de vítima e algoz. Logo, não era aleatória a presença marcante do polvo nos pesadelos do guerrilheiro que, frente a esse “monstro marinho”, fraquejava e se considerava vencido. Durante o período de exílio na Caotinha, entretanto, após as vivências bélicas, o Sábio mergulhou no território do inimigo, para enfrentar mais uma guerra, a mais importante de sua vida. No mar, ele se deparou com o polvo e, pela primeira vez, venceu o medo alimentado durante anos e foi ao encontro do animal, atingindo-o e destruindo-o. A luta parece homérica, até que, diante do molusco morto, o angolano descobriu que não havia monstro algum, que a grandiosidade do inimigo era imaginária e que a invencibilidade só existia em sua mente, acometida pelo temor.

Nesse contexto, o polvo, o qual “tinha tentáculos que entravam por toda a parte, agarrando lulas e peixinhos desprevenidos, para os tragar selvaticamente” (Ibid, p.283), irrompe como metáfora do Estado autoritário e castrador português. Considerando-se similaridades, as colônias portuguesas foram tragadas pelo colonizador. Foi por meio das águas marinhas que o lusitano chegou ao continente africano, escravizou inúmeros habitantes e se colocou como dono de parte do território, a exemplo do que fez em e a Angola. Isso justifica a sensação de perseguição experimentada pelo Sábio, bem como a impressão de monstruosidade do animal. O polvo residia em uma gruta – imagem relacionada ao inconsciente –, assim, o enfrentamento desse molusco representava o enfrentamento de um trauma de anos. Explica-se, dessa forma, a sensação de Aníbal de que a morte do seu inimigo coincidia com o cataclismo universal. Explica-se também a data escolhida para o embate, a mesma da morte do herói angolano e de Mussole – metáfora da angolanidade violentada pelo invasor.

Quanto à metonímia, revela-se mais fortemente na relação parte-todo presente na abordagem que é feita da chana e da mata, à medida que, por um lado, são apresentadas como zonas naturais de Angola, distintas das outras, como o deserto e o litoral, por exemplo, e diferentes entre si. “O deserto é um mundo fechado. A chana são vários mundos fechados, atravessados uns pelos outros” (Ibid, p.143). No caso da floresta, “não será uma simples ilha [...] onde coqueiros nascendo da areia procuram com seus penachos acariciar as nuvens?” (Ibid, p.143). Por outro lado, a chana é focalizada como um todo, o universo em que há “[...] a angústia, a interferência de mundos, o desconforto, a mobilidade, a instabilidade” (Ibid, p.219); de modo semelhante, a floresta também é um universo, “[...]uno e indivisível da tranquilidade, da facilidade, da quietação” (Ibid, p.219). Cada universo desse é parte constitutiva de Angola – um todo –, assim como esta é parte constitutiva de África – outro todo. Além disso, considerando-se que a metonímia é uma forma secundária de metáfora, é pertinente a leitura de que a chana e a floresta metaforizam opções de caminhos a serem seguidos pelos líderes Sábio e Mundial, guerrilheiros que compunham a geração da utopia e participaram da conquista da independência.

Em relação à ironia, pode-se dizer que está tão presente na narrativa quanto a metáfora. Um exemplo bastante expressivo está vinculado à fundação da Igreja da

Esperança e da Alegria do Dominus, cujo bispo estudou em Lisboa, financiado por uma igreja protestante. Como membro da UPA – depois FNLA – Elias recebeu uma bolsa para estudar nos Estados Unidos, onde cursou Filosofia e Psicologia. Após, aderiu à Unita, mas afastou-se da vida política e fez o doutorado em Psicologia Social. É irônico o fato de que o investimento feito nele, pela igreja e pelos partidos políticos, não tenha levado a contribuições para o desenvolvimento do país, e ele tenha, com toda a formação obtida, se especializado em ludibriar a massa. É um deboche que, em seus cultos, ele se refira a outras igrejas como concernentes a religiões que oprimem as pessoas e lhes façam sofrer, chorar e sentir culpa. Não menos sarcástico é ele ter atuado nos referidos grupos políticos, os quais, conforme consta na obra, adotavam postura tribalista e violenta, e ainda, como líder religioso, defender que todos são irmãos.

Para financiar o primeiro “culto-show”, legalizar a igreja e construir o templo, Elias se associou a Malongo – empresário oportunista que, por ter se tornado rico, “embranqueceu” – e a Vítor Ramos – ex-guerrilheiro que substituiu os ideais sociais por interesses pessoais e chegou ao cargo de ministro. É fortemente irônico que, apesar dessa sociedade essencialmente empresarial para a implantação de uma igreja, o discurso religioso defendido no culto e incutido na mente das pessoas seja o de que “Dominus falou, vamos ensinar a verdade, Dominus falou, mas não queremos dinheiro sujo, [...] Dominus falou, dinheiro da corrupção é sujo, Dominus falou, [...] dinheiro do roubo é sujo [...]” (Ibid, p.384), ao passo que os assistentes enchiam os sacos com dinheiro e bens do povo, despejavam no local previamente destinado para esse fim e voltavam para receber mais. É patente a ironia na felicidade da massa, a qual, embora roubada e manipulada, embora sobrevivendo na continência ou na ausência, pensasse que estava a “[...] ganhar o Mundo e a Esperança” (Ibid, p.384).

Além da recorrência desses tropos na obra de Pepetela³³, há outros aspectos que assemelham o romance a um texto historiográfico. Ainda segundo a ótica de White (2001), a interpretação está presente na historiografia esteticamente, através da opção por uma estratégia narrativa específica; epistemologicamente, por meio da escolha de um paradigma explicativo; e eticamente, através da definição da estratégia em que se possam deduzir implicações ideológicas que contribuam para a

³³ Nesse caso, a referência não é a toda a obra do escritor, e sim à narrativa *A Geração da Utopia*.

compreensão do presente e uma conseqüente atuação sobre ele. Em contigüidade com o texto histórico, o ficcional já é concebido com uma estratégia narrativa que, para o autor, atende à interpretação que ele visa realizar acerca do “objeto” tratado, o que já denota o estabelecimento de uma forma que possibilitará a elucidação da interpretação feita. Afora isso, a opção pela estratégia adotada é, na essência, ideológica, e não está desvinculada do contexto a partir do qual o discurso é emitido. Dessa forma, ao tratar de questões do passado, o texto historiográfico ou o ficcional também trata do presente.

Nessa perspectiva, para atender a seu compromisso com Angola, na condição de escritor, Pepetela concebeu *A Geração da Utopia* como um romance, gênero textual que possibilita a abordagem do espaço e da sua relação com o tempo, com os fatos expostos e com os personagens envolvidos neles. A voz narrativa está em terceira pessoa, de modo a indicar um distanciamento da interpretação apresentada sobre três décadas de Angola, as quais abarcam da luta pela independência aos dezesseis primeiros anos de República. Um narrador dessa natureza é comum a textos historiográficos, nos quais é usual que quem conta os fatos não se evidencie. No romance, inclusive, o personagem mais crítico – Aníbal – se distancia do convívio social, simbolizando o afastamento necessário para ele avaliar Angola após a emancipação, e fazê-lo de forma mais sensata. Essa estratégia lhe possibilita recordar e perceber as conquistas realizadas, a importância do engajamento e da coesão, contudo, também permite a percepção de que o ideal de uma sociedade justa não foi alcançado, uma vez que a desigualdade, a exploração e o pouco acesso à educação permaneciam como componentes do quadro social angolano.

Na concepção de Michel de Certeau (2006), a sociedade conta-se graças à história, que traz relatos através dos quais passado e presente são associados. A obra *A Geração da Utopia* foi publicada em 1992 e, conforme denominação de cada parte que a compõe, exprime uma leitura de 1961, de 1972, de 1982 e a partir de julho de 1991. Ou seja, considerando-se o ano da publicação, a última parte do romance continuava representando o presente de Angola, o que explica o fato de Pepetela não a ter demarcado temporalmente como 1991, apenas, e sim ter empregado a locução “a partir de”, que denota uma continuidade. Conforme Certeau (2012), a heterologia – *logos* do outro – é a essência do discurso histórico. Por isso,

este traz indícios da alteridade, principalmente através de citações e referências a nomes próprios, datas e fatos, o que contribui para o dito ser avaliado como verdadeiro, racional e objetivo. Essa se constitui, então, uma característica propensa à diferenciação entre o texto histórico e o de ficção, o qual explora o simbólico e é comumente subjetivo. O referido romance pepeteliano, porém, contraria essa visão.

As marcas de passeidade ficam evidentes em toda a narrativa em análise. Além das já expostas, elas estão no enfoque dos três grupos que marcam a política do país – MPLA, UPA, com menção até à mudança para FNLA, e UNITA; em detalhes como o dado de que os guerrilheiros – turras – usavam sapatilhas, e os soldados lusos – tugas –, andavam com botas; na alusão a nomes de importantes angolanos, como Mário de Andrade e Viriato da Cruz; de portugueses, a exemplo de Camões, Pessoa e Salazar, com sua ditadura; de brasileiros, como Drummond de Andrade, ou de filósofos proibidos, como Marx e Fanon. Estão em fatos e datas mencionados, como a rebelião do Norte, ocorrida em março de 1961, ou o dia 14 de abril, aniversário da morte do Herói de Angola; a ocorrência da Guerra Fria e das potências envolvidas; o tribalismo e episódios do passado do país, como a guerra dos kuata-kuata e a escravidão.

Encontram-se rastros de passeidade também na focalização de Lisboa, em 1961, e de Luanda, a partir de 1991, como espaços urbanos com realidades bastante distintas, não sendo o tempo a razão para isso. A passeidade está, enfim, no registro de mutilações e mortes, ocasionadas pelas minas; no relato da guerra pela independência, com um olhar que abarca da idealização à realização; na colocação da criticidade e da intelectualidade como instrumentos necessários à reestrutuação do país; no reconhecimento da existência de um povo crioulo, advindo de um pai branco e uma mãe negra, alusão metafórica à cultura compósita, segundo Édouard Glissant (2005), oriunda da mistura de civilizações.

Com base nos estudos de Paul Ricoeur (2010), defende-se que *A Geração da Utopia* é uma obra na qual se tem, simultaneamente, a ficcionalização da história e a historicização do texto ficcional. Trata-se de uma obra literária, o que implica a incorporação do imaginário, que se presentifica na criação de fatos, personagens, falas, ações, visando a reconstruir um passado que não pode ser esquecido, tampouco desconhecido. Mas se trata também de uma obra na qual o “ter-sido” não se desvincula do real vivido; mais que isso, a ele faz constantes menções,

focalizando vivências que estão na memória coletiva do africano, especialmente do pertencente a Angola. Em síntese, Pepetela recorre à ficção para narrar a história de seu país, e o faz historicizando o texto ficcional. Ele lança um olhar para o passado, possibilita uma leitura crítica do presente e realiza aquilo que Hama e Ki-Zerbo (2010) salientam que a história também deve fazer: uma exortação do futuro. Assim, trazendo a História dentro da história, o autor de *A Geração da Utopia* constrói um projeto de nacionalidade, passo fundamental no *continuum* que é a re-construção de uma identidade angolana.

5 TERRA SONÂMBULA: O REGISTRO DA HISTÓRIA COMO RECURSO PARA A RE-CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE MOÇAMBICANA

Seria preciso esperar séculos para que cada
homem fosse visto sem o peso de sua raça.
Mia Couto

Com publicação em 1992, o romance *Terra Sonâmbula* aborda as consequências devastadoras da guerra civil que se instalou em Moçambique pouco tempo após manifesta a sua independência. A obra está dividida em onze capítulos e em onze cadernos, os quais são apresentados alternadamente. Isto é, para cada capítulo, há um caderno, a exemplo de *Primeiro capítulo* e *Primeiro caderno de Kindzu*. Cada uma dessas partes tem um título, que sugere o foco em torno do qual o segmento gira. No texto, duas vozes narrativas são predominantes: a de um narrador observador, que faz o relato dos capítulos, e a de Kindzu, que, através de seus cadernos, conta suas vivências. Além disso, há passagens nas quais alguns personagens assumem momentaneamente a voz narrativa e relatam uma história.

5.1 DOS CAPÍTULOS

O que faz andar a estrada? É o sonho. Enquanto a
gente sonhar a estrada permanecerá viva. É para
isso que servem os caminhos, para nos fazerem
parentes do futuro.

Mia Couto

O primeiro capítulo do romance intitula-se *A estrada morta*, pois nele é apresentado ao interlocutor o cenário de devastação que demarca a terra colocada em evidência na obra. O parágrafo inicial parece descrever um quadro pintado pela guerra, como se o narrador fosse se aproximando dele e percebendo os detalhes, nos quais as cores se sobressaem.

Naquele lugar, a guerra tinha morto a estrada. Pelos caminhos só as hienas se arrastavam, focinhando entre cinzas e poeiras. A paisagem se mestiçara de tristezas nunca vistas, em cores que se pegavam à boca. Eram cores sujas, tão sujas que tinham perdido toda a leveza, esquecidas da ousadia de levantar asas pelo azul. Aqui, o céu se tornara impossível. E os viventes se acostumaram ao chão, em resignada aprendizagem da morte (COUTO, 2007a, p.9).

Os vocábulos ‘naquele’ e ‘aqui’ suscitam a leitura de que o lugar, dantes observado de fora, passou a ser analisado sob a perspectiva de quem também se colocou no espaço. Por isso, na sequência, a voz narrativa empregou um pronome na primeira pessoa do plural, denotando inserção no cenário: “A estrada que agora se abre a **nossos** olhos não se entrecruza com outra nenhuma” (Ibid, p.9).

Protagonizam esse e os demais capítulos o velho e o miúdo, respectivamente, Tuahir e Muidinga, sobreviventes da violência espalhada pelos bandos que andavam a destruir vidas. Os dois fugiam “da guerra, dessa guerra que contaminara toda a sua terra” (Ibid, p.9), uma das razões pelas quais saíram de um campo de refugiados, em busca de algo que não fosse morte. Graças à dedicação do homem, o garoto havia conseguido se recuperar de uma doença grave. “O menino estava já sem estado [...]. O velho teve que lhe ensinar todos os inícios: andar, falar, pensar” (Ibid, p.10). Na estrada, depararam-se com um machimbombo³⁴ queimado, onde Tuahir, contra a vontade de Muidinga, decidiu que iriam “instalar casa” (Ibid, p.10). Lá, havia corpos carbonizados, pelos bancos e pelo corredor, os quais, embora não cheirassem mal, causavam incômodo ao miúdo, que pediu para, juntos, limparem o refúgio, porque ele já estava “farto de viver entre mortos” (Ibid, p.11).

O menino desejava encontrar seus pais e conhecer sua própria história, visto que a doença também havia lhe apagado a memória. Além de reaprender a falar e a pensar, ele precisava recuperar o seu passado, para que este não fosse contaminado, como aquela terra fora. Mas Tuahir, a quem Muidinga chamava de tio, “desconseguiu” de entender o desejo do garoto, afinal, os pais não haveriam de querer encontrá-lo, “em tempos de guerra filhos são um peso que trapalha maningue³⁵ [sic] (Ibid, p.12). Os dois enterraram os corpos em uma cova coletiva e, na volta para o ônibus, encontraram mais um cadáver, que não estava queimado,

³⁴ Machimbombo equivale a autocarro, ônibus, semanticamente.

³⁵ Maningue significa muito, demasiado.

junto do qual havia uma mala fechada. A vítima havia morrido a tiro e não fazia muito tempo, fato que gerou medo no menino, não do morto, e sim dos vivos que poderiam permanecer por perto. Sem nem olharem o rosto do falecido, “arrastaram-no assim mesmo, os dentes charruando a terra” (Ibid, p.12). Após o enterrarem, abriram a mala, onde encontraram roupas, uma caixa com comida e, por cima de tudo, cadernos. Tuahir pegou os mantimentos; Muidinga, os escritos.

O anoitecer naquele lugar era sombrio, parecia que todas as sombras iam se alojar na terra. “O medo passeia seus chifres no peito do menino que se deita, enroscado como um congolote³⁶” (Ibid, p.13). Doía-lhe uma tristeza: o pavor de nunca saírem dali; o garoto, então, pôs-se a chorar. Para espantar o pavor, o velho o aconselhou a acender uma fogueira, o que possibilitou a Muidinga organizar os cadernos e começar a ler. O início foi lento, mas aos poucos o miúdo foi se habituando. “Ler era coisa que apenas agora se recordava saber. O velho Tuahir, ignorante das letras, não lhe despertara a faculdade da leitura” (Ibid, p.13-14). O menino leu em voz alta. “Seus olhos se abrem mais que a voz, que, lenta e cuidadosa, vai decifrando as letras” (Ibid, p.13).

É notável, nessa passagem, a alusão à capacidade que a leitura tem de abrir perspectivas, de favorecer olhares e ampliar a visão em relação ao local e ao global. Provavelmente, por essa razão os olhos de Muidinga se ampliaram mais que a voz, uma vez que ele iniciava *uma* das várias leituras sobre aquele lugar, passo fundamental para que viesse a conseguir enunciar a sua. Nota-se, com isso, que já no primeiro capítulo começa a ser delineada a proposta de re-construção da identidade tanto de Muidinga quanto da terra, no contexto, assolada pela guerra. Em consequência, inicia-se também o trabalho em prol da re-construção de uma identidade moçambicana.

O segundo capítulo, *As letras do sonho*, como o título permite inferir, aborda a importância dos cadernos de Kindzu para o velho e o garoto, ou seja, para toda a população que ainda existia naquela estrada morta. Os papéis “se tinham tornado o único acontecer naquele abrigo” (Ibid, p.34). Com o objetivo de lê-los, o menino se apressava a procurar lenha e ajudar a cozinhar a comida encontrada na mala. Depois, “[...] passa a mão pelo caderno, como se palpasse as letras. Ainda agora ele se admira; afinal, sabia ler? Que outras habilidades poderia fazer e que ainda

³⁶ Bicho de mil patas, conhecido como piolho de cobra.

desconhecia?” [sic] (Ibid, p.34). Essa reflexão, advinda da leitura dos cadernos, acendeu nele o desejo de saber mais de si.

— *Tuahir, não se zanga se lhe chamar de tio...*
 — *Que queres, diga lá?*
 — *Me conte sobre a minha vida. Quem eu era, antes do senhor me apanhar?*
 — *Tio, tio, tio! Essa palavra só me desgosta...*
 — *Conte, lhe peço.*
 — *Você nem tem estória nenhuma. Lhe apanhei no campo, ganhei pena de lhe ver aranhaçar, com pernas que já nem conheciam andamento...* (Ibid, p.34)

A resposta evasiva de Tuahir ocasionou mais dúvidas: estaria ele falando a verdade ou não queria revelar o passado? Já fazia tempo que estavam juntos. “O velho lhe dedica paciências, em paternais maternidades. Sem nunca lhe escapar uma ternura” (Ibid, p.35). Na verdade, um havia se tornado a família do outro; e os cadernos os faziam parentes do futuro.

Para surpresa de ambos, apareceu mais um vivente no machimbombo, um cabrito, que o velho ansiou por matar, a fim de acalmar a fome, e o garoto desejou criar, porque o animal dava o sentimento de estarem em uma aldeia. Ou seja, paradoxalmente, era um bicho que emprestava a Muidinga a sensação de que ele começava a ter um lar, haja vista o fato de os humanos terem sido desumanos, porque responsáveis por eles estarem sós naquela terra inóspita. O tio aceitou manter vivo o novo habitante dali, e o menino saiu à procura de um ramo para receber o nó da corda que amarraria o cabrito. Na busca, percebeu alterações no espaço:

[...] aquela árvore, um djambalauero, estava ali no dia anterior? Não, não estava. Como podia ter-lhe escapado a presença de tão distinta árvore? E onde estava a palmeira pequena que, na véspera, dava graça aos arredores do machimbombo? Desaparecera! A única árvore que permanecia em seu lugar era o embondeiro, suportando a testa do machimbombo (Ibid, p.36).

O miúdo ficou admirado com a novidade, mas optou por não consultar Tuahir, uma vez que este poderia considerar que tudo não passava de tolice. Antes de retornar, ele observou um djambalau e, ao examinar o fruto, imaginou como deveria ser uma

aldeia, das de antigamente, pois ele não guardava a imagem de uma na memória, fosse pela pouca idade, fosse pela doença que tivera, fosse pelas tantas mudanças ocorridas naquela terra. “As colorações que devia haver na vila de Kindzu antes da guerra desbotar as esperanças?! Quando é que cores voltariam a florir, a terra arcoiriscando?” (Ibid, p.37).

