

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

Daniel Conte

CALADOS POR DEUS OU DE COMO ANGOLA FOI ARRASADA PELA HISTÓRIA:  
OS TONS DO SILÊNCIO NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE  
ANGOLANA E SUA REPRESENTAÇÃO NA FICÇÃO DE PEPETELA.

Porto Alegre

2008

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

Daniel Conte

CALADOS POR DEUS OU DE COMO ANGOLA FOI ARRASADA PELA HISTÓRIA:  
OS TONS DO SILÊNCIO NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE  
ANGOLANA E SUA REPRESENTAÇÃO NA FICÇÃO DE PEPETELA.

Tese submetida à banca como requisito parcial  
para a obtenção do título de Doutor em  
Literatura Brasileira, Portuguesa e Luso-  
africana, no Programa de Pós-Graduação em  
Letras, do Instituto de Letras da Universidade  
Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Prof. Dra. Jane Fraga Tutikian

Porto Alegre

2008

*Pra Paula Nassr – minha mulher, porque suspendeu a densa chuva que parecia eterna!*

*Pro Lucca – porque quando eu disse que amava ele mais do que tudo na minha vida, ele me deu um abraço atravessado e forte e, sem dizer palavra, fez carinho de choro e dos olhos de mar escorreram duas lágrimas de um silêncio pleno.*

*Pro Joan e pro Bernardo – Bah! – meus turquinhos – que me mantêm sempre numa zona fronteira entre o sono e o sonho.*

*Pro Ricardo Postal – que em setembro, outubro e novembro de 1998 transformou as vidraças frias e silenciantes da UTI neonatal do Hospital das Clínicas da UFRGS numa constelação habitada de palavras significantes pro Lucca, pra Paula e pra mim.*

*E mais: a toda gente de Angola que tombou com um fuzil na mão ou com uma cabaça de água na cabeça. A toda gente que veio desumanizada em porões de navios – traficada – sedimentar a base civilizacional do meu Brasil. Do país dos meus filhos mestiços. Do meu pai mestiço e de mim mestiço que sou e que tanto me orgulho. A toda essa gente da África que conheci nas mesas do R.U. da UFRGS e que, muitas vezes, não tive sensibilidade suficiente para entendê-la, pois me custava abandonar minha posição católico-eurocêntrica-interiorana. A toda gente da África que não sabe deste trabalho, que nunca vai ler este trabalho e para quem este estudo não faz o mínimo sentido, que não sabe ler o português, mas que me compôs e que me compõe, exatamente como meu país de um muito dela é feito. A toda essa gente que leva o luto pintado no rosto e que teima em caminhar, independente dos latigaços históricos. A essa gente linda e incompreendida e deslembada de quem os intelectuais de plantão nos periódicos brasileiros conceituadores de verdades produzidas em gabinetes falam coisas risíveis, absurdas, patéticas pela ignorância imperante na inteligentsia brasileira. Aos meus amigos da Vila Batista Flores, Beco da Borracha, Vila da Mandioca, Vila Valneri Antunes e da Vila Safira, espaços por onde muito andei e que levo dentro de mim! A todos, mesmo! Especialmente pro Cléo, o Duende, que foi fuzilado pela polícia quando entrou num pátio pra beber água e ali ficou até amanhecer. E pro Kojac que brincando de roleta russa silenciou muitos de nós. Calou-nos com um nó na garganta que tenho a impressão de que não vai se desatar. É a essa gente que os senhores da História só designaram um lugar – o da margem – que eu dedico também este trabalho.*

## OLHA SÓ! OU DOS AGRADECIMENTOS

Olha só! Quando a gente vai agradecer alguém por alguma coisa, a gente tem que pensar, em verdade, o motivo por que está agradecendo. E com a conclusão de um trabalho como este, que eu vejo como o início de uma carreira de professor pesquisador, pensei mesmo em cinco professores que foram fundamentais em minha vida: Neide Ferreira, que foi minha professora da terceira série do primeiro grau; a professora Cleci Bevilacqua, minha professora de Língua Espanhola na UFRGS; o professor Paulo Guedes; o professor Pedro Cândia e a professora Jane Tutikian, minha orientadora.