Ainda envolto pela imaginação e pela constatação de que o espaço havia se modificado, Muidinga pegou um pequeno pau e rabiscou no chão a palavra “azul”. Fez, portanto, outra descoberta: ele também sabia escrever. Diante da surpresa, “Averiguou as mãos quase com medo. Que pessoa estava em si e lhe ia chegando com o tempo? Esse outro gostaria dele? Chamar-se-ia Muidinga? Ou teria outro nome, desses assimilados, de usar em documento?” (Ibid, p.37). Após contemplar seu escrito, outra palavra lhe veio à cabeça: “luz”. Subitamente, chegou-lhe uma lembrança da escola e ela veio por meio de sons distantes no tempo, “semelhando gritos de meninagem em recreio” (Ibid, p.37). Nervoso, o garoto saiu para contar a Tuahir a sua primeira lembrança, ao que o velho retrucou, tentando abafar essa memória. Em meio à conversa, os dois foram surpreendidos por barulhos vindos do mato, era um elefante, que se arrastava, bastante ferido; havia “no demorar das pernas um sinal de morte caminhando. [...] Muidinga sente o golpe da agonia em seu próprio peito” (Ibid, p.38).

Nesse capítulo, alguns aspectos históricos são evidenciados. Metaforicamente, “aquele elefante se perdendo pelos matos é a imagem da terra sangrando, séculos inteiros moribundando na savana” (Ibid, p.38). Um dos produtos mais comercializados da África Austral foi o marfim, encontrado, sobretudo, nas presas desse animal, por isso ele despertava, e ainda tem despertado, tanto interesse. Ademais, a associação entre a imagem desse elefante atingido e a da terra se deve ao fato de os dois, no contexto abordado, estarem agonizando, em razão do interesse e da violência de alguns bandos. Outro fato atestado em textos históricos é a mudança de nome dos africanos por parte dos colonizadores, que os “rebatizavam”, dando-lhes nomes de assimilados, para constarem nos documentos, inclusive nos termos de posse, no caso daqueles que foram adquiridos como escravos. Não passa despercebido também o analfabetismo de Tuahir, africano mais velho que, tradicionalmente, partilhava o conhecimento apenas através da oralidade.

Em *O amargo gosto da maquela*, terceiro capítulo, o narrador explicita que os escritos de Kindzu começaram a ocupar a fantasia de Muidinga, a ponto de este acreditar ter ouvido os sons característicos da casa de Taímo, pai do autor dos cadernos. Com isso, já se começa a delinear o pensamento de que o contato com a escrita suscita a imaginação, essencial para não se perder a humanidade, mormente em um contexto de miséria. A evidência de que o seu cabrito não estava mais nos arredores trouxe o garoto de volta à realidade, precipuamente porque havia marcas de sangue na corda, que fora cortada com faca. Por “in-segurança”, passaram a noite em vigilância, uma vez que quem praticara o ato poderia voltar, o que não aconteceu. Decerto, foram salvos porque o machimbombo estava queimado, dando a ideia de que estava desabitado. Na rotina de um lugar onde não havia opção do que fazer, colocaram o banco do ônibus para fora e ficaram a levar sol, momento em que Muidinga, novamente, observou alteração na paisagem, que estava “mudando suas feições” (Ibid, p. 49). Para o garoto, “era como se a terra esperasse por aldeias, habitações para abrigar futuros e felicidades” (Ibid, p.49).

A fome, entretanto, veio com força. O velho sugeriu que o menino engolisse saliva, como se estivesse comendo, a fim de deixar a fome confusa, ao que o miúdo não obedecia, pois estava sem reação. A única alternativa era saírem e entrarem nos matos, em busca de alimento. Nas andanças, Muidinga receava que se perdessem da estrada, afinal, lá estava o machimbombo, e neste, os cadernos. Chegaram a uma machamba³⁷ onde havia restos de mandioca, que não puderam comer porque os ratos já haviam mordido as raízes. Nesse lugar, Tuahir começou a contar ao jovem como o encontrou. Antes, porém, limpou o chão onde ia sentar para realizar a narrativa, assemelhando-se a um griô diante de sua audiência, conforme consta em registros históricos. Em um campo de deslocados, pediram-lhe ajuda para enterrar crianças recém-falecidas, as quais “ninguém sabia quem eram, de onde tinham vindo, a que famílias pertenciam” (Ibid, p.51). Entre esses mortos anônimos, o velho percebeu que um menino cravou os dedos no chão, agarrando-se à vida, o que fez Tuahir salvá-lo de ser enterrado junto aos outros.

A causa da quase morte foi o miúdo ter comido mandioca azeda, “dessas que fermentam veneno” (Ibid. p.53). O homem cuidou do vivente; “sentia saudade de ser pai [...]” (Ibid, p.54). Decidiu, enfim, chamá-lo de Muidinga, nome que tinha dado ao

³⁷ Vocábulo semanticamente equivalente a terreno agrícola.

filho mais velho, “ido e esvaído nas minas do Rand” (Ibid, p.54), situação, até pouco tempo, corriqueira no território moçambicano, segundo atesta o jornal Público: “Desminagem de Moçambique terminou e é como se a guerra acabasse de novo” (PÚBLICO, 2015). Outro aspecto a ser destacado nessa parte da obra diz respeito à morte de crianças, as quais se tornaram indigentes, revelando que, além da morte física, elas também foram submetidas a uma morte social. Na verdade, em meio às pessoas que sobreviveram à guerra, inúmeras foram aquelas que perderam os referenciais de comunidade, família, individualidade, humanidade, o que significa a abundância de perdas e a coexistência de mortes, ainda que tenham escapado da física.

O quarto capítulo – *A lição de Siqueleto* – trata do encontro dos protagonistas com um ancião, evento que aconteceu em mais uma caminhada dos dois. No trajeto para um destino não definido, o garoto notou “a consecutiva mudança da paisagem” (Ibid, p.63), o que o levava a almejar sair daquele cerco, da estrada sem vida. Para o seu companheiro, todavia, a estrada morta era garantia de segurança; naquela terra, estar vivo era perigoso. Seguiram a falsa viagem, “pisando caminhos saudosos do pé de gente” (Ibid, p.64), mas, de súbito, caíram em uma armadilha, uma cova imensa. Ficaram nela durante muito tempo; conversaram para distrair os maus espíritos, o jovem lembrou os cadernos de Kindzu, até que os dois adormeceram. Muidinga sonhou “com um tempo que ele nunca foi capaz de tocar” (Ibid, p.65). Reviu-se criança, saindo da escola, com pessoas chamando seu nome, diferente do que ele conhecia. Ele tentava identificar como era chamado, no entanto, “tudo se esfuma, anoitece dentro do seu sonho. [...] Aquela noite lhe dera a certeza: os sonhos são cartas que enviamos a nossas outras, restantes vidas” (Ibid, p.65).

Ao acordar, o jovem percebeu uma pessoa observando os dois: era um ancião, que lhes lançou uma rede, tirou-os dali e arrastou-os até sua casa. Lá, encarou os prisioneiros e falou na língua local, enquanto Tuahir ia traduzindo. Primeiro, afirmou que iria semear os dois; depois, foi buscar uma lata, abanou-a e se apresentou, dizendo que seu nome era Siqueleto. Na sequência, começou a narrar sua história e, simultaneamente, abanava a lata, como se fosse uma canção. Contou que “daquele lugar todos se tinham ido embora, por motivo do terror. Os bandos assaltaram, mataram, queimaram. A aldeia foi ficando deserta, todos partiram, um após nenhum” (Ibid, p.66). Ressaltou sua semelhança com as árvores, que morriam

só de mentira, pois renasciam a cada ano; disse ser velho, já ter assistido a muita desgraça, mas que, como aquela, ele nunca tinha visto. Disse também que não mais ficava triste, e sim cansado, motivo pelo qual abria um olho de cada vez.

Apesar de tudo, o ancião pensava no futuro.

Para ele só havia uma maneira de ganhar aquela guerra: era ficar vivo, teimando no mesmo lugar. Não desejava nenhuma felicidade, nem sequer se deliciar com doces lembranças. Lhe bastava sobreviver, restar como um guarda daquela aldeia em ruínas. Agora ele amaldiçoa os que tinham saído dali (Ibid, p.66).

Ele os amaldiçoava porque, ao saírem da sua terra, os fugitivos davam as costas a sua história, a suas tradições, e isso significava o abandono dos antepassados. Siqueleto falava com raiva e demonstrou irritação com os dois presos também, uma vez que eles eram fugistas – deixaram a estrada à procura de comida. O mal estava, pois, nos dentes, “que convidam a fome” (Ibid, p.66), por isso ele havia tirado os seus e os colocado na lata, assim, a dentição passou a produzir música. Diante da circunstância, Muidinga gritou, questionando a razão por que não estavam sendo bem recebidos, em respeito às velhas leis hospitaleiras. Tuahir procedeu à tradução para o ancião, que deu a resposta: “*De facto, [...] não é assim a maneira da nossa raça. Antigamente quem chegava era em bondade de intenção. Agora quem vem traz a morte na ponta dos dedos*” (Ibid, p.67).

O jovem insistiu em explicar o que os tinha levado até ali, motivos diferentes dos que conduziam os bandos. O seu companheiro lhe pediu calma e desfiou a história, permeando-a de expectativas: “*Que a nossa terra se ia aquietar, todos se familiariam, moçambicanos. E nos visitaríamos, como nos tempos, roendo os caminhos sem nunca mais termos medo*” (Ibid, p.67). Ao passo que Tuahir falava, ouviam-se tiros ao longe: era a guerra mantendo a produção de seus sons. Ele continuava seu discurso, entretanto, o ancião não mais ouvia, envolto que estava no espaço de sossego mencionado pelo orador. As palavras haviam fascinado Muidinga, pela alma de que estavam impregnadas; um verdadeiro contraste com os ruídos ouvidos ao fundo. Mais um paradoxo advindo da produção bélica.

A noite e o frio chegaram, assim como a dor no corpo do jovem, devido à posição incômoda em que estava. Para ocupar o tempo, ele pegou um pau e começou a escrever no chão. Curioso, o ancião perguntou o que eram aqueles

desenhos, e Tuahir respondeu que era o nome do velho. Este se levantou, rodou em volta da palavra e ajoelhou-se, limpando aquele espaço; entoou uma canção, como se estivesse a rezar. Após, foi buscar um punhal, soltou os prisioneiros e chamou-os para segui-lo pelo mato. Pararam em frente a uma grande árvore, na qual Siqueleto ordenou que fosse escrito o seu nome. Muidinga gravou, letra por letra. O ancião “queria aquela árvore para parteira de outros Siqueletos, em fecundação de si” (Ibid, p.69). Encantado com o registro de seu nome, ele libertou os dois, dizendo: “Agora podem se ir embora. A aldeia vai continuar, já meu nome está no sangue da árvore” (Ibid, p.69). Em seguida, partiu para outra vida, “definindo, até se tornar do tamanho de uma semente” (Ibid, p.69).

Era o momento de Siqueleto poder mudar de plano e tornar-se um antepassado, porque ele teve, por meio da escrita, a garantia de que a tradição daquele lugar não morreria consigo. Apesar de toda a destruição causada pela guerra, de toda mudança proveniente do período de colonização, a sua aldeia não seria apagada, pois a árvore – cuja simbologia remete à vida – asseguraria a perpetuação do seu povo. Devido a isso, ele transformou-se em semente, que daria origem a mais sementes, e estas a outras, mantendo viva a cultura dos ancestrais. Nessa perspectiva, a impressão do nome do ancião no tronco daquela árvore é bem mais que um nome, é metáfora da sobrevivência da história de sua comunidade, é o registro da memória coletiva de sua gente. Dessa forma, verifica-se a utilização de um recurso da cultura do colonizador – a escrita – para a difusão da cultura moçambicana e para o estabelecimento de diálogo com outras vivências, em semelhança a um rizoma, que não se isola; comunga, tal qual Édouard Glissant (2005) ressalta.

O capítulo seguinte a este – *O fazedor de rios* – começa com Muidinga refletindo sobre a morte de Siqueleto, questão que não lhe saía da cabeça; não da morte em si, afinal, “a gente vai chegando à morte como um rio desencorpa no mar: uma parte está nascendo e, simultânea, a outra já se assombra no sem-fim” (Ibid, p.84). O que lhe pesava era o pensamento de que, com aquele velho, morriam todas as aldeias, “os vivos deixavam de ter lugar para eternizar as tradições. Não era apenas um homem mas todo um mundo que desaparecia” (Ibid, p.84). Essa tristeza, entretanto, não era sentida por Tuahir também, certamente porque, em razão da maturidade, a qual faltava ao mais novo, ele não duvidava de que o ancião sabia

que já poderia partir sem, com isso, matar toda a história de seu mundo. Com a palavra escrita, além da oral, sua cultura poderia ser mantida viva na memória de sua gente, e ainda compartilhada com outros povos.

“Uma vez mais, a paisagem mudara seus tons e tamanhos” (Ibid, p.84). Naquele espaço, a umidade crescia, dando sinal de que havia água por perto e, concomitantemente, atestando a alteração percebida pelo garoto. Ambos saíram do autocarro ainda cedo, para a habitual caminhada em círculos, tendo em vista o receio de se afastarem da moradia. Na volta, escutaram ruídos e, ao pararem para verificar do que se tratava, viram um homem a abrir um buraco enorme. Chamaram-no e, quando chegaram perto, ele e Tuahir deram um abraço e se cumprimentaram à maneira tradicional da terra; era Nhamataca, colega de trabalho do tempo colonial. Recordaram-se de momentos vividos, até que, em resposta à curiosidade do garoto, o amigo disse que estava a fazer um rio, pelo qual “viajariam esperanças, incumpridos sonhos. E seria o parto da terra, do lugar onde os homens guardariam, de novo, suas vidas” (Ibid, p.86). O novo rio chamar-se-ia Mãe-água e serviria de fronteira para a guerra, deixando a morte do outro lado. “[...] limparia a terra, cariciando suas feridas” [sic] (Ibid, p.86).

Frente à admiração do menino, Tuahir pediu licença para narrar a história do pai do amigo, a qual, na essência, era também a história deste, que nasceu em um barco; era, portanto, filho das águas. O objetivo do fazedor de rios consistia em trazer de volta o sonho para aquela terra mal amada. A partir de então, os três passaram dias cavando, porém encontraram uma zona pedregosa, impedindo a continuidade do trabalho. Surpreendentemente, naquela noite, caiu uma tempestade intensa; “parecia o universo se dissolvia” (Ibid, p.88). Em meio à chuva torrencial, Nhamataca viu que o sulco enchia, fazendo nascer o rio; afastou-se dos companheiros e tentou afagar a sua obra. “Seu corpo convulso é visível apenas nos breves e entrecortados instantes dos raios” (Ibid, p.88), que permitiam vê-lo tombando nas águas, sendo levado pela corrente. Ao meio-dia, a chuva parou, o sol apareceu e, “no inacreditável mudar de cenário, a seca volta a imperar. [...] até o capim vai miserando” (Ibid, p.89).

Olhando para a nova paisagem, o menino pensou: “Morreu um homem que sonhava, a terra está triste como uma viúva” (Ibid, p.89). Sem a existência de sonhos, ela ficaria cada vez mais abandonada, por isso os cadernos de Kindzu

tenham uma importância extrema para a sobrevivência do garoto, da esperança e de um devir para aquela terra. Nesse contexto, a zona pedregosa que comprometia a continuidade do trabalho dos três é metáfora dos obstáculos enfrentados pelo país, que agonizava, o que explica a necessidade de água, para "abrandar" o solo, de modo a abrir caminho para a vida florescer. Por essa razão, com a partida de Nhamataca, a seca retornou, simbolizando a permanência da falta de vida que o império da realidade imprimia àquele lugar, onde a morte de um sonhador não era apenas a morte de mais um homem; era menos um moçambicano a acreditar na possibilidade de a terra acordar.

Na volta ao machimbombo, o garoto quase não reconheceu o espaço, tamanhas as modificações ocorridas.

Será que a terra, ela sozinha deambula em errâncias? De uma coisa Muidinga está certo: não é o arruinado autocarro que se desloca. Outra certeza ele tem: nem sempre a estrada se movimenta. Apenas de cada vez que ele lê os cadernos de Kindzu. No dia seguinte à leitura, seus olhos desembocam em outras visões (Ibid, p.99).

Aqueles cadernos estimulavam a imaginação do miúdo, mostravam-lhe a existência de perspectivas diferentes de se lidar com o mundo, oportunizavam o contato com as tradições e com a diversidade característica de seu país, que ele ainda não havia tido a chance de conhecer. Os escritos eram o dinamismo em meio à monotonia, a vida onde a morte se alastrava. Eram o sonho naquele lugar onde as cores haviam esquecido a "ousadia de levantar asas pelo azul" (Ibid, p.9). Essa se constitui, portanto, mais uma passagem na qual a palavra grafada remete à multiplicidade de leituras e de caminhos, uma experiência imprescindível para o garoto, junto à vivência que ele tinha com a oralidade, ampliar sua visão de mundo e adquirir voz social.

Em uma manhã, *As idosas profanadoras* – denominação do sexto capítulo – encontraram-se com Muidinga. Foi em um dos passeios pelas cercanias, em que ele havia seguido uma direção, e Tuahir, outra. No percurso, o jovem ia se deleitando com as árvores, "em redor, já nada faz recordar a savana empobrecida. Agora a floresta floresce" (Ibid, p.99). Ele se deparou com uma área de cultivos pobres e parou para observar e sentir o aroma da terra lavrada. Ouviu, ao fundo, vozes de

mulheres que se aproximavam, à medida que iam cantando, com ramos nas mãos, batendo no chão. Elas eram guiadas por uma velha corcunda. Ao vê-las, o menino gritou, para ser notado, deixando-as alarmadas. Na reação, fizeram uma roda, cochichando, e o “intruso” foi chegando mais perto, até que elas o viram e correram para ele. Cercaram-no e gritaram em língua que ele não conhecia, mas entendia que estava sendo insultado. A mais velha de todas bateu-lhe no rosto, ação repetida pelas sucessoras. “Lhe batem com paus, ramos secos, lhe atiravam areia, pedras, torrões” (Ibid, p.100). Quanto mais ele falava para saber o porquê de estar apanhando, mais elas se irritavam, por não entendê-lo. Conforme a concepção de Édouard Glissant (2005), essa impossibilidade de diálogo traduz um choque entre a cultura atávica – a da ancestralidade – e a compósita – advinda da criouliização.

A velha corcunda foi a primeira a tirar a capulana e a se esfregar no garoto, puxando as partes íntimas dele, como se desejasse arrancar a sua alma. Ele “estava a ser violentado, em flagrante abuso” (Ibid, p.101). Após a primeira se saciar, as demais senhoras repetiram a ação, “num amontoado de corpos, gorduras e pernas” (Ibid, p.101). Depois de tudo, ainda tonto, o menino perguntou a Tuahir o que havia acontecido, e este lhe explicou que as idosas estavam realizando uma cerimônia sagrada, para afastar os gafanhotos que haviam assaltado a plantação. Estavam enxotando-os, exorcizando a maldição, e a presença dele havia quebrado a tradição, uma vez que nenhum homem poderia ver o ritual. Em hipótese alguma. Após esclarecer o fato, o velho levou o “intruso violentado” para o machimbombo e cuidou dele. Como se vê, Tuahir não era apenas o companheiro, tio, pai de Muidinga; era também sua fonte de conhecimento das comunidades, das tradições, dos vários Moçambiques que existiam dentro daquele Moçambique severamente ferido pela guerra. A experiência com as idosas foi traumática para o garoto não só por conta do abuso sexual, mas, principalmente, porque ele ignorava a existência daquele costume com o qual acabara de ter contato.

No sétimo capítulo, *Mãos sonhando mulheres*, o homem passou mais um ensinamento ao jovem. Dessa vez, o assunto foi mulher. Veio à tona porque, embora chovesse, Muidinga encontrava-se triste e, de acordo com a tradição, ele deveria estar alegre, já que “a chuva era um bom prenúncio, sinal de bons tempos batendo à porta do destino” (Ibid, p.123). O mais velho concluiu que a causa era falta de uma figura feminina. O garoto estava se tornando um rapaz, então,

precisava de orientações. Além disso, ele merecia outras iniciações, diferentes da que teve com as idosas que lhe profanaram o corpo. Tuahir, então, sentou perto, colocou a mão entre as virilhas do mais novo e lhe foi desapertando a braguilha, dizendo para pensar nas meninas. “*Está ver, você agora? Só de falar o assunto você já está a acordar. Vá, continua, rapaz, eu lhe ajudo. Faz conta minha mão é Joaquinha*” (Ibid, p.124). Encostados, adormeceram. Mais uma cena em que a imaginação suscita satisfação e vence a crueza do lugar.

Na manhã seguinte, os dois acordaram alegres, dançaram, batucaram nas latas, gargalharam. Mas Muidinga teve receio de que pudessem chamar atenção de alguém, ao que o velho acabou concordando. Sentaram-se e voltaram a “respirar tristezas” (Ibid, p.125). O rapaz questionou:

[...] por que razão ele nunca consegue lembrar antigas recordações? Porquê o antigamente, todo o tempo anterior à doença lhe estava impedido, mais coberto de cacimbo que os terrenos em volta?
— *Aprendi tudo de novidade: andar, falar. Meus olhos se lembram das leituras, meus dedos não esqueceram as letras. Mas eu não sei lembrar nada do meu passado. Porquê, tio? [sic]* (Ibid, p.125)

O homem lhe respondeu informando que o tinha levado a um feiticeiro, com o propósito de fazê-lo esquecer o vivido, por acreditar que era “[...] *melhor não ter lembrança deste tempo que passou. Ainda tiveste sorte com a doença. Pudeste esquecer tudo. Enquanto eu não, carrego esse peso...*” (Ibid, p.125). Os escritos de Kindzu concediam ao garoto uma “memória emprestada”. O preferível era que este “[...] acreditasse tudo aquilo ser fantasia, estoriuzinha que se conta para fazer de conta” (Ibid, p.126). O mais velho propôs a volta à leitura dos cadernos, mesmo que, para isso, tivesse que acender a fogueira dentro do autocarro. “— *Problema é deixar este escuro entrar na cabeça da gente. Não podemos dançar nem rir. Então vamos para dentro desses cadernos. Lá podemos cantar, divertir*” (Ibid, p.126). Ou seja, os escritos de Kindzu são metáforas da luz que não permitiria o apagamento da memória dos sobreviventes da guerra; são a garantia do não silenciamento de culturas; são instrumentos em prol da re-construção de identidades.

No oitavo capítulo – *O suspiro dos comboios* –, Tuahir confessou a Muidinga que sabia a verdade: era a estrada que estava andando. Confessou também que, nas vezes em que saíram pelos matos, nunca haviam se afastado “por reais

distâncias” (Ibid, p.137). Ou seja, todas as mudanças notadas pelo garoto ocorreram na vizinhança do ônibus queimado – residência dos dois. “Era o país que desfilava por ali, sonhambulante. Siqueleto esvaindo, Nhamataca fazendo rios, as velhas caçando gafanhotos, tudo o que se passara tinha sucedido em plena estrada” (Ibid, p.137). Viajaram, apesar de estarem em um machimbombo parado, o que despertou no velho recordações de quando andava no comboio. Lembrou-se do

[...] trem resfolegando pela savana, trazendo as boas simpatias de muito longe, os mineiros que chegavam carregados de mil ofertas. Sua memória se inundava de vapores e fumos, esses que cacimbam as sonolentas estações. Há quanto tempo os comboios tinham parado de espalhar seus fumos mágicos? (Ibid, p.137)

O homem resgatou a memória das vivências em uma estaçãozinha, do trabalho que executava, dos sons produzidos pelo trem, que a guerra impediu de continuar seu trajeto. Saudoso, ele retirou do bolso um velho apito e presenteou o miúdo, afirmando que o objeto lhe daria sorte. Essa atitude metáforiza a esperança de um porvir no qual os comboios pudessem cumprir a missão de levar e trazer pessoas, encurtando distâncias. Esperança de se ter um país em pleno funcionamento. O velho e o garoto voltaram, então, aos cadernos, dividindo “aquele encanto como sempre repartiram a comida” (Ibid, p.139), afinal, o sonho alimenta a alma, ao passo que a comida sustenta o corpo. Nesse episódio, não passa despercebida a associação entre a morte dos comboios e a morte da vida corriqueira, de pessoas indo e vindo, produzindo, em movimento; da vida acontecendo.

O nono capítulo é denominado *Miragens da solidão* e principia com uma comparação estabelecida por Muidinga entre nuvens e pessoas. Ele reparou que elas também tinham raças e gêneros: havia as negras, as mulatas, as brancas; a nuvem feminina, suave, e a nuvem-macho, “em feliz ilusão de imortalidade” (Ibid, p.153). Sorriu com a possibilidade de jogar com coisas distantes e trazê-las para perto, ao mesmo tempo, sentiu-se pequeno demais. Tuahir lhe justificou que esse sentimento era devido à sensação de estar só. “*Foi o que fez essa guerra: agora todos estamos sozinhos, mortos e vivos. Agora já não há país*” (Ibid, p.153). Para espantar a solidão, o menino pediu que se juntassem em uma brincadeira: fariam de conta que eram pai e filho, Taímo e Kindzu. De imediato, o velho negou, visto que

Taímo havia morrido, e com falecidos não se deve brincar, sobretudo quando se tratava de um morto desconsolado.

Para o garoto entender, resolveu contar-lhe a história do pescador Nipita, que fora esfaqueado pelos bandos e sepultado sem os restos das entranhas, mesmo tendo recebido a garantia de alguém de que ele seguisse, pois depois seriam levadas as partes que faltavam. Como a palavra não foi cumprida, “o falecido pescador [...] passava a morte a maldiçoar os viventes” (Ibid, p.154). Muidinga, entretanto, argumentou, alegando que brincariam com respeito, e à medida que falou, já foi sentando e chamando o companheiro de pai. Este demorou um tempo, mas correspondeu, chamando-o pelo nome do autor dos cadernos. Entraram na fantasia, principalmente Tuahir, que assumiu o papel e “desenrolou” o pensamento:

Nosso mundo de então era feito de miséria e fome. O que valia o amor, a amizade? O único valor, nos actuais dias, é sobreviver. Muidinga, aliás Kindzu, queria saber da felicidade; os outros queriam saber de comida. Ele procurava bondade; os outros só queriam saber quanta vantagem podiam tirar (Ibid, p.155).

As colocações de “Taímo” fizeram o “filho” se considerar menor do que era, de maneira que este se reconheceu carecendo de mão paterna. O “pai”, porém, surpreendeu-o, pedindo-lhe apoio, porque estava com frio. O menino cobriu-o com o corpo e se questionou: “Como é que ele, tão menino, tão recém-recente, andava cuidando de seu pai? [...] seria que apenas depois da infância ele poderia ser criança?” (Ibid, p.155). Já incomodado com o rumo que a brincadeira havia tomado, Muidinga solicitou que parassem, mas o velho não atendeu e continuou assumindo a fragilidade de um pai em tempos de guerra.

Confuso, o “filho” se deu conta de que chorava, e experimentou uma sensação nova: a mão do “pai” lhe fazendo um afago na cabeça. Olhou para o rosto de “Taímo” e enxergou, nos olhos deste, uma bondade que ficara escondida todo o tempo. Então, perguntou por que ele nunca havia lhe mostrado como realmente era, ao que o pai respondeu que sentia medo de mostrar o defeito de ter um coração que nunca crescera. Era a primeira vez que este recebia abrigo. “O mundo se estreava, já não havia escuro, não havia frio” (Ibid, p.156). Naquele instante, o sofrimento cessou, as coisas ruins foram para longe dos dois. Repentinamente, o velho

começou a sorrir, mas não era por estar cansado da brincadeira, e sim porque palhaçava, dava cambalhotas, gargalhava.

Cada riso do sobrinho lhe dá o gozo de se sentir pai. Cada disparate de Tuahir traz a Muidinga a doçura de ser filho.

— *Eu só sei brincar, Kindzu. Só te posso ensinar a ficares sempre criança.*

— *Sim, pai. Me ensine.*

E eles se rebolam, em folgações mútuas, alegres tresloucuras. Até que exausto, Muidinga se deita no banco do machimbombo. Fazendo de almofada, se amontoam os cadernos de Kindzu. Antes de adormecer o miúdo passa a mão por aquelas folhas, em cúmplice afago (Ibid, p.156).

Os cadernos, afinal de contas, concediam àqueles dois viventes a coragem de se entregarem ao sonho de serem pai e filho, mirando a comunhão e a constituição de uma família, embora diante da solidão de residirem em um machimbombo queimado em uma estrada deserta.

Tuahir e Muidinga passaram alguns dias sem saírem do autocarro, contudo, a paisagem permanecia na sua habitual mobilidade. Na ocasião, estavam à frente de um pantanal e escutavam, vindo de perto, o som do mar. O velho, a fim de satisfazer a vontade do menino, chamou-o para ver o mar. No caminho, o homem perguntou ao garoto a razão pela qual tinha aquele desejo, porém o miúdo não sabia explicar. Era como se o mar representasse a saída daquele mundo, logo, valeria a pena marcharem pelo pântano. “Chapinham numa imensidão: lodos, lamas e argilas fedorosas” (Ibid, p.174). Caminhariam dias, e já na primeira noite sentiram os mosquitos, que pareciam entrar no sangue e ficar chiando dentro do ser humano. Foram bastante picados, tanto que o mais velho amanheceu com as orelhas inchadas, o corpo cinzento e a febre anunciando a chegada. *A doença do pântano* é o título do décimo capítulo.

Com Tuahir doente, ardendo em febre, os dois ficaram perdidos. O pântano era sempre igual, e isso fazia perder as direções. Sem rumo, sentaram-se em um tronco, à espera do nada, enquanto o silêncio tomava conta do espaço. Utilizando o resto de força, o homem se pendurou em um ramo e ficou de cabeça para baixo, dizendo ser um hábito de infância. Mandou o menino sair em busca das aves de má sorte, para espantá-las, pois eram elas que estavam espalhando a febre. O garoto obedeceu. À proporção que foi andando, foi vendo que aquele lugar também tinha beleza, havia garças flutuando e, ao longe, um capim rasteiro. Ouviu, então, o

lamento de uma xigovia, tocada por um pequeno pastor que se aproximava. Passado o medo de que um dos dois fosse um saltinhador, conversaram e Muidinga pediu que o recém conhecido lhe tocasse aquele instrumento. O pastor, todavia, ficou receoso, pois tivera a oportunidade de ver pessoas adormecerem para sempre, ao ouvirem o som da flauta. Sugeriu, no lugar de tocar, contar uma história.

O orador procedeu à narrativa de um boi que se apaixonara por uma garça e por ela se metamorfoseava em ave, nas noites de lua cheia. Porém, durante algum tempo, a lua não saiu e o mamífero foi definhando, até morrer no trigésimo dia. Provavelmente, o que o levou à morte foi o excesso de realidade e a solidão, advindos da falta de amor e de sonho. O pastorzinho se emocionou ao final, de maneira que Muidinga, para tentar abrandar a angústia daquele garoto, deu-lhe o amuleto que havia recebido de Tuahir. Era como se estivessem trocando magias, uma dádiva – a história – por outra – o apito. Tratava-se de dois jovens sensíveis à fantasia, simbolizando a renovação e a esperança de que um país menos desigual poderia vir a ser construído. Despediram-se e o miúdo retornou ao local onde estava seu companheiro doente. Este tivera uma ideia: juntar paus e amarrá-los, fazendo uma barça, na qual partiram na mesma tarde. O garoto remava e se lembrava de Kindzu, nas suas viagens. O velho pediu para não ser enterrado no matope, caso falecesse. O jovem se comprometeu a, se um dia o “tio” morresse, deitá-lo na água, tal qual foi feito com Taímo. Tuahir enroscou-se em si, “como se procurasse um ventre” (Ibid, p.178).

Remando, Muidinga “vai medindo o quanto afecto guarda por aquele homem. No fundo, o velho foi toda a sua família, toda a sua humanidade” (Ibid, p.178). Em arrepios, o doente pediu “carinhos de mão e de peito” (Ibid, p.178), bem como que o garoto se deitasse junto dele. Ao longe, a xigovia tocava. A areia branquejava e o rugido do mar era escutado com nitidez, o mesmo som que Tuahir ouvia desde que chegaram ao machimbombo. A estrada, enfim, ficou toda branca, consequência da paisagem, que, naquele momento, era a do mar. O velho parecia estar nos derradeiros instantes, esbatendo-se no banco do ônibus, à semelhança do jovem, quando sofria com a doença que tivera. Por isso, o “tio” se adiantou, em mais um pedido, que se desprendesse a andar e a falar, o “sobrinho” lhe ensinasse. Sem responder, Muidinga arrastou o banco pela areia, até a duna, de onde puderam ver um barco abandonado. Tuahir manifestou mais um desejo: – *Me deite no barco,*

filho. Quero morrer sem ver nenhuma terra, só água em todo lado (Ibid, p.194). Ou seja, a morte do homem era, simultaneamente, a passagem para a vida, pois ele saía de um mundo devastado para o mundo dos antepassados; do fugaz para o perene.

O garoto aproximou-se do concho e leu o nome que estava registrado – Taímo. Colocou o seu companheiro no barco e disse-lhe para descansar um pouco antes de retornarem ao autocarro. O doente queria permanecer ali, esperando a maré subir, porque assim o menino poderia empurrar a canoa para o mar. “O miúdo nem responde, seus olhos molhados se confrontam com os argumentos da morte” (Ibid, p.195). Ele pensou em ler para o “tio”; faltava o último caderno, no entanto, o moribundo considerou melhor guardar a leitura para quando a água estivesse a subir. Depois de um tempo, autorizou que começasse a leitura, enquanto as ondas cresciam em redor do concho, que balançava.

Aos poucos se vai tornando leve [...] e se solta do colo da terra, já livre, navegável. Começa então a viagem de Tuahir para um mar cheio de infinitas fantasias. Nas ondas estão escritas mil estórias, dessas de embalar as crianças do inteiro mundo (Ibid, p.196).

Ondas escrevendo estórias é o título do décimo primeiro capítulo, que aborda a viagem de Tuahir para o lugar da ancestralidade, sobre a qual existem e sempre existirão histórias, narradas pelo povo e conservadas pela tradição. Por isso o barco onde ele estava foi se desprendendo da terra para ficar livre, navegável. Por isso o velho ansiava que a partida ocorresse em meio às águas, símbolo da vida, da imensidão, do constante ir e vir; do recomeço.

5.2 DOS CADERNOS DE KINDZU

A guerra é uma cobra que usa os nossos próprios dentes para nos morder.

Mia Couto

O tempo em que o mundo tinha a nossa idade é a designação do primeiro entre os onze cadernos de *Terra Sonâmbula*. Nele, logo no início, o narrador diz quem é: “Sou chamado de Kindzu. É o nome que se dá às palmeiras mindinhas, essas que se curvam junto às praias. [...] Meu pai me escolheu para esse nome, homenagem à sua única preferência: beber sura³⁸ [...]” (Ibid, p.15). Taímo era como o seu pai se chamava, pescador que contava muitas histórias, as quais faziam o “lugarzinho crescer até ficar maior que o mundo” (Ibid, p.15), ainda que as narrativas nunca tivessem fim, dado o sono que se apossava dele. O velho “sofria de sonhos, saía pela noite de olhos transabertos” (Ibid, p.16). No dia seguinte, a mãe chamava os filhos, anunciando que o pai deles teve um sonho, e todos sentavam “para escutar as verdades que lhe tinham sido reveladas. Taímo recebia notícia do futuro por via dos antepassados” (Ibid, p.16). Eram muitas as previsões, por isso ele não tinha tempo de provar nenhuma delas, mas “os mais velhos faziam a ponte entre esses dois mundos” (Ibid, p.16).

Um dia o pai vestiu fato, colocou gravata e calçou sapatos com sola, chamou a todos para uma reunião e anunciou a independência do país. “Nessa altura, nós nem sabíamos o verdadeiro significado daquele anúncio. Mas havia na voz do velho uma emoção tão funda, parecia estar ali a consumação de todos seus sonhos” (Ibid, p.16). Após essa declaração, ele passou a mão sobre a barriga da esposa, afirmando que a criança que ela esperava se chamaria Vinticinco de Junho, uma referência explícita com o dia em que foi oficializada a independência de Moçambique. Como o nome era grande, no dia a dia, passaram a empregar apenas Junho ou Junhito. A partir de então, a “mãe não mais teve filhos. Junhito foi o último habitante daquele ventre” (Ibid, p.17). Kindzu e sua família levavam os dias assim, ouvindo as previsões do patriarca, que frequentemente se embebedava com a sura

³⁸ Sura é a aguardente feita dos rebentos de palmeira.

e dormia encostado na parede de casa, no chão, “onde a chuva também gosta de deitar” (Ibid, p.16).

Com a guerra civil, porém, tudo se modificou. De início, as marcas dela ainda não eram sentidas em todo o país; depois, “os tiroteios foram chegando mais perto e o sangue foi enchendo nossos medos” (Ibid, p.17), tanto que, durante os dias, as pessoas não saíam; pelas noites, já não sonhavam. “O sonho é o olho da vida. Nós estávamos cegos” (Ibid, p.17). Os efeitos do conflito também passaram a ser sentidos dentro das casas. “Aos poucos, eu sentia a nossa família quebrar-se como um pote lançado no chão. Ali onde eu sempre tinha encontrado meu refúgio já não restava nada. Nós estávamos mais pobres que nunca” (Ibid, p.17). Junhito, de tão fraco, cansava só em respirar, simbolizando o definhar da recente República. A mãe saía com a enxada, mas não tinha como machambar, então, “ficava a olhar o antigamente” (Ibid, p.17). Todos se entregavam, à exceção do pai, que dizia: “A miséria [...] era o novo patrão para quem trabalhávamos. Em paga recebíamos protecção contra más intenções dos bandidos” (Ibid, p.17). O fato é que, gradualmente, cada membro daquela família, cada membro daquela terra ia se modificando.

Em uma noite, os filhos viram um “delírio” do velho, que saiu correndo pelo mato e gritando, a ponto de os berros serem ouvidos fortemente no quarto. Ao amanhecer do dia, a mãe os chamou para ouvirem o que Taímo tinha a dizer: um membro da família iria morrer. Ele tinha certeza disso e olhou para cada um, até apontar para o mais novo, Junho, e garantir que era este. Nessa passagem, tem-se mais uma metáfora relativa a um fato histórico: era a guerra civil que estava a matar o país que há pouco nascera. A tristeza pairou na casa, porém, o pescador foi firme: *Não quero choraminhices. Este problema já todo eu pensei. Em diante, Junhito vai viver no galinheiro!* Para tanto, foi necessário adotar algumas medidas, pois o pequeno precisava adquirir uma aparência de galinha, mudar em alma e corpo. Saiu de casa para viver no galinheiro; o pai lhe ensinava a cantar como um galo; a mãe costurou um saco com penas, para vestir a “nova ave”. Após o exercício durante muitas madrugadas, o canto saiu com perfeição. “Aquela era a única maneira de salvar Vinticinco de Junho” (Ibid, p.19) dos ataques dos bandos. Não tardou muito para a independência do país ficar pululada de pulgas.

A partir de então, Taímo deixou de contar histórias, de maneira que as novidades passaram a ser apenas sobre incêndios, catanas, tiros, sugerindo que a guerra ia minando o diálogo com os antepassados e a perspectiva de futuro. Apesar do seu silêncio, o pai perguntava sempre pela comida de Junhito, as sobras de restos de migalhas. Inevitavelmente, o menino foi se distanciando da sua família, do seu espaço, “proibidos que estávamos só de mencionar sua existência” (Ibid, p.19). Às escondidas, a mãe ia visitar a capoeira e cantava para o filho uma canção de ninar, que ele, no início, acompanhava; depois, “já nem sabia soletrar as humanas palavras. Esganiçava uns cóóós e ajeitava a cabeça por baixo do braço. E assim adormecia” (Ibid, p.19). Em uma manhã, todavia, Junhito desapareceu e nunca mais voltou, fato que deixou a família enlouquecida, sobretudo o pai.

Aos poucos, foi deixando as demais ocupações, alvorando e anoitecendo na beberagem. O barco dele dormia na duna, vela-entornada, com nostalgia do vento. Meu velho se embebedava encostado no barquito. Era como se os dois, embarcação e pescador, esperassem uma viagem que nunca mais chegava (Ibid, p.20).

Desse modo, alimentando-se exclusivamente de sura, Taímo feneceu. O sepultamento foi nas ondas, como convinha a um pescador “estorinhador como ele era” (Ibid, p.16). Ou seja, tratava-se de mais um sonhador a adentrar no mundo da ancestralidade e a deixar o território dos sobreviventes.

No dia em que sucedeu a cerimônia fúnebre, o mar secou; no lugar, surgiram palmeiras, diversas, com muitos frutos brilhantes.

Nem eram frutos, parecia eram cabaças de ouro, cada uma pesando mil riquezas. Os homens se lançaram nesse vale, correndo de catanas na mão, no antegozo daquela dádiva. Então se escutou uma voz que se multiabriu em ecos [...]. Os homens ainda pararam, por brevidades. Aquela voz seria em sonho que figurava? Para mim não havia dúvida: era a voz de meu pai. Ele pedia que os homens ponderassem: aqueles eram frutos muito sagrados. Sua voz se ajoelhava clamando para que se poupassem as árvores: o destino do nosso mundo se sustentava em delicados fios. Bastava que um desses fios fosse cortado para que tudo entrasse em desordens e desgraças se sucedessem em desfile (Ibid, p.20).