À professora Neide eu agradeço por ter sido a pior professora que podia ter tido na minha vida. Preconceituosa, discriminadora e racista – uma projeção falida da ditadura que estava acabando, mostrou-se imperdoável em uma situação de um dia de agosto qualquer dos idos de 1984 – como em muitas outras – quando, por eu não saber tirar uma tal de prova real de uma adição – e nunca aprendi mesmo – disse em alto e bom tom para que todos ouvissem: – Tu não vais ser ninguém na vida, nem isso sabes fazer! E eu não sabia o motivo, só fui perceber muito mais tarde, mas a minha vida inteira eu me construí querendo ser alguém na vida, tentando fazer com que não vingasse a praga rogada pela professora, porém, sempre com uma incompetência latente e que parecia estar presente em tudo que eu tentava realizar, conjugada a um medo permanente. E me ergui um professor que nunca soube o que seria, mas que sempre teve muito claro o que não queria ser: preconceituoso, discriminador, racista. Neste exato momento estou enterrando minha professora da infância e não pretendo reencontrá-la em nenhum jornal morto de domingo. É por ter me ensinado tudo o que um professor não pode ser que eu a agradeço.

A professora Cleci foi minha primeira professora na Universidade, nos dois primeiros períodos do dia sete de março de 1994. Antes de embarcar para Barcelona, no segundo semestre de 1995, iniciando um período de afastamento da UFRGS para a feitura de seu doutoramento, me ouviu falar que abandonaria a faculdade e me disse claramente: - Não vais abandonar nada! Tu tens que escolher um caminho. Escolhe e te dedica. E foi isso que tentei fazer ao largo desses anos. Por isso registro minha gratidão, porque além de ser uma competentíssima professora é, também, uma grande pessoa, sensível e amiga. Pro Paulo Guedes o agradecimento é muito simples, simples como ele é! O Paulo mostrou, não só pra mim, mas pra toda minha geração na UFRGS, que todo mundo pode escrever e tem o que escrever, por mais suburbano que sejamos, por mais periféricos que sejamos ou estejamos a escrita nos traz ao centro, a palavra nos faz redutores de nós mesmos, ao Paulo um beijo

direto do barro vermelho da Vila Safira, terrinha que encrava as unhas e racha os calcanhares dos que amanhecem de chinelos nas caminhadas até a escola.

Ao professor Pedro Cândia, um homem que me ensinou a não falar besteiras sobre literatura, mostrando que a literatura é, antes de tudo, metáfora e frequência, a ele o meu forte *abraço*! Não só por isso, mas, também, por levantar-se em meio às discussões em aula [quando nós nos esforçávamos por falar alguma coisinha interessante sobre o Galdós, ou sobre o Lorca ou sobre o Cela] e ir em direção à janela [de onde não movia o olhos até que se construísse uma relação coerente em nossas discussões] e dizer: – Vocês viram este passarinho? É por isso, só por isso, que já é um monte, que eu o considero fundamental em minha formação. Ah! E também porque foi ele que me apresentou Nicolas Guillén.