A súplica foi em vão, e os homens se jogaram sobre as palmeiras. No entanto, quando o primeiro fruto foi cortado, jorrou água, tanta, que o mar se encheu outra

vez, levando consigo os homens e suas catanas. Ao arrastá-los, as ondas limpavam aquela terra – vítima da ganância, da falta de equilíbrio e de ponderação de pessoas que não se importavam com o futuro do país, mesmo sendo avisadas de que ele estava por um fio. Enquanto houvesse respeito ao sagrado, ainda haveria possibilidade de controle sobre as desgraças; uma vez cortado esse laço, a desordem se instalaria, destruindo a tudo e a todos.

Cumprindo o que fora orientado pelo feiticeiro, Kindzu e sua mãe construíram uma casa e colocaram dentro o barco do velho, para o caso de ele regressar do mar. Todas as noites, então, a pedido da viúva, o filho levava uma panela com refeição e depositava dentro da casinha, mesmo duvidando de que era seu pai quem vinha se alimentar. Não adiantava tentar convencer a mãe para não mandar mais a comida, pois ela, submissa, “se mantinha cuidando de sua não comparência, cozinhando para suas invisíveis fomes” (Ibid, p.22). A vida dela foi estar grávida, “comendo terra vermelha para segurar os sangues dentro” (Ibid, p.22). Às colocações do filho, ela reagia dizendo: – *Tive tantos filhos, tantíssimos. Todos foram, ficaste só tu [...]. Logo tu, o pior* (Ibid, p.22).

Kindzu se sentia doença da memória para a mãe, pois fazia com que ela sentisse saudade dos demais filhos. Com a intenção de poupá-la do incômodo da sua presença, ele passava o dia fora de casa, andando pela praia, escutando as lições do pastor Afonso, que lhe ensinava a ler e a escrever. Nos últimos dias, com a morte do pai, o garoto vinha se sentindo sozinho, “irmão das coisas sem nome” (Ibid, p.22). Uma das vezes em que caminhava pela praia, Kindzu viu uma baleia encalhada na areia, respirando com dificuldade. Para sua tristeza, a reação das pessoas, ao encontrá-la agonizando, foi cruel, tal qual era a forma como agiam com Moçambique, o que já indica a interferência da guerra no comportamento dos membros da aldeia.

O povo correu para lhe tirar carnes, fatias e fatias de quilos. Ainda não morrera e já seus ossos brilhavam no sol. Agora, eu via o meu país como uma dessas baleias que vêm agonizar na praia. A morte nem sucedera e já as facas lhe roubavam pedaços, cada um tentando o mais para si. Como se aquele fosse o último animal, a derradeira oportunidade de ganhar uma porção (Ibid, p.23).

Essa constatação despertava no garoto a sensação de que ele ou nascera em um tempo errado ou, em semelhança ao pai, levava consigo, aonde fosse, a estrada que não lhe permitia sair de si mesmo. Nesse contexto, a guerra se intensificava, deixando suas marcas até nas casas de cimento, cujas paredes tinham gravados os diversos buracos de balas. A aldeia estava ficando quase sem habitantes, os capins e os arbustos ocupavam os espaços vazios. Apenas um comerciante permanecia lá, o indiano Surendra Valá.

Contrariando a opinião dos que ainda viviam naquela aldeia, Kindzu era amigo dele e o visitava diariamente. Gostava da conversa, dos cheiros dos incensos, das comidas, das experiências em relação a outro mundo, diferente daquele em que vivia. A esposa do seu amigo, Assma, “não aguentara o peso do mundo” (Ibid, p.24) e levava o tempo a ouvir um rádio sem sintonia, com ruídos por trás dos quais ela achava que ouvia melodias da sua Índia. Na loja de Surendra, trabalhava Antoninho, um jovem negro que não gostava do patrão, por este ser um monhé³⁹, como se nenhum indiano considerasse um preto como amigo. Esse não era o pensamento, nem o sentimento de Kindzu, uma vez que aquele monhé, durante anos, recebia-o muito bem, permitindo que ele se sentisse em outro mundo, penetrasse em outra vida. Inclusive, era ele quem avisava ao garoto que estava na hora de retornar para casa, pois sabia que a gente dali não perdoava aquela estreita convivência.

O real motivo de não aceitarem a amizade entre os dois era o receio de que o filho de Taímo, moçambicano, se afastasse de seu mundo original, pois a aldeia temia que Kindzu se tornasse um assimilado. Inicialmente, foi a escola e a cumplicidade com o pastor Afonso, seu mestre, cujas lições não se encerravam com as aulas.

Com ele aprendia outros saberes, feitiçarias dos brancos, como chamava meu pai. Com ele ganhara esta paixão das letras, escrevinhador de papéis como se neles pudessem despertar os tais feitiços que falava o velho Taímo. Mas esse era um mal até desejado. Falar bem, escrever muito bem e, sobretudo, contar ainda melhor. Eu devia receber esses expedientes para um bom futuro (Ibid, p.24-25).

Na visão local, o problema maior estava no contato com a cultura indiana, com a qual o menino poderia “se mulatar” de vez; risco verdadeiro, visto que, com

³⁹ Monhé tem relação de sinonímia com indiano.

Surendra, ocorria uma mescla de sentimentos. Quando o monhé lhe mostrava o Índico, “era como se naquele imenso mar se desenrolassem os fios da história, romelos antigos onde nossos sangues se haviam misturado. [...] estavam ali nossos comuns antepassados, flutuando sem fronteiras” (Ibid, p.25). Aquele homem e aquele menino, respectivamente, indiano e moçambicano, eram da mesma raça: índicos.

Um dia, em uma das visitas ao amigo, Kindzu presenciou um fato que, junto a mais dois, iria mudar o rumo da sua vida. Um homem bastante estranho, de poucas vestes e muitos adereços, entrou na loja, falou baixinho com Surendra e saiu rapidamente, sem que o garoto conseguisse entender o que foi dito. Era um dos naparamas, guerreiros tradicionais que lutavam contra os que faziam a guerra, missão que cumpriam com a bênção dos feiticeiros. Aquele fora ao estabelecimento pedir tecido para a iniciação de outros que se ofereceram para integrar o grupo dos combatentes. O segundo fato que desencadeou uma tomada de decisão por parte de Kindzu ocorreu em uma noite. Bandidos invadiram a loja do indiano, roubaram os tecidos e tocaram fogo no local, contudo, ninguém se compadeceu; ninguém foi falar com o homem que fora ultrajado, afinal, “ele era um de fora, nem merecia as penas” (Ibid, p.27).

Como era de se esperar, Surendra decidiu ir embora, notícia que feriu o coração do amigo. “Tantas infelicidades me tinham aleijado: o desaparecimento de meu irmão, a morte de meu pai, a loucura de minha família. Mas nada me afectou tanto como a partida do indiano” (Ibid, p.27-28). As tentativas de convencimento para a desistência da saída foram em vão. Diferentemente de Kindzu, o monhé não tinha antepassados ali; em verdade, sequer sabia quem eram e onde estavam. Ele não tinha raízes, era um estrangeiro, ao passo que o companheiro estava em sua terra, com sua comunidade. Chorando, o filho de Taímo argumentou que aquela terra também era do indu, todos cabiam naquele lugar, mas o contra-argumento foi incontestável: “– *Que pátria, Kindzu? Eu não tenho lugar nenhum. Ter pátria é assim como você está fazer agora, saber que vale a pena chorar*” [sic] (Ibid, p.28). Historicamente, uma postura xenófoba se tornou comum em África, haja vista a experiência negativa com o colonizador, que sobrepujou as comunidades autóctones.

Frente à cena entre os dois amigos, Antoninho viu no irmão de Junhito um negro que quebrava as tradições de seu povo, um traidor. Nesse dia, Surendra passou outro ensinamento, o de que não gostava de pretos, nem de brancos, nem de indianos; gostava de pessoas que não tinham raça, por isso gostava tanto de Kindzu. A conversa deixou o jovem atormentado e com dúvidas quanto à permanência naquela terra, no momento, avaliada por ele como amaldiçoada. Aconteceu, então, o terceiro fato que interferiu decisivamente na sua vida. Angustiado e confuso, ele foi à procura do pastor Afonso, seu antigo professor, mas descobriu que a escola fora queimada, e o mestre havia sido assassinado. “Cortaram-lhe as mãos e deixaram-lhe amarrado na grande árvore onde ele teimava continuar suas lições. As mãos dele, penduradas de um triste ramo, ficaram como derradeira lição, a aprendizagem da exclusiva lei da morte” (Ibid, p.29).

O desespero tomou conta de Kindzu, e lhe apeteceu ser um naparama, fazer justiça, mas ele se “dividia entre a escolha de um destino de briga e a procura de um cantinho calmo, onde residisse a paz” (Ibid, p.29). Apesar disso, uma decisão era certa: ele precisava sair dali; do contrário, aquele mundo o mataria. Os desafios eram muito grandes para a concretização da saída, sobretudo a “ausente presença” do pai. O velho Taímo apareceu para o filho, em sonho, interrogando sobre o desejo deste em ir embora daquela terra. A resposta do descendente foi sincera, afirmando que não aguentava mais permanecer ali, onde só se via a morte dos vivos e a morte dos mortos, ao que o pai reagiu renegando o filho e ameaçando persegui-lo para sempre. Atormentado e em busca de conselhos, Kindzu foi ao centro da aldeia, onde ficavam os mais velhos, e lhes confessou o desejo de sair dali e se juntar aos naparamas.

Após um tempo, um deles se pronunciou: “– *Meu filho, os bandos tem serviço de matar. Os soldados tem serviço de não morrer. Nós somos o chão de uns e o tapete dos outros*” [sic] (Ibid, p.30). Os anciãos orientaram para que o filho do pescador se despedisse do pai da forma devida; falaram bastante. Contudo, para Kindzu, eles não mais pareciam sábios, e sim

[...] crianças desorientadas. Mais que ninguém, eles sofriam a visão da terra em agonia. Cada casa destruída tombava em ruínas dentro de seus corações. As mãos do professor sangravam dentro do peito dos mais velhos. Aquela guerra não se parecia com nenhuma outra que tinham ouvido falar. Aquela desordem não tinha nenhuma comparação, nem com

as antigas lutas em que se roubavam escravos para serem vendidos na costa (Ibid, p.30).

A guerra havia se espalhado por todo o país, portanto, aonde o jovem fosse encontraria violência e destruição. Por fim, um dos anciãos lhe sugeriu procurar o nganga, pois só um adivinho poderia saber se, naquele mundo, havia um lugarzinho com sossego. Esse sábio informou que o lugar procurado existia, mas ainda estava muito longe. Comentou que havia duas formas de se partir dali, “uma era ir embora, outra era enlouquecer” (Ibid, p.31). Taímo “escolhera os dois caminhos, um pé na doideira de partir, outro na loucura de ficar” (Ibid, p.31).

O adivinho orientou acerca do percurso que deveria ser feito, dos cuidados a serem tomados e dos percalços que precisariam ser superados. As últimas palavras foram: “– *Vais encontrar alguém que te vai convidar para morar no mar. Cuidado, meu filho, só mora no mar quem é mar*” (Ibid, p.32), e Kindzu era terra. Nesse contexto, ser terra não era ser desprovido da capacidade de sonhar; era a ligação com as raízes, o apego ao chão onde nascera, apesar da necessidade de sair daquele lugar. O filho do pescador estava criouliizado, e a visita ao nganga e aos velhos que viviam no seio da aldeia revela isso. Desde há muito, ele não via o mundo da mesma forma, trazia características de culturas diferentes das de seu país, deixara de ser um moçambicano como os demais de sua comunidade, entretanto, não seguiu na sua decisão sem, antes, consultar os anciãos, conforme mandam as tradições locais. Uma vez definida a partida, o jovem foi comunicá-la à sua mãe e despedir-se dela, da casa, da paisagem. Era noite, quando partiu em um barco, que trazia gravado o nome de seu pai, uma marca de valorização aos antepassados, mais um indício de respeito aos costumes locais.

O segundo caderno de Kindzu é denominado *Uma cova no tecto do mundo* e trata da perseguição de Taímo ao filho, bem como das maldições que acompanhavam o viajante. As dificuldades foram muitas, e se tornavam mais intensas porque não eram do plano dos humanos. Nas palavras do autor dos escritos,

[...] não imaginava o tanto que me faltava vencer. Porque mais me nortava e mais estranhas sucedências me ocorriam. Nem lembro os quantos momentos que o vento rasgou as velas. Dos pedaços rasgados se

formaram peixes que me rodavam sobre a cabeça. Até meus remos foram motivo de feitiço (Ibid, p.40).

Sem eles, o jovem remou com os braços, por tanto tempo, que se lembrou das palavras do adivinho, “no mar, serás mar” (Ibid, p.41). Nas águas, Kindzu se via “peixando-se”, cumprindo a sentença. Os obstáculos vieram de diversas formas. O filho “renegado” precisou fugir de mãos saídas da terra; ficou frente a frente com um psipoco⁴⁰, que fez uma cova para enterrá-lo; viu os cornos da lua apontando para cima; conversou com o pai, que lhe anunciou uma desgraça futura: no caminho do filho, iria aparecer a mampfana, “a ave que mata as viagens” (Ibid, p.45). As súplicas foram feitas, mas o falecido alimentava mágoas.

Táimo se queixava de não receber cerimônias, de Kindzu ter deixado a casa, abandonado a árvore sagrada, ter partido sem rezar. O jovem explicava que estava sendo guiado pela própria vontade e isso foi fruto do ensinamento paterno, assim, tentava se defender: “Ao fim ao cabo, eu estava cumprindo suas silenciosas ordens” (Ibid, p.44). O filho falou sobre o desejo de ajudar a acabar com a guerra, mas nada sensibilizou o velho, o qual declarou que encomendou aqueles castigos em virtude de não se ter cumprido a tradição. Como estavam “em divórcio com os antepassados” (Ibid, p.45), Kindzu e a terra sofriam de igual castigo. Depois de feitos os desabafos, por uns instantes, o viajante e o pescador – descendente e ancestral – experimentaram uma relação de pai e filho. O jovem pediu “licença para [...] recostar em seu colo, como sempre [...] ansiara no antigamente” (Ibid, p.46-47). Conversaram, até que, de súbito, o diálogo foi interrompido, e o pai fez-lhe uma acusação, seguida de outro castigo: “– *Você me inventou em seu sonho de mentira. Merece um castigo: nunca mais você será capaz de sonhar a não ser que eu lhe acenda o sonho*” (Ibid, p.47).

Cansado de não morrer, Kindzu prosseguiu sua viagem e chegou a *Matimati*, a terra da água – título do seu terceiro caderno. Logo na entrada da baía, ele se surpreendeu com a “tela exposta”. “O que testemunhei naquela povoação foram coisas sem hábito neste mundo. Gentes imensas se concentravam na praia como se fossem destroços trazidos pelas ondas” (Ibid, p.55). A verdade é que aquela multidão se encontrava ali porque fugia do interior, “das terras onde os matadores

⁴⁰ Psipocos são fantasmas que ficam contentes com o sofrimento dos homens.

tinham proclamado seu reino” (Ibid, p.55). Os deslocados buscaram um lugar onde não houvesse machamba para produzirem comida, pois pensavam que, dessa forma, não atrairiam os bandidos. Estes, todavia, “vinham em seu rasto como hienas perseguindo agonizantes gazelas” (Ibid, p.55). Assim que o viajante desembarcou, alguns homens foram verificar quem ele era; foi feita a devida apresentação e exposta a justificativa da viagem. Ouviram-no e advertiram que desaparecesse dali, onde as desordens eram múltiplas; os acontecimentos, terríveis, e em comunhão com a ameaça, o medo imperava.

Antes de ouvir os conselhos, Kindzu buscou entender o aviso que lhe deram: se permanecesse na baía, certamente as autoridades do local iriam prendê-lo, sem efetuarem muitas perguntas. Para explicarem os riscos, chamaram Assane, o secretário do administrador. Este contou que, alguns dias antes, aguardavam o navio que transportava donativos para a província, mas a embarcação foi lançada às rochas recém-nascidas, de modo que toda a tripulação desapareceu entre as ondas gigantes que se formaram. Como as rochas nunca foram vistas antes daquele dia, os chefes atribuíram o fato às comunidades indígenas, alegando que, às vésperas do acontecido, as populações haviam manifestado um comportamento estranho. Visando apurar o fato, instalou-se uma investigação político-ideológica, anunciada pelo administrador: “– *No âmbito deste contexto e guiados pelas orientações traçadas pela Nação, estamos a investigar a acção do inimigo do povo*” (Ibid, p.56). Inclusive Assane fora considerado suspeito.

Sucedendo o acidente, inúmeras pessoas pegaram as embarcações mais diversas para se dirigirem ao navio encalhado, com o propósito de apanharem as xicalamidades⁴¹. Não adiantou as autoridades tentarem impedir a saída das canoas, pois “são conhecidas manias das populações que vivem a olhos vistos, pouco percebendo do mundo futuro” (Ibid, p.57). O administrador, emocionado, chegou a dizer à população: “– *Às vezes quase desisto de vocês, massas populares. Penso: não vale a pena, é como pedir a um cajueiro para não entortar seus ramos. Mas nós cumprimos destino de tapete: a História há-de limpar os pés nas nossas costas*” (Ibid, p.57). No retorno dos barquinhos carregados de comida, deu-se uma tragédia, todos desapareceram no mar e nunca se teve notícia de nenhum deles. A partir desse episódio, a situação se agravou bastante, afinal, diante da fome, a população

⁴¹ Xicalamidades são os donativos para as vítimas da guerra.

perdeu a civilidade. Por isso, havia tantos tambores ressoando, tantas rezas sendo feitas; pedia-se aos antepassados para navios afundarem e as cargas se espalharem de uma maneira que os famintos pudessem alcançá-las. Essa é mais uma passagem da obra em que o narrado comunga com o fato histórico. Os indícios de passeidade estão tanto em relação à existência de deslocados na miséria e de estes terem sido milhares, em Moçambique e em outros países africanos, quanto aos pedidos à ancestralidade, a fim de que ela intercedesse naquela realidade hedionda.

Os representantes do governo determinaram que a eles caberia organizar a recolha dos bens, para que tudo fosse feito ordenadamente. Depois, modificaram as orientações, proibindo as danças e as cerimônias, decisão que gerou desconfiança, pois o povo entendeu que as autoridades estavam querendo impedir a ocorrência de outros acidentes com embarcações. A população passou a desconfiar de todos os chefes, acusando-os de estarem enriquecendo com os donativos. No caso do administrador, este fez um discurso informando que, se comprovada a existência de corrupção, seriam adotadas as medidas pertinentes ao caso. As acusações recaíram sobre o secretário, que foi preso, insultado e surrado, a ponto de as pernas deixarem de funcionar. Kindzu ouviu toda a história e ainda perguntou a Assane se em Matimati havia naparamas, ao que o secretário respondeu que eles se encontravam no interior; na baía, ouviam-se apenas os relatos sobre as ações deles. Mais uma vez aconselharam o viajante a entrar em seu barco e seguir seu destino.

Antes de partir, o filho de Taímo recebeu água, alguns mantimentos e remos para a viagem. Visando ajudar os antepassados a afundarem navios, ele dançou em uma cerimônia para os espíritos e bebeu. Já em pleno mar, aconteceu mais um fato inusitado: choveu e relampejou sobre a canoa e dos céus desceu um anão. Este disse que estava ali para buscar donativos que se encontravam no navio encalhado, pois lá em cima também havia faltas, e levou o viajante até o “tesouro”. Estranhamente, o barco obedecia aos comandos do pequeno e, em pouco tempo, “o navio surgiu, parecia [...] uma montanha negra, uma ilha de ferros e torres” (Ibid, p.60). Subiram e, pelos corredores, ouviam-se vozes, gritos, gemidos, vindos de todas as partes daquela embarcação. Foram até os porões e lá encontraram os vários caixotes desejados; alguns já abertos. O anão, que conhecia os segredos

dali, foi descendo, ao passo que Kindzu ficou a olhar o céu e a pensar que foi conduzido a um destino que não escolhera.

Passeando pelas diversas partes daquela nau, o viajante ouviu um ruído intenso, procurou e viu uma âncora que, sobre o convés, dançava e pulava para ele; era o xipoco, o mesmo que surgira quando do início da viagem. O filho de Taímo hesitou: “Aquele barco estava espiritado, guardado contra intrusos. Ou era mais uma vez serviço de meu pai, me mostrando que não me oferecia trégua?” (Ibid, p.61). Subitamente, a âncora tombou e pareceu que era um corpo humano a cair. Kindzu, então, apressou-se em sair dali e foi em busca do anão, chamá-lo para deixarem aquela embarcação enfeitiçada. Indo, deparou-se com uma mulher cuja beleza “era de fazer fugir o nome das coisas. Olhando o seu corpo se acreditava que nunca nele a velhice haveria de morar” (Ibid, p.62). Ela estava com a roupa molhada e começou a tremer,

parecia sofrer de todos os frios e arrepios. Os olhos perderam o centro, as mãos procuravam gestos longe do corpo. Tombou no chão, se enrodilhando nas cordas. Parecia que seres invisíveis lhe amarravam e ela resistia com desespero. Me levantei, querendo ajudar. Segurei-lhe o corpo. Mas ela me sacudiu, violenta. Voltei a apanhar seus braços, lhe preendi de encontro a mim. Assim, prisioneira de mim, eu senti como seu corpo fervia (Ibid, p.62).

Após alguns instantes, ela disse que o único remédio para melhorar era contar a sua história. Pediu, pois, que ele a ouvisse.

A filha do céu – foco do quarto caderno – principiou dizendo seu nome: Farida. Ela cumpria um castigo, pois era filha-gêmea e esse era, de acordo com a tradição local, um sinal de desgraça. Quando ocorria de nascerem gêmeos, uma maneira de abrandarem a maldição era matarem um ou deixarem-no morrer, e foi como procederam com a outra filha, que havia morrido de fome. A mãe nunca mais engravidou, pois se tornou impura e, apesar de todas as cerimônias feitas, não conseguiu apagar essa marca. Mandaram que ela fosse embora da aldeia, junto com a filha, por isso elas passaram a morar no meio do mato, aonde apenas a tia Euzinha ia, levava comida e passava as notícias. Os outros não iam com medo de se contagiarem com a impureza das duas. Em uma dessas visitas, a tia disse a Farida que a irmã não tinha morrido, como todos pensavam, e pediu para ver o colar que a menina tinha. Apertou a figurinha de madeira que estava pendurada no cordão

e perguntou se a garota sabia o que aquela pequena estátua representava. Em seguida, explicou que a madeirinha estava pela metade porque a outra se encontrava com a irmã, que tinha um colar igual. A mãe havia se recusado a cumprir inteiramente a tradição e não deixou a outra filha morrer.

Como consequência, a aldeia passou por grandes atribulações, entre as quais “a fome e a morte instalaram residência” (Ibid, p.72), a seca se intensificou. Pediam aos antepassados para a chuva voltar a cair, mas os pedidos não eram atendidos. Fez-se necessário buscar a mãe de Farida no mato para realizarem uma cerimônia mágica. Ainda que a filha tentasse ajudar, a sua genitora recusava, pois dizia que “devia ficar ali, matopar-se, pagar sua dívida com o mundo” (Ibid, p.72). Desde esse ritual, a menina ficou à espera da mãe, que nunca retornou, de modo que a garota “cresceu, acarinhada por si mesma” (Ibid, 73). Ninguém quis saber notícia dela, ficou esquecida, até que precisaram de uma gêmea, para um ritual com a chuva, e foram buscá-la. Farida participou da cerimônia, cumpriu o que foi determinado pelas mulheres, mas tomou a decisão de partir, visto que ela não cabia mais naquele lugar. Ao término de tudo, a órfã seguiu pela estrada e andou até desfalecer. Acordou na casa de um casal de portugueses.

D. Virgínia e Romão Pinto tomaram conta da garota durante anos. Para a mulher, ela era como uma filha, e esta a considerava como uma mãe. Porém, à medida que ia ficando uma moça, Farida percebia o olhar voluptuoso do português, o qual, por vezes, ficava na espreita, vendo-a tomar banho. “O desejo dele crescia por toda a casa, como uma viscosa humidade. Ela o sentia com uma mistura de nojo e receio” (Ibid, p.74). D. Virgínia sentia vontade de voltar para Portugal, e justificava-se para a “filha”, dizendo que amava Moçambique, por isso queria partir; “[...] a visão daquela terra, em tais desmandados maus tratos, era um espinho de sangrar seus todos corações” (Ibid, p.74-75). Frequentemente, a senhora ficava na janela, “olhando o país que inexistia, desenhado em geografia da saudade” (Ibid, p.75). Devido à tristeza e à vontade de estar em um lugar diferente, a esposa de Romão Pinto passou a viver de lembranças e ilusões, recortando fotografias, recordando visitas que não existiram. Aquela senhora havia feito “nascer a outra raça que agora [...] existia” (Ibid, p.74) na “filha”. Em semelhança à mudança vivenciada por Kindzu no convívio com o pastor Afonso e com Surendra, Farida tornou-se uma assimilada. Foi, portanto, criouliizada.

Como a menina aprendeu a ler e a escrever, D. Virgínia contou-lhe a história de sua vida, a fim de que a adotiva lhe escrevesse cartas, como se fossem os parentes lhe mandando aquelas missivas. Para agradá-la, a jovem escrevia, fingindo ser um familiar, e à proporção que a portuguesa lia, emocionava-se com as palavras vindas de longe. Quando o marido chegava e via as duas envolvidas, passava sem perguntar nada e aproveitava para roçar as pernas da moça e acariciar-lhe os ombros. A senhora parecia nada ver, cada vez mais absorta, mas, um dia, anunciou para a “filha” que iria levá-la dali, onde ela não poderia mais ficar, pois a “mãe” se via chegando ao fim e sem condições de cuidar dela. Essa foi a segunda vez que Farida experimentou a orfandade. As duas seguiram para a Missão da Igreja Católica e foram recebidas pelo padre, que já havia acordado a ida da moça para lá. “Virgínia lhe deu as mãos, os dedos das duas se ameijaram. Os corpos se despediam, sem competência para o adeus” (Ibid, p.76).

A jovem passou um período em um quarto na Missão, onde estudava e lia, fantasiando para ocupar o tempo e a vida, outro contexto de exaltação da imaginação como uma saída para as dificuldades serem vencidas. Faltava-lhe, porém, o calor do lugar onde nascera, e o padre compreendeu isso, tranquilizando-a: “– *Queres sair da Missão, eu sei. Este lugar tem pouca vida para uma menina da tua idade*” (Ibid, p.77). Ela decidiu voltar para a sua aldeia e deixou para trás o quartinho da igreja. Antes, foi à casa daqueles que a criaram; queria rever a “mãe” e matar as saudades, antes de seguir. Quem a recebeu foi o senhor Romão, o qual a mandou entrar e informou que a esposa tinha ido à vila, mas chegaria à noite. Embora desconfiada, Farida entrou e se dirigiu ao antigo quarto, onde ficara por anos. À meia-noite, Virgínia ainda não havia retornado, então a “filha” deitou, cansada.

O português entrou no quarto, sentou na cama, passou as mãos pelo rosto da jovem e constatou que ela chorava, descoberta que lhe aguçou o desejo. Ele envolveu-a e ela conseguiu saltar da cama, despertando ira no velho, que fez ameaças. Entretanto, “memórias antigas da raça lhe avisaram: melhor seria ela se deixar, sem menção nem intenção. O português se homenzarrou, abusando dela toda inteira” (Ibid, p.78), outra alusão a um fato histórico; nesse caso, a exploração sexual da mulher negra pelo homem branco – um conflito étnico e de gênero. Ao amanhecer, Farida partiu, chorando. Muito.

Chamou todo o ódio contra aquele homem que a violara. Mas o ódio não veio. A culpa era só dela, transitando entre esses mundos, num vira-revira. Ela devia, enfim, retornar ao seu lugar de origem, a ver se o tempo ainda tinha jeito para lhe embalar. Mas ela, no fundo, sabia que não havia de reencontrar o mundo onde nascera (Ibid, p.79).

Mesmo assim, ela regressou. Ao recebê-la, tia Euzinha foi sincera, avisando que ela não deveria ter voltado; “se saíra, cortara os laços” (Ibid, p.79). No tempo em que permaneceu na aldeia, a moça viu que estava grávida; o filho seria um mulato, o que pioraria a rejeição. Sabendo disso, a velha aconselhou-a a esconder a raça e dizer que o bebê era albino, o que se constituía um motivo para o afastamento de Farida, nascida gêmea e mãe de albino. Quando esta questionou, a tia foi categórica: “– *Mais vale tu sofreres que a criança*” (Ibid, p.79). O filho nasceu, mas a jovem não se fez mãe, por isso foi à igreja e deixou a criança na Missão. Depois disso, nunca mais o viu.

Passado o tempo, ela se arrependeu e foi à procura do garoto. Falou com a Irmã Lúcia, e o encontro entre os dois ficou marcado para o dia seguinte, quando o menino fugiu. Já fazia anos desse fato, mas para Farida o filho continuava pequeno, “fugindo em desamparos pelo mato e requerendo parte de si que nunca nasceu. Por motivo dessa criança, ela só chorava lágrimas de leite” (Ibid, p.82). Desde a fuga de Gaspar – esse era o nome do garoto –, aquela mulher quis cumprir o sonho de sair da aldeia, seguir para um espaço longe de todos os outros, razão pela qual tinha ido com alguns pescadores para o navio naufragado. Os homens pegaram o que quiseram do porão e evadiram, deixando-a sozinha. Ela nutria a esperança de que, um dia, os donos da embarcação iriam buscar o que era seu, e ela estava pronta para seguir viagem. Essa foi a história contada pela mulher a Kindzu. Ao terminar a narrativa, Farida mostrou a seu ouvinte uma pequena ilha, na qual ela afirmava que havia um farol, cuja luz ela esperava que voltasse a funcionar, iluminando o caminho daqueles que a iriam levar. Ele, todavia, não conseguia avistar ilha alguma.

Juras, promessas, enganos é a designação do quinto caderno, que ainda tem foco na relação entre os dois assimilados, o viajante e a habitante do navio. Durante a noite, descansaram, ao passo que o anão, visto apenas por Kindzu, continuava guardando donativos, mas, de repente, foi desaparecendo. Nas noites seguintes, o homem foi começando a enxergar a torre do farol, dantes, mirada exclusivamente

pela mulher. Decerto, o sumiço do tchóti⁴² para o filho de Taímo metaforiza o início do distanciamento deste com os laços que o ligavam ao pai e às suas raízes. Em sendo assim, ele passar a ver o farol simboliza a influência exercida por Farida, cujo destino era não estar em lugar algum, não criar laços com a terra nem com os antepassados, o que explica o fato de o farol não acender e não apontar um caminho. Isso significa que quanto mais Kindzu se envolvesse com aquela mulher, mais ele se desviava do seu sonho de ajudar a acabar com a guerra, razão pela qual teve o ímpeto de se tornar um naparama. Por isso ele se questionou: “Eu e Farida trocáramos de ilusões?” (Ibid, p.91).

Na verdade, “nada parecia demover aquela mulher de sair [...], abandonar tudo. Seu filho era sua única dúvida, a última âncora” (Ibid, p.92). O viajante e ela guardavam semelhanças, acima de tudo porque traziam mais de um mundo em si. Porém, tinham uma diferença significativa: ela desejava abandonar o chão; ele almejava salvar a terra. A memória deles “se povoava de fantasmas da [...] aldeia. Esses fantasmas [...] falavam em [...] línguas indígenas” (Ibid, p.92), mas os dois só sabiam “sonhar em português” (Ibid, p.92). “Farida queria sair da África” (Ibid, p.93); Kindzu “queria encontrar um outro continente dentro de África” (Ibid, p.93). Ele “tinha a doença da baleia que morre na praia, com olhos postos no mar” (Ibid, p.93). Apesar da meta do filho de Taímo, a mulher era envolvente e ele se comprometeu a procurar Gaspar e encontrá-lo para ela. O menino estaria com pouco mais de quatorze anos. Com o compromisso assumido, Kindzu deixou o navio.

O regresso a Matimati – sexto caderno – foi por conta da missão do viajante em descobrir o paradeiro do filho de Farida. Dessa vez, havia menos pessoas na praia, provavelmente porque as autoridades tinham intensificado as ameaças. Não obstante, “havia [...] excessivos refugiados. Dormiam nas ruas, nos passeios. Por todo o lado, se viam corpos estendidos, esteirados ao sol” (Ibid, p.105). Caminhando pela vila, Kindzu reencontrou Antoninho, o funcionário de Surendra, por quem logo perguntou. O homem o levou até Assane, que se tornara sócio do indiano e o abrigava em sua casa. À noite, o antigo ajudante do monhé iria buscar o viajante na praia, conforme combinado, para conduzi-lo até o amigo.

⁴² Tchóti é um vocábulo que tem relação de sinonímia com anão.

Ao longo da areia se montoavam gentes. Fogueiras sucessivas luziam no rosto da escuridão. Se escutavam os tambores, sombras esvoavam como ondas na areia. Continuavam as cerimônias para provocar mais naufrágios. Se convocavam feitiços para que os barcos, carregados com donativos, tropeçassem a pique nas rochas da maré baixa. E ficassem esbarrigados, derramando caixotes e volumes pelos bancos de areia. Quem dera um oxalá àqueles pobres! [...] Lembrei meu pai, sua palavra sempre azeda: *agora, somos um povo de mendigos, nem temos onde cair vivos* (Ibid, p.107).

Passando por aquelas pessoas, longe de sua aldeia, Kindzu se percebeu um “sonhador de lembranças, inventor de verdades. Um sonâmbulo passeando entre o fogo. Um sonâmbulo como a terra em que nascera” (Ibid, p.107) havia se tornado, dada a inquietude provocada pela guerra e a conseqüente impossibilidade de descansar. Foi retirado de seus pensamentos porque ouviu um tumulto, pessoas se empurrando para verem algo que ele também ficou curioso de olhar. Era uma mulher branca deitada na areia; estava nua, com os cabelos grandes e desgrenhados, tapando o rosto.

O pescador que a encontrou contou como foi o “achado”, gabando-se: “– *Não é todos dias que se apanha um peixe desses*” (Ibid, p.108). Com o propósito de faturar, colocou-a exposta aos olhos dos que, para vê-la, dessem algo em troca. Mirando-a, Kindzu notou que havia algo de familiar nela, embora não parecesse humana, por conta dos cabelos espalhados, como se fossem ramos. A cena o angustiou, por isso ele saiu, até que Antoninho chegou e seguiram para o destino desejado. Enquanto esperavam Surendra, o filho de Taímo conversou com o secretário do administrador, que falou sobre as relações com o governo e o desejo das autoridades em apagarem a marca que lhe deixaram no corpo, invalidando suas pernas. De fundo, ouviam-se tiros, rajadas; era “o matraquear da morte, lamentos de vidas que se apagavam” (Ibid, p.110). Para os habitantes do país, esses sons já se tornavam familiares, como se fizessem parte do ambiente; de qualquer forma, deixavam um gosto amargo na boca.

Frente àquela sonoplastia, Assane fez a seguinte ponderação: “– *Nem isto guerra nenhuma não é. Isto é alguma coisa que ainda não tem nome*” (Ibid, p.111), visto que as palavras são criadas pelo homem para representar o que existe no mundo externo ou na sua imaginação, e aquilo que se vivia em Moçambique jamais

fora pensado por alguém. Ele justificou sua colocação, procedendo a uma avaliação sobre os conflitos:

antes fosse uma guerra a sério. Se assim fosse teria feito crescer o exército. Mas uma guerra-fantasma faz crescer um exército-fantasma, salteado, desnortado, temido por todos e mandado por ninguém. E nós próprios, indiscriminadas vítimas, nos íamos convertendo em fantasmas (Ibid, p.111).

Em seguida, o sócio do indiano chamou Kindzu para mostrar o que a guerra havia feito. À proporção que ia abrindo portas, misturadas com as caixas e os embrulhos, apareciam várias crianças, que ele dizia serem sobrinhos vindos do mato. Nesse cenário, evidencia-se a associação entre elas e os mantimentos, de modo a sugerir que, à medida que estes eram fundamentais para garantir a sobrevivência física, elas eram essenciais para a manutenção da cultura. Por isso, ele desviara comidas e o fazia sem peso na consciência. Assane comentou que já não podia pegar mantimentos no navio encalhado, porque Farida vivia lá e o administrador desejava matá-la, por ela ter visto muita coisa, saber demais.

Cobrando juras do visitante de que nada diria às pessoas, o dono da casa foi com Kindzu ao quintal e pediu que este abrisse um tanque militar, escondido entre os arbustos. De dentro do blindado, ouviam-se pios e cacarejos, pois o sócio de Surendra transformara o tanque em uma capoeira. Eram dezenas de galinhas a servirem de garantia, em caso de a sociedade com o monhé não dar certo. O secretário não deixou de alertar o amigo do indiano de que este não estava bem, vivia em outro mundo, com pensamentos aéreos. Haviam se tornado sócios porque Surendra tinha o dinheiro, e o cadeirante era o natural da terra que ficaria à frente do estabelecimento. “Nós, originários, devemos assumir as propriedades, não é assim mesmo?” (Ibid, p.112). A intenção era, com o tempo, nacionalizar tudo e romper com o estrangeiro, principalmente porque os de fora não eram bem vistos na terra, o que atestava a existência de xenofobia. Apesar dessa postura, a política oficial do governo era de que não existia racismo, nem discriminação, tanto que já havia ministros indianos. A parte da população que discordava desse encaminhamento queria “fechar porta aos asiáticos, autorizar os acessos do comércio apenas aos negros” (Ibid, p.114). Surendra pagava, portanto, por ser de outra raça, pelos erros e pela ambição de outros que também vieram de seu país.

No meio da conversa, que acabava de se direcionar para o assunto Farida, Antoninho anunciou a chegada do homem esperado, o monhé, que, confirmando o que o seu sócio havia dito, estava em outro mundo e não reconheceu Kindzu. O antigo funcionário da loja contou que Surendra tinha improvisado uma jangada e colocado Assma sobre ela, deitando-as no mar, a fim de que a esposa pudesse regressar à saudosa terra natal. Nesse instante, o jovem visitante se deu conta de que aquela mulher que estava exposta pelo pescador era a indiana, por isso ele a sentiu familiar, apesar de não tê-la identificado. Informou ao amigo que ela estava viva e Assane saiu com Antoninho para buscá-la, enquanto ele ficou fazendo companhia àquele homem que já não mais era senhor de si. Depois desse episódio, Kindzu passou um tempo na casa do secretário do administrador, destinando seus dias a “tentar trazer Surendra de volta à consciência” (Ibid, p.116), pois se sentia em dívida com ele, que lhe apontara tantos horizontes. Diariamente, o moçambicano ia visitar Assma e chamava o amigo, mas este acreditava que a esposa estava quase a chegar à Índia, o que suscita a leitura de que ela também se tornara uma deslocada, no sentido estrito do termo.

Em uma noite, o filho de Taímo acordou com a sensação de que ouvira a canção de ninar de sua mãe. Despertou e percebeu que o som vinha de fora da casa, especificamente do tanque militar. Nas palavras do autor dos cadernos, “quando cheguei à capoeira se instalou o total silêncio. Vislumbrei então um enorme galo. O bicho me fitou surpreso. O olhar dele quase me fez cair. Aqueles olhos eram de uma tristeza que eu já conhecera” (Ibid, p.117). Kindzu chamou o nome de seu irmão, então, “o galo entortou a cabeça, duvidando-me. Cócóricou, esgravatando o chão, em exibição de mandos. Agora, ele parecia um real bicho, ave de nascimento e vocação” (Ibid, p.117). Sobressaiu-se um remorso no viajante, pois este estava à procura de Gaspar, um garoto que nem conhecia, e esquecera o seu mano Junhito. Levantando a hipótese de tudo não ter passado de ilusão, Kindzu nunca mais voltou à capoeira. Segundo ele, “Junhito estava falecido, perdido nos lugares que eu deixara. Era isso que eu repetia todas manhãs, quem sabe em limpeza da consciência?” (Ibid, p.118). Quem sabe porque, tal qual a independência do país, este houvesse ficado para as trás, como uma memória abafada?

Da janela do quarto que ocupava na casa de Assane, o amigo de Surendra via mulheres a plantarem milho, mesmo em espaço próximo à estrada. Era uma luta

inválida, uma vez que aquela terra, assim como um ventre infértil, não dava mais frutos. Do outro lado, no centro, havia um monumento em homenagem aos heróis da independência, escultura que fora colocada no lugar de uma que glorificava os desbravadores coloniais. Na imagem vista da janela, apenas uma mulher vestida de preto valorizava o tributo aos guerrilheiros que lutaram pela libertação do país. Aquela era Carolinda, a esposa do administrador, aparentemente uma dama triste e, por esse motivo, chamou a atenção de Kindzu, que colheu flores e colocou aos pés do monumento, instante em que a mulher o mirou, com uns olhos que ele acreditou já ter visto em algum lugar.