E, finalmente, pra pessoa mais importante, a mais importante de todas as professoras e de todos os professores da minha vida: a Jane. Importante porque sempre acreditou em mim, eu sei! Importante porque quando em 1996, e isso eu não esquecerei nunca, quando entrei junto com meu colega Rafael Peruzzo na sala da Comissão de Carreira do Instituto de Letras, a gente, desprovido de tudo, disse, meio entre dentes, envergonhados por não conhecer a tal professora que trabalhava com Literatura Africana, queremos fazer um projeto de pesquisa de Literatura Africana com a senhora, e ela, em vez de mandar-nos ver o edital ou aguardar as seleções que seriam feitas em breve, respondeu: Legal, sentem, e puxou da maleta um computador e começou a escrever o projeto com a gente, já indicando bibliografia e marcando a próxima reunião. Na saída, eu disse pro Rafael, olha cara, eu acho que essa mulher não entendeu muito bem o que a gente queria, já mandou a gente ler e tal sem ver nosso currículo, sem saber no que a gente está matriculado, sem saber a nossa disponibilidade; claro que entendeu, me respondeu, já tinham me falado que ela era gente boa. Pois é, e de 1996 até hoje se vão doze anos de orientação, se vão doze anos de conhecimento e eu nunca poderia ter desejado outra orientadora, nunca poderia ter desejado outra amiga que se me tornou, nunca! Porque o que nos fica no fim é isso, a relação construída e os anseios vividos. Quando as minhas pernas já se direcionavam para fora da Universidade, ela me aceitou antes da burocracia, quando eu escolhi a África, ela me mostrou como estudar, da minha perpétua condição periférica ela me ensinou o centro e me ajudou a construir sentido nos textos que li e escrevi, mostrando-me que as fronteiras da vila não eram o fim do meu mundo, mas as possibilidades de existência de outros. Quando falei de literatura, me disse o que deveria reescrever e foi, sem dúvida, a grande responsável por eu ter um lugar na universidade, por conseguir um espaço no mercado de trabalho e por ter vislumbrado um outro espaço que não o suburbano que a História me tinha guardado. E me ajudou a ser o contrário do que previu

minha outra professora, anos antes. E mais! Quando a cabeça do Bernardo for umedecida, ela o estará suspendendo nos braços.

*Durante toda a minha vida me dediquei à luta do povo africano. Lutei contra a dominação branca e lutei contra a dominação negra. Saudei o ideal de uma sociedade livre e democrática na qual todas as pessoas pudessem conviver em harmonia e com oportunidades iguais. É um ideal para o qual espero viver e poder realizar. Mas, se for necessário, é um ideal pelo qual estou pronto a morrer.*

Nelson Mandela



*Aquele foi o melhor dos tempos, foi o pior dos tempos; aquela foi a idade da sabedoria, foi a idade da insensatez, foi a época da crença, foi a época da descrença, foi a estação da Luz, a estação das Trevas, a primavera da esperança, o inverno do desespero; tínhamos tudo diante de nós, tínhamos nada diante de nós, íamos todos direto para o paraíso, íamos todos direto no sentido contrário...*

Charles Dickens

## RESUMO

Com relação ao conjunto da obra de Pepetela – Arthur Mauricio Pestana dos Santos, procura-se evidenciar o trajeto construído por Angola para a edificação de sua identidade. Um processo que começou a gerar-se desde o primeiro contato com o colonizador, representado, aqui, pela chegada de Diogo Cão à Foz do Rio do Zaire em 1489. Importante dizer que este caminho está evidenciado nas narrativas de Pepetela. Além disso, este trabalho pretende traçar o perfil do Novo-Homem angolano e de sua identidade que surge com as tradições em conflito, com a superação das diferenças tribais, historicamente fomentadas pelos colonizadores, além de se deter sobre as relações de imposição simbólica dentro da organização sistêmica da Luta de Libertação. Aliás, a única fuga possível dessa imposição é a habitação de silêncios de diversos tons que fazem o homem construir-se a partir dos valores da revolução ou de sua negação. O trabalho divide-se em quatro partes: a de fomentação da Luta anticolonialista e estruturação perfilática do Novo-Homem angolano, que se erguerá a partir da tomada de consciência de sua História e da transgressão dos códigos tribais que impedem sua autodeterminação, muito bem expressados n'*As aventuras de Ngunga* e em *Mayombe*; a da representação das relações sociais no pré-independência, da invenção do negro bárbaro e do silêncio como ferramenta do conhecimento do Outro, em *Yaka*; a de análise e desencantamento ético e moral da revolução angolana e o sonho de uma sociedade igualitária abortado, em *O cão e os caluandas* e *O desejo de Kianda* e, a do começo do fim da utopia e da sedimentação da repetição dos valores e práticas negados na *Parábola do Cágado Velho* e *A geração da utopia*. Estas partes vão compor o constructo do silêncio desde o qual se ergue a identidade angolana.