A loja de Assane e Surendra estava sendo montada onde fora a cantina de Romão Pinto, nos tempos coloniais. No dia da inauguração, apareceu um grupo de homens fardados e armados, os quais acabaram com o evento. Atiraram contra a multidão e atearam fogo no estabelecimento, ao tempo em que o líder dos assaltantes gritava para matarem o monhé. “Foi a desvairação” (Ibid, p.120). Antoninho conseguiu arrastar Surendra e Kindzu foi ajudar a retirar o amigo de perto do fogo. Quando este foi tentar buscar Assma, os vidros estouraram e “o chão se calçara de chamas. [...] O fogo é um exclusivo dono, o exuberante macho” (Ibid, p.120). O indiano nem percebeu que a esposa havia ficado em meio às labaredas. Da janela do quarto, o visitante olhou um homem deitado no chão, no qual tropeçara na volta para casa. Resolveu ir ajudá-lo, mas descobriu que ele estava morto. O corpo

ali ficou, na berma da estrada todo o dia. Na manhã seguinte ainda estava no mesmo lugar, louvado pela moscaria. Vendo bem, o cadáver descuidado no passeio não escondia com tudo resto. Simbolizava aquilo que a vila se tinha tornado: uma imensa casa mortuária (Ibid, p.121).

Ao meio-dia, alguns soldados retiraram o corpo da rua, arrastando-o pela estrada, sem um mínimo respeito com o falecido. “Aquele era o funeral que cabia ao anónimo desvalido: poeirando pela rua, as moscas zunzindo, contratadas carpideiras dos ninguéns” (Ibid, p.121). Mais uma cena da simultaneidade da morte física com a morte social de um moçambicano em uma circunstância de guerra. Todo aquele cenário sugeria o fim de tudo, como se, depois, não houvesse mundo para receber alguém.

O caderno seguinte – *Um guia embriagado* – trata da decisão de Kindzu em sair da casa de Assane e ir à procura de tia Euzinha, a fim de obter informações sobre o filho de Farida. Segundo comentavam, a senhora já não se encontrava na aldeia, pois esta fora atacada e havia se tornado deserta. O viajante foi, então, em busca da ajuda de Quintino Massua, homem conhecedor dos matos, mas que vivia a beber, na “miséria de entrar no copo e afogar as tristezas” (Ibid, p.128). Em virtude de ter se embriagado, o guia falou além do que era permitido, naquele contexto, de modo que, na manhã seguinte, foi preso, junto com o filho de Taímo, por este ter tentado ajudá-lo quando ele estava sendo rebocado. Na prisão, conversaram, ocasião em que Kindzu pôde fazer a proposta de ser encaminhado pelo mato e, em troca, levar o condutor até o navio no qual Farida estava, onde também se encontravam as xicalamidades. O guia aceitou o proposto, uma vez que desejava sair daquele lugar em que um fantasma o perseguia. Ao ser questionado sobre o fato, ele contou a sua história a Kindzu.

As *Lembranças de Quintino* – título do oitavo caderno – revelavam que a sua memória trazia fortes marcas do período no qual fora empregado doméstico de Romão Pinto. A perseguição do fantasma iniciou-se quando Quintino voltou à residência onde trabalhou, na intenção de encontrar alguns bens valiosos dos patrões e “nacionalizá-los”, isto é, devolvê-los ao povo original. O português, que morrera nos tempos da luta pela independência, fora sepultado na cave da casa, aonde o antigo criado se dirigiu. Chegando lá, “passou a mão sobre a poeira, num gesto esquecido de empregado de limpeza” (Ibid, p.144), e foi surpreendido ao ver, depois de dez anos do enterro, o defunto levantar-se. Este, quando se apercebeu descalço, perguntou logo pelos sapatos, visto que foi filho e neto de colonos; não poderia, pois, pôr os pés no chão, em semelhança a um servo. Seus calçados haviam sido roubados e, “pelos modos grosseiros, se via que, em sua permanência pelos lados da morte, ele não se encontrara com nenhum deus” (Ibid, p.144).

Às acusações do fantasma, o empregado exibiu os pés, os quais estavam cobertos só com tinta branca, e se defendeu, dizendo: “agora maneira é essa, patrão, fazemos como assim, pintamos” (Ibid, p.144). Explicou que a razão para essa pintura era a dificuldade de se encontrarem sapatos, o que levava as pessoas a ficarem com os dos mortos. Após, Romão perguntou pela esposa e quis sair, mas o criado informou que os tempos eram outros, diferentes dos de antigamente, o que

levou o português a querer saber quem era “o *actual manda-chuva*” (Ibid, 146). Quintino falou sobre o administrador Estêvão Jonas, com o qual o patrão manifestou o desejo em conversar. Na sequência, o finado afirmou que o seu falecimento ocorreu porque ele havia se deitado com Salima, esposa de Abdul Remane, e não sabia que ela estava menstruada. Depois de dizer a *causa mortis*, o lusitano “lembrou seus derradeiros momentos de vida” (Ibid, p.147) e narrou o que aconteceu no dia da partida.

Ao contar a história, Romão Pinto expressou a sua relação com as mulheres locais: “*As pretas, Deus me proteja. Mas as mulatas, essas quem as concebeu? Não fomos nós, portugueses? Pois então temos direito a petiscar essas lascivas carnes*” (Ibid, p.147). A opinião desse homem era reflexo do pensamento machista e explorador do colono, o qual via na mulher africana, ou em sua descendente, uma fêmea que, afora as obrigações domésticas, deveria servir aos desejos do macho. Por essa razão, os portugueses “petiscavam-na”, isto é, consumiam-na como se ela fosse uma comida apetitosa, um quitute que, ao ser saboreado, proporcionava prazer. Evidencia-se, assim, a concepção europeia de que essa mulher servia para a satisfação, mas não para a constituição de família. Outro aspecto notável nessa passagem do romance é que, a exemplo dos demais portugueses que estavam há tempo em África, Romão Pinto, ainda que não percebesse, havia se crioualizado, culturalmente, pois “também [...] punha crédito em tais africanas maldições: nele os sangues haveriam de escorrer, transbordantes” (Ibid, p.149).

Ao terminar a narrativa sobre a sua morte, o falecido perguntou por Farida, cujo corpo também o havia consolado, e pediu para ser acompanhado até a esposa, D. Virgínia. Como o empregado afirmou que não poderia atender a essa solicitação, choveram insultos, à moda de como ocorria no passado. O patrão chegou a lembrar ao negro um episódio marcante: “*Desfaço-te que nem daquela vez que desapareceram os talheres. Ou pior, que agora com esta passagem pela morte aprendi maldades que nem lembram ao diabo*” (Ibid, p.151). Foi dessa forma que o guia de Kindzu encerrou a história sobre a assombração que o perseguia até aqueles dias. Com efeito, para Quintino, Romão Pinto nunca havia morrido totalmente, visto que ele se presentificava na sua memória, que não conseguia apagar as experiências de violência e submissão vividas durante os anos em que trabalhou para o lusitano. Isso justifica a manutenção do vocábulo “patrão” como

forma de tratamento e a presença constante daquele fantasma na vida do negro. Essa história dentro da história de Kindzu comprova que o período colonial havia acabado, mas o colonialismo não.

O viajante e seu guia foram soltos por Carolinda, mulher do administrador. Depois de passados alguns dias em liberdade, o filho de Taímo foi à casa onde residia a viúva de Romão, desde que este partira. Chegando lá, ele ficou a observar a portuguesa, o que lhe “encheu de fantasia, estórias de reaver este mundo” (Ibid, p.158). O foco do nono caderno é justamente a *Apresentação de Virgínia*. A senhora era “branca de nacionalidade, não de raça. O português [...] sua língua materna e o makwa, sua maternal linguagem. Ela, bidiomática” (Ibid, p.158). Aos olhos de todos, ela havia se “infanciado”, de modo que não conversava com adultos nem parecia entender o que estava a acontecer naquela terra. Do marido, o que ela guardava era “o inverso da saudade” (Ibid, p.158). Segundo diziam,

Suas únicas visitas são essas crianças que, desde a mais tenra manhã, enchem o som de muitas cores. Os pais dos meninos aplicam bondades na velha, trazem-lhe comida, bons-cumprimentos. A vida finge, a velha faz conta. No final, as duas se escapam, fugidias, ela e a vida (Ibid, p.158).

A portuguesa vivia rodeada de crianças negras que a chamavam de avó e lhe pediam para contar histórias. Mal ela começava, os pequenos adentravam na fantasia, afinal, “verdade, em infância, é um jogo de brincar” (Ibid, p.161). Quando estavam juntos, assim como ela, eles também esqueciam a desilusão, e à medida que comungavam de um mesmo mundo, todos se crioulizavam.

Kindzu ficou a observar tudo, a interação dela com os miúdos, a aproximação do poço, o cuidado com os sapos. Pensou em se fazer criança, para poder dialogar, e assim foi se aproximando, até que a chamou pelo nome. A senhora passou um tempo tentando convencer que estava alheia, mas ele insistiu, falando em Farida, no que o tinha levado até ali. A velha, então, segredou que não poderia conversar naquele lugar e conduziu-o para o casarão onde morou durante anos. Por decisão dela, sentaram na escada da residência, onde a portuguesa contou como foi seu contato com Gaspar. O garoto apareceu no quintal de sua casa e ela ia sepultá-lo vivo, quando as outras crianças viram e intercederam, com o propósito de deixá-lo contar a sua história. Para ela, no entanto, seria melhor ele morrer, “enterradinho,

que ficar aqui. É que esta vida não dá acesso aos meninos” (Ibid, p.163). Apesar de pensar dessa forma, atendeu ao pedido dos “netos” e fizeram um pacto: “*nós lhe curamos e alimentamos e depois matamos, ninguém mais vai pôr ouvidos na narração dele. Fica estória só nossa*” (Ibid, p.163), à semelhança do que ocorrera com algumas histórias da África antes da colonização.

Gaspar passou muito tempo sem falar, a ponto de só sair do silêncio quando caiu uma chuva muito forte e ele sentiu frio. Agasalharam-no e logo pediram para ele narrar algo. “Contou a sua vida, sem esconder detalhe. [...] Quando se calou a chuva tinha parado. Os miúdos se entreolharam. Não tinham gostado, era uma estória triste. Nos dias de hoje, quem quer fantasiar desgraças?” (Ibid, p.164). Decidiram castigá-lo severamente por isso, e as sugestões foram as mais diversas, porém a velha, com os olhos bastante tristes, pediu para ficar sozinha com o garoto. Após a criançada sair, ela foi direta: “[...] tu és meu filho. Teu pai foi o meu falecido homem, tu és quase-quase do meu sangue” (Ibid, p.164). Disse essas palavras e envolveu Gaspar com a capulana, levando-o para casa, onde ele permaneceu por alguns dias, mas fugiu depois, provavelmente em busca de tia Euzinha. O diálogo com Kindzu foi interrompido porque ouviram um barulho, era o administrador que chegava, fato que o viajante só foi compreender por conta da explicação dada por Quintino: tratava-se da sociedade entre Estêvão e o falecido marido de D. Virgínia.

O português defunto orientou como o moçambicano deveria proceder, para não levantar suspeitas de que estava a fazer negócio com colonos:

Deveria manter aceso o assunto da raça, proclamar os privilégios da maioria racial.

— *Mas dessa maneira lhe prejudico, Romão.*

— *Ao contrário, meu caro sócio.*

E justifica: assim ninguém desconfiaria do pacto feito com um branco. O português parece ter meditado no assunto em sua estada pela inexistência. E desenrola mais conselhos:

— *Dás umas discursatas contra a brançalhada. Só para disfarçar* (Ibid, p.168).

Na saída da casa, o administrador foi surpreendido por Carolinda, que tomou conhecimento do acordo e declarou, categoricamente: “— *Sempre eu dei o nome certo à tua função: você é um administrador!*” (Ibid, p.169). Ele ainda tentou argumentar; prometeu à esposa que lhe daria dinheiro para a família. Tudo em vão,

pois nem ela nem os parentes aceitariam capital sujo, fruto de traição, ao que ele refutou, alegando que eram “contradições no seio do povo” (Ibid, p.169). Para findar o conflito, a mulher mandou seu marido embora, ameaçando gritar para chamar atenção das pessoas acerca do que estava acontecendo. Com a saída do sócio de Romão, a velha levantou, no entanto, antes de partir, lembrou a Kindzu que ela era tonta e não falava com gente crescida; não sabia o que era dinheiro; não podia assinar nenhum papel. Ele entendera que “a dita loucura dela era seu refúgio mais seguro” (Ibid, p.170). Como conseguiu conversar com D. Virgínia e obter algumas informações, o amigo de Farida sabia que só restava ir em busca de tia Euzinha, a última esperança para ele encontrar Gaspar. Com essa certeza, chamou Quintino e dirigiram-se ao centro dos refugiados. *No campo da morte* é a denominação do décimo caderno.

Kindzu e seu guia andaram por horas seguidas, “em consecutivo cansaço” (Ibid, p.180). Esgotado, o filho de Taímo encostou-se em uma árvore, para repousar um pouco, ao passo que o outro seguiu. Ali, naquelas condições, o viajante “queria simplesmente adoecer, ansiava uma doença que [...] apagasse toda a paisagem por dentro” (Ibid, p.181). Só depois ele descobriu que aquela era a árvore do demônio; tentou fugir, entretanto, um canto tomou conta do espaço: era o mampfana, a ave matadora de viagens, conforme seu pai dissera que apareceria no caminho. Para não sucumbir, o filho de Taímo chamou pelo pai, ajoelhando-se e suplicando por sua ajuda, dizendo-lhe: “– Pai, não me deixe! Eu lhe rezo tanto...” (Ibid, p.181). Subitamente, a ave se rasgou ao meio, o viajante pegou sua catana e golpeou o tronco, momento em que o xipoco lhe apareceu novamente. Estavam a conversar, quando Quintino chegou, informando que havia encontrado o campo de deslocados: “milhares de camponeses se concentravam, famintos, à espera de xicalamidades. Esperavam era a morte, na maior parte dos casos” (Ibid, p.182).

Kindzu seguiu, então, para esse lugar que, na verdade, era um não lugar. “[...] era coisa de pasmar a tristeza. O centro se espalhava como ruínas da própria terra, castanhas da cor do chão. Aquela gente dormia ao relento, sem manta, sem côdea, sem água. Se cobriam com cascas de árvores, vegetantes cheios de poeira” (Ibid, p.182). Entre os sobreviventes, ou morrentes, estava tia Euzinha, a mulher a quem os dois visitantes se apresentaram e falaram sobre a razão da ida até ali. Durante a conversa com ela, Kindzu lembrou-se do colar que Carolinda havia lhe dado, na

primeira vez em que estiveram juntos. Tirou-o, então, do bolso e mostrou-o à senhora, que o reconheceu e o recolheu, avisando que o viajante não deveria mexer no destino das duas irmãs: a dona do colar e a mãe de Gaspar. Disse também que era a mulher do administrador que desejava a morte de Farida e não havia motivo que justificasse tanto ódio, a não ser um demônio que estava a trabalhar na alma daquela mulher. “O demônio se vingava de não ter sido ela a menina escolhida para a vida” (Ibid, p.183).

Tia Euzinha aconselhou Kindzu a deixar as gêmeas e a se ocupar de encontrar o menino, o qual foi levado para outro campo, pois aquele em que estavam costumava ser atacado, e os bandidos tendiam a raptar as crianças, mantenedoras das tradições. Ela não sabia, contudo, onde se localizava esse espaço, o que deixou o viajante desapontado, visto que a tia era a última esperança de ele chegar até o garoto. Por convite da velha, os dois visitantes passaram uns dias no campo, ouvindo os casos acerca daquele lugar. Várias afirmações foram enunciadas, traduzindo a crueza da realidade de uma terra em conflito. A senhora sabia que “quem mais sofre na guerra é quem não tem serviço de matar. As crianças e as mulheres: essas são quem carrega mais desgraça” (Ibid, p.184). O filho de Taímo ficou sabendo, por exemplo, que “havia mães que roubavam a comida dos filhos e, no meio da noite, lhes tiravam a manta que os protegia do frio” (Ibid, p.184), atitude que não era fruto de maldade, e sim ensinamento quanto aos modos de sobrevivência. Com o anoitecer, o amigo de Farida descobriu que nenhum habitante dali dormia nas casotas, que não passavam de disfarce para desviar a atenção dos bandos. Os moradores dali dormiam em buracos abertos aos arredores do campo, “ocultos em insuspeitos nenhures” (Ibid, p.185).

Como tomou conhecimento de que Kindzu estava no centro dos deslocados, Carolinda foi à sua procura. Lá, descobriram que havia uma espécie de armazém onde ficavam as xicalamidades, as quais vinham sendo consumidas por insetos. “Tanto alimento apodrecendo ali enquanto morriam pessoas às centenas no campo?” (Ibid, p.188). A mulher do administrador consumiu-se em raiva, pois tomou conhecimento de que aqueles sacos só poderiam ser distribuídos na presença dele, que não aparecia há semanas. A tática “era uma questão política para os refugiados sentirem o peso de sua importância” (Ibid, p.188). Desse modo, os insetos se alimentavam, enquanto as pessoas definhavam, constatação que se tornava mais

visível durante o dia, quando a luz do sol possibilitava que se enxergasse o que a noite escondia: “braços mendigos que, por toda a parte, se estendiam: estou pedir, estou pedir!” (Ibid, p.189). De outro lado, tia Euzinha, embora já muito fraca, estava com a catana, a cortar lenha, serviço para o qual ela não aceitava ajuda, explicando que “as velhas ali não eram queridas. [...] Apenas as que ainda trabalhavam eram ainda suportadas” (Ibid, p.189).

Frente àquela situação de extrema miséria, Carolinda teve a ideia de distribuir a “comida que dormia no armazém” (Ibid, p.189), e o faria na chegada da noite, quando todos se juntassem em redor do djambalauero e entoassem canções de boas-vindas para os novos deslocados. Kindzu compactuou com a ideia, que até o deixou feliz, e tia Euzinha revelou que muitos sabiam da existência de todo aquele alimento, mas não se movimentavam porque já tinham vontade de morrer. Apesar desse desejo, oriundo daquela realidade substancialmente adversa,

o campo festejou. Como é possível festejar em tanta desgraça? Que motivo havia se nós ainda não havíamos distribuído os sacos de farinha? Naquele momento, eu ficava com a certeza de existirem forças subterrâneas onde as almas se recuperam. A festa é a tristeza fazendo o pino. Nela a gente se comemora num futuro sonhado. Foi então que o nosso plano se começou a concretizar. Carregando um fardo, Quintino se iluminou junto à fogueira. Quando se aperceberam, os deslocados se aclamaram. Alguns se atiraram, de boca em riste, para a farinha. Engoliam-na assim, às mãozadas, até asfixiarem. As mulheres impuseram ordem. Braços imediatos desencantaram panelas, água, lenha. E a farinha foi sendo preparada enquanto os tambores soaram, masculinos. As meninas foram chegando com bamboleios lhes roliçando os corpos. A luz do fogo lhes ondeava os ombros, tudo perdia seu desenho. As bebidas se iniciavam pela areia, em respeito pelos antepassados. Euzinha me sacudiu os braços, gritando:
– *A guerra vai acabar, filho! A guerra vai acabar!*

Envolvida nessa alegria, dançando junto com a terra, que festejava a comunhão e a esperança de um futuro melhor, tia Euzinha seguiu viagem para o mundo dos ancestrais.

Com a saída do campo dos deslocados – centro que nega o mínimo que deve existir em um espaço onde seres humanos se alojam –, o filho de Taímo retornou a Matimati, sem Quintino, sem Gaspar e sem esperança de encontrá-lo. Já na entrada da casa, Assane lhe comunicou que Farida não o esperava mais, pois não acreditava que seu filho pudesse ser encontrado. “A terra é imensa, a guerra é maior ainda” (Ibid, p.198), por isso a mulher havia saído do navio e se dirigido ao farol,

com o propósito de fazê-lo funcionar, para “acender aquelas luzes, reparar a escuridão” (Ibid, p.198). Ela conseguiu chegar ao destino, mas, de súbito, a torre explodiu. A notícia deixou Kindzu profundamente triste, de modo que ele constatou a necessidade de ir embora e a comunicou ao sócio de Surendra. Acordaram que a partida seria no dia seguinte, no machimbombo da empresa, a qual, ainda que em pouco tempo, vinha dando certo. Durante a noite, o viajante se sentia agitado por vários questionamentos, como o que acontecera à sua mãe, a seu irmão Junhito, qual o tempo em que estava distante da aldeia.