PALAVRAS-CHAVE: Angola – Literatura – Silêncio – Mito – Pepetela

## RESUMEN

Con relación al conjunto de la obra de Pepetela – Arthur Mauricio Pestana dos Santos, se busca evidenciar el trayecto construido por Angola para la edificación de su identidad. Un proceso que empezó a generarse desde el primer contacto con el colonizador, representado, aquí, por la llegada de Diogo Cão a la Foz del Río Zaire en 1489. Importante decir que este camino está evidenciado en las narrativas de Pepetela. Además, este trabajo intenta hacer el trazado del perfil del Nuevo Hombre angolano que surge con las tradiciones en conflicto, con la superación de las diferencias tribales, históricamente fomentada por los colonizadores, además de detenerse sobre las relaciones de imposición simbólica dentro de la organización sistémica de la Lucha de Liberación. Así, la única huída posible de esa imposición es la habitación de un silencio edificante que hace el hombre construirse desde los valores de la revolución. El trabajo se divide en cuatro partes: la de fomentación de la Lucha anticolonialista y estructuración perfilática del Nuevo Hombre angolano, que se yerguerá desde la toma de consciencia de su Historia y de la transgresión de los códigos tribales que impiden su autodeterminación, muy bien expresados en *As aventuras de Ngunga* y en *Mayombe*; la de la representación de las relaciones sociales y de la invención del negro bárbaro y del silencio como herramienta del conocimiento del Otro, en *Yaka*; la de análisis y desencantamiento ético y moral de la revolución angolana y el sueño de una sociedad igualitaria abortado, en *O cão e os caluandas* y *O desejo de Kianda* y la del comienzo del fin de la utopía y de la sedimentación de la repetición de los valores y prácticas negados en la *Parábola do Cágado Velho* y *A geração da utopia*. Estas partes van a componer el constructo del silencio desde el cual se yergue la identidad angolana.

PALABRAS CLAVE: Angola – Literatura – Silencio – Mito – Pepetela

## SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>1 À GUISA DE INTRODUÇÃO</b>   | <b>12</b>  |
| <b>2 DO CONTEXTO HISTÓRICO, DO EU E DAS AMÊNDOAS</b>   | <b>21</b>  |
| 2.1 Portugal, Angola e o Contexto Mundial do Colonialismo  | 21         |
| 2.2 Eu e o Outro-Eu-Meu  | 25         |
| <b>3 BRASIL DO MEU ANSEIO</b>  | <b>32</b>  |
| 3.1 O Contexto da Produção Literária e a Necessidade da Busca do Nacional  | 37         |
| 3.2 O Conjunto da Obra de Pepetela   | 42         |
| <b>4 DA GUERRILHA, DOS ESPAÇOS DE PODER E DOS TONS DO SILÊNCIO</b>   | <b>50</b>  |
| 4.1 Do Silenciar-se para a Travessia ou a Poética da Construção  | 50         |
| 4.2 Do Mergulhar no Silêncio para Superar as Divergências Discursivo-Ideológicas ou a Poética do Evidenciar o Poder da Palavra | 75         |
| 4.2.1 <i>Da Espiralização Bélica e de Aproximações Possíveis</i>   | 90         |
| <b>5 DAS LUTAS DE RESISTÊNCIA, DOS SONHOS ABORTADOS E DO CAOS QUE SE ESTABELECEU OU DAS INVENÇÕES DE BARTOLOMEU!</b>           | <b>105</b> |
| 5.1 Dos Desejos Inconclusos ou do Silêncio Totemizado  | 105        |
| 5.2 Da Família e a da Totemização Definitiva   | 123        |
| <b>6 DA NÃO CLASSIFICAÇÃO DO SILÊNCIO OU DELE MESMO</b>  | <b>146</b> |
| 6.1 De Todos Aqueles   | 146        |
| <b>7 DO SILÊNCIO PLENO OU HÁ UM INCÊNDIO SOB A CHUVA RALA</b>  | <b>168</b> |
| 7.1 No Começo Foi Assim [ ]:   | 168        |
| 7.2 E Depois Assim Se Deu [ ]:   | 179        |
| 7.3 E Mais Tarde [...]   | 185        |
| <b>8 E QUANDO O SILÊNCIO ME ABRAÇAR VOCÊ SAMBARÁ SEM MIM OU UMA POSSÍVEL CONCLUSÃO</b>   | <b>190</b> |