Naquele contexto, o desejo do amigo de Farida era se “apagar, perder voz, desexistir” (Ibid, p.200), o que ia de encontro aos registros de suas vivências, as quais, por meio da escrita, tornar-se-iam perenes. Ciente de que estava escrevendo o seu último caderno – *As páginas da terra* –, Kindzu pôs no papel o seu “sonho, em sua selvagem desordem” (Ibid, p.200). Sonhou que avançava

um enorme grupo de pessoas, pobres, embrulhadas em cascas e fiapos. Eram centenas de centenas. Foram-me enchendo o sono. À frente seguia o feiticeiro da minha aldeia. Envergava uma sarapilheira encardida, cujos farrapos poeiravam pelo chão. O adivinho olhou a terra como se dele dependesse o destino do universo. Pesava nos seus olhos a gravíssima decisão de criar um outro dia.

– *É aqui mesmo!*, disse.

Escolhia o caminho parecendo procurar o centro de uma invisível paisagem. Atrás dele se arrastava a multidão, rastejando como se suas vidas se alimentassem das pegadas de seu guia. O feiticeiro subiu a um morro de muchêm e contemplou a planície. Ajeitou o chapéu feito de penas e enroscou melhor a sarapilheira como se aquele calor lhe esfriasse os ossos. Então, levantando o seu cajado sentenciou:

– *Que morram as estradas, se apaguem os caminhos e desabem as pontes!* (Ibid, p.200)

Dada a sua sabedoria, o feiticeiro tinha a incumbência de fazer nascer outro dia e, dessa forma, contribuir para que fosse proporcionado um destino diferente para as pessoas que habitavam aquela terra por onde a morte desfilava ininterruptamente. Para tanto, o ancião alertava a sua audiência, tal qual Gungunhana, quando fora preso pelos colonizadores:

Não mais procureis vossos familiares que saíram para outras terras em busca da paz. Mesmo que os reencontreis eles não vos reconhecerão. Vós vos convertêsteis em bichos, sem família, sem nação. Porque esta guerra não foi feita para vos tirar do país mas para tirar o país de dentro de vós.[...] No final, porém, restará uma manhã como esta, cheia de luz nova e se

escutará uma voz longínqua como se fosse uma memória de antes de sermos gente. E surgirão os doces acordes de uma canção, o terno embalo da primeira mãe. Esse canto, sim, será nosso, a lembrança de uma raiz profunda que não foram capazes de nos arrancar. Essa voz nos dará a força de um novo princípio e, ao escutá-la, os cadáveres sossegarão nas covas e os sobreviventes abraçarão a vida com o ingénuo entusiasmo dos namorados. Tudo isso se fará se formos capazes de nos despirmos deste tempo que nos fez animais. Aceitemos morrer como gente que já não somos. Deixai que morra o animal em que esta guerra nos converteu (Ibid, p.201-202).

Concluído o discurso do feiticeiro, todos os presentes se animalizaram, transfigurando-se em bicharada. A última modificação se deu com a fala, que, aos poucos, também foi perdida, até os animais saírem, sem uma ordem imposta, pelos matos. Vendo todas essas cenas, Kindzu se observou, a fim de verificar se permanecia humano, momento em que viu um galo se aproximar e, em contraposição ao ocorrido com os demais, se humanizar, com os olhos pedindo algo àquele que não se metamorfoseara. O viajante, então, perguntou a si mesmo que ajuda poderia dar, se era apenas um utópico. Nesse instante, ainda em seu sonho, surgiram, entre outros, Romão Pinto, Assane, Estêvão, milicianos, os quais apareciam armados, confirmando aquilo que, outrora, Taímo dissera, que iriam buscar Vinticinco de Junho, e para este seguiram, com ganas de destruí-lo. Rapidamente, Junhito chamou por seu irmão, que se transfigurou em naparama, superando tudo e todos que vinham maltratando o caçula.

Sentindo que o sonho estava perto de se extinguir, Kindzu se apressou, uma vez que começava a ter visões concernentes a uma estrada que se movimentava e que o levava “sem conta nem tempo” (Ibid, p.203). Nela, havia um machimbombo queimado, de encontro a uma árvore. De repente, surgiu um som e, em surdo baque, ele caiu, vacilando, em desfalecimento. “Parecia que o mundo inteiro rebentava, fios de sangue se desalinhavam num fundo de luz muitíssimo branca” (Ibid, p.203). Ali, o filho de Taímo deixou cair a sua mala na qual estavam seus escritos. Interiormente, ele escutou a voz de seu pai, pedindo para prosseguir na estrada, ocasião em que viu um miúdo com papéis na mão – os cadernos. Kindzu, com o peito sufocado, chamou o garoto de Gaspar. Ao ouvir esse nome, o menino estremeceu, como se aquele fosse o instante de seu segundo nascimento. Deixou cair os cadernos, cujas folhas se espalharam pelo caminho e as letras foram se convertendo em grãos de areia.

Nesta última passagem do romance, tem-se uma síntese da proposta com a qual ele foi concebido. Em contiguidade aos cadernos de Kindzu, a narrativa se constitui registros sobre a cruel realidade de uma terra maltratada pela guerra. As feridas geradas foram muitas, desde a morte efetiva de pessoas, das mais diversas idades e aldeias, até a morte do desejo de viver e da confiança no outro. Por isso, no seu discurso, o ancião afirmou que a guerra visava matar o país dentro de seus habitantes, o que significa a morte das tradições, das comunidades, da história local, essa que, outrora, já fora, em parte, apagada pelas interferências do eurocentrismo. Não foi aleatória, portanto, a alusão feita à zoomorfização daqueles que se encontravam diante do feiticeiro, tampouco a antropomorfização de Junhito. Como mensagem, *Terra Sonâmbula* defende que o sonho é fundamental para resgatar a esperança e a força, requisitos essenciais para a re-construção de um Moçambique que agonizava.

5.3 A HISTÓRIA NA HISTÓRIA: CAMINHO PARA RE-CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE MOÇAMBICANA

Aos poucos, todos meus escritos se vão transformando em páginas de terra.

Mia Couto

De acordo com P. D. Curtin, “mesmo no seu mais alto grau de objetividade, a ‘história colonial’ só outorgou aos africanos papéis secundários no palco da história” (CURTIN, 2010, p.43). Por si só, essa já se constitui uma razão para a África reivindicar seu espaço e fazer ouvir a sua voz, tarefa que, entre outras, pressupõe o respeito à diversidade desse continente, há muito visto como um bloco homogêneo. Essa tarefa pressupõe também que haja uma mudança de julgamento em relação aos povos autóctones, os quais não podem ser vistos como vítimas passivas, tampouco como meros receptores da cultura europeia, sem que tivessem exercido influências sobre aqueles que lhes colonizaram. Por esse prisma, o estudo sobre a historiografia de África não deve desconsiderar a criouliização, conforme a

concepção de Édouard Glissant (2005), tendo em vista a existência de culturas compósitas.

Nesse movimento de países africanos falarem sobre si e por si, é fundamental a proposição de um projeto de nacionalidade, operação que ganhou força na luta pela independência e no conseqüente desvencilhamento do domínio colonial. Para isso, é forçoso saber a própria história, as conquistas advindas da resistência do povo, bem como os entraves que comprometem o reconhecimento do continente no cenário mundial. Na perspectiva de que é necessário se conhecer o passado para se alcançar uma melhor compreensão do presente e, assim, poder-se fazer uma projeção do futuro que se deseja, a literatura tem sido um instrumento utilizado em prol do nacionalismo. No caso de Mia Couto, a ótica adotada não é de um nacionalismo xenófobo, mas sim daquele que não nega a presença do outro, vai a seu encontro, à semelhança do rizoma.

Em *Terra Sonâmbula*, a perspectiva narrativa não é única, visto que há dois narradores predominantes, o que conta a história de Muidinga e Tuahir, e o faz em terceira pessoa, e Kindzu, que relata suas experiências na aldeia onde nascera e em outros espaços fora dela. Além desses, há personagens que vão tecendo narrativas suas ou de outrem, de maneira que, dentro da história que dá origem ao romance, coexistem várias histórias, a exemplo da que é contada por Siqueleto – ancião moçambicano – e da que é enunciada por D. Virgínia – senhora portuguesa. Essa estratégia utilizada por Mia Couto comunga com a concepção defendida por Peter Burke (1992), segundo o qual a historiografia tem buscado novas formas narrativas, como as que apresentam pontos de vistas diferentes acerca de um mesmo objeto.

Afora a concomitância de histórias no romance em análise, é manifesta a presença da História na obra. Os indícios de passeidade estão em todos os capítulos e em todos os cadernos. Presentificam-se, inicialmente, no objeto temático do livro – a guerra civil que se instalou em Moçambique, ainda na década de 1970, e assolou a recente República. O filho de Taímo que recebe o nome de Vinticinco de Junho é o mais novo, visto que a independência do país foi declarada em 25 de junho de 1975, dois anos antes de iniciada a referida guerra. A autonomia nacional estava por ser construída, portanto. Além disso, é bastante significativo o fato de Junhito, para não ser assassinado, se metamorfosear em galo, sugerindo a leitura de que, mal começava a nascer, a independência já estava para morrer, à medida

que o país permanecia escravo da exploração e da ganância de um grupo composto por estrangeiros, mas, sobretudo, pelos filhos da terra.

A fome decorrente dos conflitos e da destruição em massa não é ficção, tampouco as centenas de pessoas que sucumbiam por esse motivo. As ocorrências de mortes por falta de alimentação e pela seca são registradas pela historiografia e pelos diversos meios de comunicação, inclusive por conta das especificidades climáticas do território e da falta de eficientes medidas preventivas. No caso do período de guerra, a fome atingiu um maior número de vítimas, as quais fugiam de casa, por conta dos constantes ataques das milícias, e se refugiavam no campo dos deslocados. Essa realidade consta nos registros historiográficos, segundo os quais a Renamo atacou principalmente as aldeias, para incitar a rejeição à Frelimo e demonstrar a falta de segurança pública. Com essa estratégia, o grupo opositor ao governo atingia as comunidades tradicionais, que já haviam manifestado incômodo com algumas ações da administração do país em relação à área rural. Isso explica o discurso amargurado dos anciãos que têm voz na obra coutiana, como Siqueleto, símbolo da tradição local.

Também não é ficção que os sobreviventes instalados nos centros de deslocados estavam imersos em um contexto de privação e negação, o que já é denunciado por meio do prefixo “des”, que leva essa carga semântica para o vocábulo “local”. Os habitantes desses campos perderam a referência de país, de espaço social e até individual; estão essencialmente desterritorializados, porque foram arrancados de sua terra, afastados dos locais sagrados e das raízes ancestrais, ainda que, a rigor, permanecessem em Moçambique. Igualmente não é ficcional a distribuição de xicalamidades, muito menos o fato de que, por vezes, em virtude de interesses políticos ou de uma escala de prioridades, os donativos ficavam guardados, enquanto a fome se intensificava e fazia aumentar a estatística das vítimas.

Outro indício de passividade está na forma como a mulher é tratada, sendo considerada inferior ao homem, o que a impossibilitava de ocupar determinados espaços sociais, que não o de mãe, esposa e dona de casa. Além disso, junto às crianças, as mulheres eram as que mais sofriam com a difusão da violência, principalmente as mais velhas. No caso das negras e mulatas, eram vistas como objetos de prazer pelos homens brancos, a exemplo do português Romão Pinto, que

usou o corpo de Farida e usufruía do de Salima e de tantas outras que ele julgava serem destinadas para esse fim. Quanto aos miúdos, tinham castrada a infância e, para muitos, a orfandade chegava cedo, fosse porque o pai morreu na guerra pela libertação, fosse por ter sido assassinado durante a guerra civil, fosse pela fome, que não deixava de ser uma forma de homicídio. Fosse, ainda, pela entrega à bebida, a qual, associada ao desgosto, matava muitos homens, como fez com Taímo.

A historiografia também registra que, em Moçambique, a guerra foi cultivada, como uma machamba, a ponto de deixar suas marcas não só no campo, mas em todas as partes do país, o que, por um lado, gerou êxodo; por outro, ocasionou a fuga para outros territórios. No caso dos estrangeiros, eram discriminados, porque despertavam desconfiança, tanto por conta da experiência negativa com o colonizador quanto pela possibilidade iminente de fazer crescer o grupo dos aproveitadores. O desprezo que Antoninho nutria pelo indiano Surendra simboliza essa rejeição. Os assimilados também se tornavam suspeitos, pois, à proporção que conheciam outras formas de se ver o mundo, modificavam o olhar para a cultura nativa. Kindzu experienciou esse despreço; inclusive, quando chegou a Matimati, recebeu o tratamento de “estrangeiro”.

Para os mais radicais, a escola poderia ser danosa às tradições locais, pois os alfabetizados poderiam não mais valorizar a oralidade, afastar-se das crenças e dos ancestrais e desacreditar da sapiência dos anciãos. Afora isso, nos moldes em que passara a existir, a escola fora implantada pelos europeus, que haviam considerado bárbaros os costumes da terra. Essa era uma das razões pelas quais o pai de Kindzu e as demais pessoas de sua aldeia avaliavam que ele tinha cortado suas raízes e “embranquecido”. Atribuíam as mudanças do garoto à amizade com o indiano e aos ensinamentos do pastor Afonso, que foi brutalmente assassinado e teve suas mãos cortadas. Em seu livro, Dalila Mateus (2006) registra o quão foi comum, no contexto de guerra, os bandos destruírem escolas e punirem com tortura e morte os pastores que insistiam em ministrar aulas. Provavelmente, cortavam-lhe as mãos por elas estarem atreladas ao universo da alfabetização e da prática da escrita.

O registro da crioulização é mais um traço de passeidade que consta em *Terra Sonâmbula*. A troca de influências culturais é abordada no romance em várias

passagens e com relação a personagens diversos, dentre os quais, Kindzu, no referido contato com Surendra e com o pastor Afonso; Farida, durante os anos vividos no seio de uma família lusitana; Romão Pinto, pela vivência em Moçambique e a crença em maldições, comum àquela terra; e D. Virgínia, que conviveu com a filha adotiva e com as crianças negras que a chamavam de avó. A criouliização se evidencia, sobretudo, em Muidinga, filho de africana com europeu; um mulato, portanto. Era um garoto que frequentou a escola, sabia ler e escrever, morou em uma Missão da Igreja Católica e, por ter perdido a memória, teve Tuahir como seu instrutor, um negro não alfabetizado e que partilhava as aprendizagens e as tradições que aprendera com os anciãos e os ancestrais. Desse modo, na relação entre esses dois personagens, tem-se o diálogo entre culturas, gerações, experiências. Entre o Moçambique das tradições e outro que começou a se delinear.

Além da forte presença de vocábulos regionais, a exemplo de “satanhoco”, “matsanga” e “xipalapala”, bem como uma riqueza de neologismos, como “temedroso”, “anjonautas” e “miraginações”, a linguagem é predominantemente figurada. Sobressai-se o uso reiterado da metáfora, tropo também empregado em textos historiográficos, conforme estudos de Hayden White (2001). Um exemplo bastante significativo é a presença marcante do fantasma de Romão Pinto, o qual, mesmo depois de morto, atormenta Quintino, negro que nunca chegou a superar a condição de servo do português, cuja figura se eternizou na memória de seu criado. Dada a tendência de Couto em adotar uma linguagem poética, sobressai-se a recorrência da aliteração, como em “A fome quando ferra nos faz feras” (COUTO, 2007a, p.36), e a personificação, que tende a ser atrelada a crenças locais, a exemplo da mampfana. No que concerne a terra, fundem-se dois elementos da narrativa – espaço e personagem –, por isso, pode ser analisada tanto como um caso de personificação quanto como uma metonímia.

Como esta, a terra é o espaço massacrado por combates, representando as pessoas que habitam esse país e que sofreram as consequências de uma guerra civil que sucedeu uma guerra por libertação. Nesse sentido, é o povo que está distanciado de seus valores e marcado por tantos conflitos e tantas mortes. Como personificação, a terra é personagem, que sente, sofre, lamenta e clama por atenção, em um contexto de total descaso. É sob esse ponto de vista que ela não consegue descansar, pois sofre de um distúrbio do sono – sonambulismo –, o que a

faz andar principalmente à noite e explica o fato de, a cada manhã, Muidinga constatar uma paisagem diferente, permitindo-lhe conhecer, além da diversidade cultural, a diversidade geográfica de seu país. Destaca-se também a leitura de que, como metonímia, apesar de tudo, a terra acabou se acostumando à violência, por isso Kindzu conseguia se deitar com mulheres e sentir prazer, mesmo em meio a um cenário de devastação e dor. Por isso, ouviam-se tiros ao longe e as conversas continuavam; os olhos iam se acostumando com a miséria. Personificada, a terra reagia, e respondia com seca, com resistência, com inquietude.

Outro ponto que é imprescindível destacar é a relação entre a zoomorfização e a antropomorfização e os rastros de passeidade que permeiam a obra de Couto. No último caderno de Kindzu, a metamorfose das pessoas em animais revela, por um lado, a animalização que desumanizara tanto os promotores da guerra quanto as suas vítimas, que sobreviviam em condições inaceitáveis até para os bichos. Por outro, a transfiguração dos autóctones em animais se constitui uma forma de liberdade da cultura imposta pelo europeu, o qual acreditou que seria preciso civilizar os africanos, que lhe pareciam irracionais. Sob essa perspectiva, justifica-se que os “animais” sigam para os matos, como a simbolizar uma forma de retorno às tradições, avaliadas como bárbaras pelo estrangeiro. Quanto à antropomorfização, é bastante significativa para a mensagem de esperança que o romance veicula, uma vez que o resgate da humanização de Junhito simboliza a vitória da independência, isto é, a garantia de que a República de Moçambique não sucumbiria, tampouco seu povo.

A passeidade, em *Terra Sonâmbula*, além de todos os aspectos mencionados, está na recorrência à escrita como forma de favorecer o conhecimento da história do povo moçambicano e perpetuá-la, interna e externamente. Com essa perspectiva, Kindzu escreveu seus cadernos, consciente de que acendia a história e apagava a si e, ao fim dos escritos, voltaria a ser uma sombra sem voz. Nesse caso, ele estaria morto, mas a história de seu país não, uma vez que suas palavras se eternizaram, de modo que outros conhecerão suas vivências, e com elas aprenderão. Assim, metaforicamente, o autor dos cadernos e Tuahir deram início a um projeto de nacionalidade, ao oportunizarem a Gaspar recuperar parte da memória silenciada, conhecer a sua terra e, sem perder a fantasia, trabalhar em prol da re-construção da identidade moçambicana.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Interfiro, desescrevo, para que eu conquiste a partir do instrumento da escrita um texto escrito meu, da minha identidade [...] Temos de ser nós. 'Nós mesmos'. Assim reforço a identidade com a literatura.

Manuel Rui

As palavras do poeta angolano Manuel Rui utilizadas como epígrafe traduzem bem o compromisso que diversos escritores africanos, a exemplo de Pepetela e de Mia Couto, têm para com o seu povo e, por consequência, para com o seu continente. A literatura produzida por eles interfere no contexto extratextual, visto que, por meio de seus textos, esses autores escrevem a história nacional, à medida que vão “desescrevendo” a história que foi escrita pelo europeu. Com isso, eles falam de si e de seu modo, o que lhes possibilita ir re-construindo, através da escrita, a identidade de seu país. Logo, quando cada um desses autores tece um texto, empreende uma conquista que não é de ordem apenas pessoal.

Conforme Leyla Perrone-Moisés, “uma obra literária é um texto que faz pensar e sentir de modo mais profundo e duradouro e que, por isso, tem de ser lido mais vagarosamente, e mesmo relido” (PERRONE-MOISÉS, 2016, p.37). Desse ponto de vista, romances de caráter histórico têm um valor social singular, ao propiciarem a releitura da história de uma nação, atividade que pode favorecer uma mudança no olhar para um continente. Ainda de acordo com a referida pesquisadora, “a literatura é [...] um dos poucos exercícios de liberdade que [...] nos restam” (Ibid, p.37). Assim, por meio dessa manifestação artística, é possível haver, simultaneamente, a liberdade da criação e a liberdade da reflexão advindas da prática da leitura, o que vai de encontro ao silenciamento almejado pelo opressor.

É fato que, no caso da arte oriunda de sociedades colonizadas, são notáveis marcas da cultura do dominador; contudo, comumente são indeléveis os indícios da cultura atávica. Com relação às narrativas coutianas e pepetelianas, entre outras obras literárias de África, já denotam a influência do colonizador, por se tratar de textos escritos, em meio a uma tradição voltada para a oralidade. Apesar disso, é evidente a perspectiva africana na tessitura desses textos, na focalização do

espaço, na concepção de personagens, no vocabulário, na ideologia, na abordagem das relações sociais e de fatos históricos que marcaram o país em foco.

Em se tratando de *A Geração da Utopia* e de *Terra Sonâmbula*, são romances produzidos em língua portuguesa, um traço do universo lusitano. As duas obras foram publicadas em 1992, dezessete anos após a independência de cada um dos países e quase o mesmo período de vivência de guerra civil, depois do enfrentamento da guerra pela libertação. Trata-se de histórias voltadas à ótica angolana e à moçambicana, respectivamente, acerca das guerras que assolaram o território nacional. Ou seja, esses textos abordam guerras sob a perspectiva de quem as enfrentou, seja na condição de partícipe; seja no papel de indivíduo que nem sempre compreende as artimanhas bélicas; apenas sofre as consequências dos combates.

Ao focalizar, entre outras, as décadas de 1960 e de 1970, *A Geração da Utopia* aborda a guerra colonial desde a fase embrionária até a sua concretização. Dessa forma, essa obra fornece informações que possibilitam ao leitor conhecer o contexto no qual se propagaram os conflitos entre os portugueses e os angolanos, bem como as potências que apoiavam a independência e por que o faziam. Embora a voz narrativa seja em terceira pessoa, não esconde a defesa da libertação, assim como não oculta a decepção com os rumos que o país tomou, após se tornar uma República. Com relação à guerra civil, esse romance pepeteliano aborda como mais uma causa para o atraso no qual Angola se encontrava e como um dos grandes entraves para a tão almejada igualdade social, que, na realidade, não passou de utopia de uma geração que acreditou que seria possível conquistá-la.

Diferentemente, em *Terra Sonâmbula*, o foco é a guerra civil que Moçambique enfrentou a partir de 1977. No caso desse texto coutiano, a guerra pela independência é ressaltada como uma das razões pelas quais o país estava devastado, ainda que a pugna entre a Frelimo e a Renamo a tenha superado em efeitos nocivos à terra e ao povo. A pluralidade de vozes narrativas é outro aspecto que distingue essa obra da de Pepetela. Em *Terra Sonâmbula*, dois narradores têm destaque, mas o livro é permeado por personagens aos quais é dado o espaço para falar de sua história e, por consequência, da de sua comunidade, uma vez que cada um representa, além do indivíduo, o grupo social ao qual pertence, ou pertenceu, se for considerado o fato de que a guerra estava destruindo tudo.

A linguagem dos dois romances também é diferente, o que comunga com a mensagem que cada uma das obras passa. Em *A Geração da Utopia*, predomina uma sobriedade, visto que o livro demonstra um desencanto e uma ironia com a realidade angolana da década de 1990, o que explica o título da obra, à medida que, nesse cenário, não havia mais lugar para os ideais daqueles que lutaram pela libertação. No caso do romance de Couto, a linguagem é marcadamente poética, em comunhão com a ideia de que o território moçambicano ainda pode ser salvo, para o que o sonho é imprescindível, por isso a terra não cessa, mesmo enquanto dorme. Faz-se necessária a ativação da consciência, a fim de que seja resgatada a humanidade.

As duas obras objetos de estudo deste trabalho são diferentes também em relação à densidade textual. No caso do romance de Pepetela, a narrativa é tecida de forma mais aprofundada, tanto no que tange à construção dos personagens, às reflexões feitas por eles, aos conflitos internos – a exemplo de Aníbal e de Vítor – quanto no que diz respeito às relações sociais travadas, às razões que ocasionaram a guerra pela libertação e a guerra civil. *A Geração da Utopia* conta parte da história de Angola, e o faz de modo que o leitor é levado a sair da condição de mero espectador para adentrar no universo textual e “viajar” no tempo – de 1960 a 1990 – e no espaço – em algumas ruas de Lisboa e na chana angolana, por exemplo. Como elemento da narrativa, o espaço é explorado em vieses diversos: aborda-se, além do âmbito geográfico, o social, o econômico, o mnemônico.

Acerca da memória, nesse romance, fica evidente que a recordação é exercitada por personagens e, sobretudo, pelo autor, que traz à tona experiências traumáticas que são suas e de tantos outros africanos. Assim, tomando-se como referência os estudos de Paul Ricoeur e considerando-se as vivências do romancista como guerrilheiro e os inúmeros traços de passeidade que permeiam a obra, fica perceptível que, como indivíduo, Pepetela narra muito de si e reconhece-se nas experiências relatadas, tanto na condição de agente da escrita quanto na de paciente diante de outrem.

A terceira parte do romance, que é centrada na relação do personagem Aníbal com o polvo, atesta a ocorrência de acontecimentos que foram traumáticos para muitos africanos, como a colonização. Com isso, comprova-se que o passado não foi apagado, ainda que por vezes algumas vivências não estejam no nível do

consciente. O fato de Aníbal mergulhar profundamente no mar para reencontrar o inimigo de outrora e enfrentá-lo remete à ação de escavar o passado soterrado e revolvê-lo, passando por camadas, a fim de descortinar o que estava obscuro. Esse é, em suma, um exercício de memória, fundamental para o enfrentamento de traumas, a autonomia e a re-construção identitária.

No caso de *Terra Sonâmbula*, observa-se um texto com uma densidade menor, por ser se tratar de uma narrativa mais difusa, tomando-se como referência *A Geração da Utopia*. Provavelmente, essa característica se deve ao fato de, no romance coutiano, a terra sofrer de sonambulismo, o que a leva a uma inquietude constante, de modo que muitos personagens e episódios são vistos de relance, como se fizessem parte do cenário. Nessa perspectiva, na obra, a terra é simultaneamente espaço – por onde “desfila” a diversidade moçambicana – e personagem – que guarda na memória os efeitos da belicosidade humana.

As memórias traumáticas também são notáveis em *Kindzu*, conforme atestam seus cadernos, nos quais são mencionados fatos históricos vivenciados durante as guerras em Moçambique, principalmente a civil, a exemplo do assassinato daqueles que ensinavam a ler e a escrever, como o professor que ele tivera. Outra marca de passeidade presente no romance e fincada na memória de *Kindzu* é a grande quantidade de deslocados, sobreviventes que, dadas as condições em que se encontravam, perdiam os referenciais de humanidade. Não menos traumático para o autor dos cadernos foi constatar a forte discriminação aos estrangeiros – da qual o indiano Surendra foi vítima – e aos moçambicanos crioulizados, como ele, que, embora se mantivesse ligado à terra, não a via mais da mesma forma.

Ainda com relação à memória, Junhito e Muidinga são personagens que, em virtude da violência a que foram expostos quando crianças, revelam características de quem tem parte da memória soterrada, porque não chega à consciência, tamanho o trauma deixado. No caso do irmão de *Kindzu*, o esquecimento de que é um humano se torna tão forte a ponto de ele quase se zoomorfizar totalmente, não fosse ele ter guardado a lembrança da canção de ninar entoada pela mãe. Quanto a Muidinga, o contato com a escrita e com Tuahir – um griô – lhe permite resgatar algumas memórias abafadas, como a passagem pela escola, e sonhar com um outro mundo, onde a terra não vivesse a vagar.

Como se vê, as duas obras estudadas atestam que, seguindo caminhos distintos, Mia Couto e Pepetela trabalham com a memória coletiva e, utilizando-se do registro escrito, re-contam a história de seu povo. Não é aleatória, portanto, a historicização da literatura, ou a ficcionalização da história, como estratégia para o re-conhecimento, a valorização da nacionalidade e a autonomia. Se o homem vive em construção, a sociedade está sempre em mudança, de maneira que a educação e a arte podem se constituir instrumentos para se superar o fosso entre classes e entre povos. Afinal, existem mais proximidades do que distâncias entre a realidade e a fantasia, ou entre a passividade e a ficção.

REFERÊNCIAS

- COUTO, Mia. *Terra Sonâmbula*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.
- PEPETELA. *A Geração da Utopia*. São Paulo: Leya, 2013a.
- ABDALA JUNIOR, Benjamin. *Literatura, História e Política: literaturas de Língua Portuguesa no século XX*. 2 ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.
- _____. Reimaginando a nação. In CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania; VECCHIA, Rejane (orgs.). *A kinda e a misanga: encontros brasileiros com a literatura angolana*. São Paulo: Cultura Acadêmica; Luanda, Angola: Nizla, 2007.
- ADORNO, Theodor W. *Notas de Literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.
- AGUALUSA, José Eduardo. *O vendedor de passados*. 2 ed. Rio de Janeiro: Gryphus, 2011.
- ANGOLA. *Relatório do Estado Geral do Ambiente em Angola*. Ministério do Urbanismo e Ambiente. Angola: 2006.
- ANGOP. *Início da Luta Armada de Libertação Nacional foi há 54 anos*. Disponível em http://m.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/mobile/noticias/politica/2015/1/6/Inicio-Luta-Armada-Libertacao-Nacional-foi-anos . Acesso em janeiro de 2017.
- ARCE, Bridget Christine. Tempo, sentidos e paisagens: os trabalhos da memória em dois romances de Milton Hatoum. In *Arquitetura da memória: ensaios sobre os romances Dois Irmãos, Relato de um certo Oriente e Cinzas do Norte* de Milton Hatoum. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas / UNINORTE, 2007.
- ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.
- ASSUMPÇÃO, Jorge Euzébio. África: uma história a ser reescrita. In MACEDO, José Rivair (org.). *Desvendando a história da África*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- BÂ, Amadou Hampâté. *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003.
- BACHELARD, Gaston. *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BARBIERI, Claudia. A arquitetura literária: sobre a composição do espaço narrativo. In BORGES FILHO, Oziris; BARBOSA, Sidney (orgs.). *Poéticas do espaço literário*. São Carlos, SP: Editora Claraluz, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Obras Escolhidas: Rua de Mão Única*. vol. II. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

BERGSON, Henri. *O que Aristóteles pensou sobre o lugar*. São Paulo: Editora Unicamp, 2013.

BERND, Zilá. *Literatura e identidade nacional*. 2 ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BORGES FILHO, Oziris. Espaço, Percepção e Literatura. In BORGES FILHO, Oziris; BARBOSA, Sidney (orgs.). *Poéticas do espaço literário*. São Carlos, SP: Editora Claraluz, 2009.

BOSI, Alfredo. *Literatura e Resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BOUENE, Felizardo. *Moçambique: 30 anos de independência*. Porto: 2005. Disponível em <http://www.africanos.eu/ceaup> . Acesso em janeiro de 2017.

BRANDÃO, Luis Alberto. *Teorias do Espaço Literário*. 1 ed. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: FAPEMIG, 2013.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de jan. de 2003. Brasília, DF, jan. de 2003.

BRÜCK, Tilman. *Guerra e desenvolvimento em Moçambique*. Lisboa: Universidade Lisboa, 1998. Disponível em <http://analisesocial.ics.ul.pt> . Acesso em janeiro de 2017.

BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia: história de deuses e heróis*. 22 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

BURKE, Peter. A história dos acontecimentos e o renascimento da narrativa. In BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2012.

CAPOCO, Zeferino. Do nacionalismo à construção do Estado: Angola 1961-1991, uma síntese analítica. In BAPTISTA, Maria Manuel; FRANCO, José Eduardo;

CIESZYNSKA, Béata (Coord.). *Europa das nacionalidades: imaginários, identidades e metamorfoses políticas*. Coimbra: Grácio Editor, 2014.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CHANAIWA, David. A África Austral. In MAZRUI, Ali A.; WONDJI, C. *História Geral da África VIII: África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010.

CHAVES, Rita. *Angola e Moçambique: Experiência Colonial e Territórios Literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

CORREIA, Pedro de Pezarat. *Angola: do Alvor a Lusaca*. Lisboa: Hugin Editores, 1996.

COSTA E SILVA, Alberto da. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

COUTO, Mia. *Antes de nascer o mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *A confissão da leoa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *A varanda do Frangipani*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

_____. *O outro pé da sereia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Pensatempos*. 3 ed. Coleção Nosso Mundo. Portugal: Editorial Caminho, 2008.

CURTIN, P. D. Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história geral. In KI-ZERBO, J. *História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

DANTAS, Elisalva Madruga. Literatura, território e questões sobre hibridismo. In CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania (orgs.). *Literaturas em Movimento: hibridismo cultural e exercício crítico*. São Paulo: Arte & Ciência, 2003.

DENOON, D. A África Austral. In OGOT, Allan Bethwell. *História Geral da África – Vol. V. África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.

DUARTE, Zuleide. *Outras Áfricas: elementos para uma literatura da África*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2012.

EBC. *Negros são maiores vítimas das denúncias de violações de direitos humanos*. Portal EBC, 2016. Disponível em <http://www.ebc.com.br/cidadania/2016/01/negros->

sao-maiores-vitimas-das-denuncias-de-violacoes-de-direitos-humanos . Acesso em fevereiro de 2017.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

FERRO, Marc. *História das colonizações: das conquistas às independências – séculos XIII a XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

FIGUEIREDO, Eurídice; NORONHA, Jovita Maria Gerheim. Identidade Nacional e Identidade Cultural. In FIGUEIREDO, Eurídice. *Conceitos de Literatura e Cultura*. 2 ed. Niterói: EdUFF; Juiz de Fora: EdUFJF, 2010.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Literatura e “arquivos da memória”: negociação e dispersão de sentidos. In SECCO, Carmen Tindó; SALGADO, Maria Teresa; JORGE, Sílvio Renato (orgs.). *África, escritas literárias: Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Angola: UEA, 2010.

FONSECA, Maria Nazareth Soares; CURY, Maria Zilda Ferreira. *Mia Couto: espaços ficcionais*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

FRANCISCO, Alberto André Carvalho. *A Política Externa de Angola durante a Guerra Fria (1975-1992)*. Dissertação de Mestrado em Relações Internacionais. Brasília, 2013. Disponível em <http://repositorio.unb.br/bitstream> . Acesso em jan. de 2017.

FRIDMAN, Fania; HAESBAERT, Rogério (orgs.). *Escritos sobre espaço e história*. Mauricio de Almeida Abreu. 1 ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

GARMES, Helder. Percurso pela documentação histórica e literária dos países africanos de língua oficial portuguesa (séculos XV – XIX). In SECCO, Carmen Tindó; SALGADO, Maria Teresa; JORGE, Sílvio Renato (orgs.). *África, escritas literárias: Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Angola: UEA, 2010.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

_____. *Le discours antillais*. Paris: Seuil, 1981.

GUINSBURG, J. (org.) *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 8 ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2003.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HENRIQUES, Isabel Castro. *O pássaro do mel: estudos de história africana*. Lisboa: Edições Colibri, 2003.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. 4 ed. São Paulo: Selo Negro, 2008.

KARVAT, Erivan Cassiano. História & Literatura: Reflexões sobre História da História a partir de Notas de História da Literatura. In GRUNER, Clóvis; DENIPOTI, Cláudio (orgs.). *Nas Tramas da Ficção: História, Literatura e Leitura*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

KI-ZERBO, J. *História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros Para Nós Mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

LEENHARDT, Jacques; PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Discurso Histórico e Narrativa Literária*. Campinas: Editora Unicamp, 1998.

LEITE, Ana Mafalda *et al* (org.). *Nação e narrativa pós-colonial II: Angola e Moçambique*. 2 v. Entrevistas. Lisboa: Edições Colibri, 2012.

LEITE, Fábio. A questão da palavra em sociedades negro-africanas. In: SANTOS, Juana Elbein dos. (org.). *Democracia e diversidade humana: desafio contemporâneo*. Salvador: Secneb, 1992.

LIBERATO, Ermelinda. Avanços e retrocessos da educação em Angola. In *Revista Brasileira de Educação*. v. 19. n. 59. ou.-dez. 2014. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo>. Acesso em março de 2017.

LINS, Osman. *Nove, novena*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Lima Barreto e o espaço romanesco*. São Paulo: Ática, 1976.

LOPES, Nei; MACEDO, José Rivair. *Dicionário de História da África: séculos VII a XVI*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

LUZ, Marco Aurélio. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. 2 ed. Salvador: EDUFBA, 2000.

MACEDO, José Rivair (org.). *Desvendando a história da África*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

MACÊDO, Tania. *Luanda, cidade e literatura*. São Paulo: Editora UNESP; Luanda: Nzila, 2008.

MARTINHO, Francisco Carlos Palomanes. *O Pensamento Autoritário no Estado Novo Português: algumas interpretações*. Rio de Janeiro, 2007. Disponível em <http://www.ufjf.br/locus/files> . Acesso em janeiro de 2017.

MARTINS, Celina. *O Entrelaçar das Vozes Mestiças: Análise das Poéticas da Alteridade na Ficção de Édouard Glissant e Mia Couto*. Portugal: Príncipia, 2006.

MATA, Inocência. *Ficção e História na Literatura Angolana: o caso de Pepetela*. Lisboa: Edições Colibri, 2010.

MATEUS, Dalila. *Memórias do Colonialismo e da Guerra*. Alfragide: Edições ASA, 2006. e-Book.

MAZRUI, Ali A.; WONDJI, C (editores). *História Geral da África, VIII: África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010.

M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações*. Tomo II (Do século XIX aos nossos dias). Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2011.

MILHAZES, José. *Angola: o princípio do fim da União Soviética*. Lisboa: Vega, 2009.

MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1975.

NETO, Agostinho. *Agostinho Neto ao povo angolano*. Acordo de Alvor, 1975. Disponível em <http://www.padoca.org/pag/Docs/alvor-neto.pdf> . Acesso em janeiro de 2017.

NUNES, Benedito. Narrativa histórica e narrativa ficcional. In *Narrativa: ficção e história*. RIEDEL, Dirce Côrtes (org.). Rio de Janeiro: Imago, 1988.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azucar*. Havana: Consejo Nacional de Cultura, 1963.

PADILHA, Laura Cavalcante. *Novos pactos, outras ficções: ensaios sobre Literaturas Afro-Luso-Brasileiras*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PANTOJA, Selma. A África imaginada e a África real. In Selma PANTOJA & Maria José ROCHA (org.). *Rompendo silêncios: História da África nos currículos da educação básica*. Brasília: DP Comunicações, 2004.

PÉLISSIER, René. *História de Moçambique: formação e oposição - 1854-1918*. Vol. II, 3ª ed. Lisboa: Editorial Estampa, 2000.

PEPETELA. *Lueji, o nascimento de um império*. 5 ed. Portugal: Dom Quixote, 2008a.

_____. *Mayombe*. São Paulo: Leya, 2013b.

_____. *O planalto e a estepe*. São Paulo: Leya, 2009.

_____. *Predadores*. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2008b.

PEREIRA, Maria Luiza Scher. Modos de viajar, modos de narrar. Modos de ler, modos de escrever. In CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania (orgs.). *Literaturas em Movimento: hibridismo cultural e exercício crítico*. São Paulo: Arte & Ciência, 2003.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Mutações da literatura no século XXI*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PESAVENTO, Sandra Jatamy. História e literatura: uma *velha-nova* história. In COSTA, Cléria Botelho da; MACHADO, Maria Clara Tomaz (org.). *História & Literatura: identidades e fronteiras*. Uberlândia, UBUDU, 2006.

PLATÃO. *Fedro*. Coleção Obra-prima de cada autor. 1ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2001.

PÚBLICO. *Angola 1961: o terror maciço e cru*. Disponível em <https://www.publico.pt>. Acesso em fevereiro de 2017.

_____. *Desminagem de Moçambique terminou e é como se a guerra acabasse de novo*. Disponível em <https://www.publico.pt>. Acesso em fevereiro de 2017.

REIS, Eliana Lourenço de Lima. *Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural: a literatura de Wole Soyinka*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa* (volume III). Tempo e narrativa. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

_____. *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

ROSAS, Fernando. O salazarismo e o homem novo: ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo. In *Análise Social*, vol. XXXV, 2001 (nº 157). Disponível em <http://analisesocial.ics.ul.pt>. Acesso em março de 2017.

ROSSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Afonso Carlos Marques. Linguagem, memória e história: o enunciado nacional. In FERREIRA, Lucia M. A.; ORRICO, Evelyn G. D. *Linguagem, identidade e memória social: novas fronteiras, novas articulações*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SANTOS, Milton. *Técnica, espaço, tempo*. São Paulo: Hucitec, 1994.

SELLIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, Memória, Literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

SILVA, Márcia Maro da. *A independência de Angola*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2007.

SOUSA, João Tiago. Eduardo Mondlane e a luta pela independência de Moçambique. In TORGAL, Luís Reis; PIMENTA, Fernando Tavares; Julião Soares Sousa (Coord.). *Comunidades Imaginadas: Nação e Nacionalismos em África*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.

TODOROV, Tzvetan. *O medo dos bárbaros*. Petrópolis: Vozes, 2010.

TUTIKIAN, Jane. *Organon*. Porto Alegre, nº 47, julho-dezembro, 2009.

WALTER, R. G. M. Literatura, História e Memória no Contexto Pós-Colonial. *Revista Eutomia*. Ano 3, edição 1, julho 2010.

WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, René. *História de Angola*. Lisboa: Edições Tinta da China, 2009.

WHITE, Hayden. *Metahistória: la imaginación histórica em la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de cultura económica, 1992.

_____. *Trópicos do Discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.