|                    |            |
|--------------------|------------|
| <b>REFERÊNCIAS</b> | <b>197</b> |
| <b>APÊNDICES</b>   | <b>203</b> |
| <b>ANEXOS</b>      | <b>218</b> |

## 1 À GUIZA DE INTRODUÇÃO

Dentro do contexto da política mundial, na segunda metade do século XX, um dos mais relevantes e polêmicos episódios foi, indubitavelmente, o da desocupação das colônias portuguesas na África. O caso é que Portugal, um país tecnologicamente atrasado e sub-industrializado, insistia em manter os territórios africanos – Angola, Cabo Verde, Guiné Bissau, Moçambique e São Tomé – sob seu jugo.

A trajetória dos cinco séculos de colonização portuguesa em terras africanas fenecia diante da opinião pública mundial, em que o colonialismo puramente extrativista – como era o português – tornara-se ultrapassado, e o atraso e a destruição impostos por sua administração, nas colônias, refletiam um cinza-chumbo que pairava no céu lusitano, vincavam o rosto da Europa e avassalavam um país grávido de esperanças – Angola, na África. Com essa política de manutenção a qualquer custo de suas terras e com a resistência principiando a romper o silêncio secular imposto pelo conceito colonizador – e aqui tomo a definição de conceito dada por Bachelard em sua *poética do espaço* (1998), quando afirma que o conceito traz um espaço estéril, impossível de ser habitado de sentido – o país de Salazar começa a enviar a além-mar um exército que representaria dignamente o Estado português, e estabeleceria a ordem natural do colonizador na terra rebelde. Um exército que consolidaria a mudez necessária para a continuação da expolição que vinha desde larga data e que se tornara força motriz de sua existência.

A verdade é que a situação não era politicamente sustentável nem economicamente viável, pois o espaço que ocupava Portugal dentro da História não era o mesmo de séculos passados. E em Angola já se havia cultivado, além dos grãos de café, uma afirmação “identitária [...] de realização social e política” (LARANJEIRA, 2001, p.100) que se configurava inagüentável por parte Portugal. Pois é exatamente nesse período da História de Angola que se começa um “projecto de construção de consciência individual, social e nacional, por oposição à portugalidade decorrente do estatuto colonial dos territórios onde se inseriam” (LARANJEIRA, 2001, p. 100) os escritores.

A decorrência disso tudo, dessa elevação de vozes historicamente abafadas é a formação de uma legião de homens-portugueses-lutadores-de-guerra que não se reconhece. Não se reconhece, pelo ranço colonialista, a legitimidade da resistência organizada que se pulveriza na mata e a assusta. Não reconhece que o tempo da exploração já foi condenado

pela própria Europa, substituindo os latigaços<sup>1</sup> por um mercantilismo fértil. E, sobretudo, não assume a possibilidade de uma existência republicana na África (NETTO, 1986).

Isso resulta num amontoado de soldados que se caracterizam como um batalhão que foi jogado em meio ao continente negro, num espaço irreconhecível, alimentando sempre a esperança do retorno, sofrendo os traumas proporcionados pela luta armada e, mais tarde, negando o próprio país de onde saíram, elevando à condição de memorável justamente o espaço historicamente negado: o da colônia. Essa geração portuguesa desreferenciada vai representar na obra de Pepetela o ponto balizador para a construção da identidade angolana, quando sua prática é levada sempre como modelo negativo ao povo que resiste a aderir à guerrilha de resistência e, depois da independência, quando a prática de administração portuguesa – incrustada na memória da revolução – far-se-á presente na condução do governo socialista. Ademais, ao retornarem os soldados a Portugal, com o desencanto colonizador estampado no rosto são conduzidos à criação de espaços de identidade, uma espécie de fervilhar de vontades negadas secularmente por Clio.

Para evidenciar esses espaços identitários trabalharei com o ensaio literário de Pepetela em sua parte mais significativa, já que o itinerário de suas obras não é menos que o caminho percorrido por Angola rumo à construção do Estado novo e à busca do Novo-Homem angolano. Sua obra, como se verá mais adiante, é o caminho da construção da identidade de seu país. Sua produção, mesmo não seguindo uma ordem cronológica de escritura/publicação, traça o perfil completo de uma geração. Uma geração desiludida que viveu a guerra anticolonial, sofrendo os traumas proporcionados pela História e que conseguiu, mesmo assim, registrar a senda que trilhou.

Se vislumbrarmos desde um enquadramento histórico, de acordo com a classificação feita pelo professor Pires Laranjeira (2001, p.43), Pepetela faz parte dos escritores que configuram a quinta fase<sup>2</sup> da Literatura da África, que tecerá uma literatura de resistência, uma literatura anticolonial a partir de 1961. Essa fase começa com

---

<sup>1</sup> Chicotaços.

<sup>2</sup> Em sua obra *Ensaio afro-literários* (2001), o professor Pires Laranjeira divide as literaturas da África em seis fases. A primeira fase caracteriza-se pelo “baixo-romantismo”, uma espécie de cópia da estética literária portuguesa. A segunda, alcança os anos 80 e 90 do século XIX; igualmente espelhada na metrópole, esta fase será a realista em que o negro aparece em um patamar inferiorizado, e com possibilidades de ascensão dentro da sociedade. No início do século XX, desde a primeira década, estendendo-se aos anos 40, Laranjeira a enquadra no que chama de Regionalismo africano, o que vai elevar o negro a um patamar de audibilidade dentro da representação artística pela influência – ainda que leve – da africanidade negritudista. O que alcança a quarta fase da literatura africana vai dos anos 40 aos 60, do século passado, uma literatura de cunho marxista que o professor chama de Casticismo, uma espécie de sócio-realismo, influenciada já pelo neo-realismo português e pelo romance social do Brasil. A quinta fase, a que se enquadra Pepetela, é a de resistência. Os anos pós-independências, Laranjeira denomina como a sexta fase, momento em que a literatura sofre violentas mudanças,

(...) a entrada na década de 60 e o início da luta armada de libertação nacional, despoletada, em primeiro lugar, em Angola, passando a ser produzida uma literatura não de todo circunstancial [...] por escritores tanto com inferior nível de escolarização como com estudos superiores, cuja orientação ideológica e política é expressamente anticolonialista, que engloba, para além de um específico corpus de guerrilha, também, a partir de 1969, uma temática e um discurso de ghetto, relativos estes ao curto período final do colonialismo português. Essa literatura cria textualmente a nacionalidade, antes da sua existência política (LARANJEIRA, 2001, p. 44).

O excerto de Laranjeira nos dá um breve depoimento da importância de um escritor como Arthur Maurício Pestana dos Santos. Este fixar a ideia de nacionalidade antes que a houvesse propriamente enquanto concepção faz com que sua literatura se solidifique, na mesma cadência que alicerça a identidade que se está erguendo soberana. Ao mesmo tempo em que legitima as vozes que soam, agora, rompantes e habitadas de significados.

De toda a produção de Pepetela, recortei um corpus de análise formado por sete de suas obras. Não me pareceu conveniente incluir *A corda*, *Muana Puó*, *A gloriosa família*, *Lueji*, *o nascimento de um império*, a fábula *A montanha da Água Lilás*, *Jaime Bunda*, *agente secreto* e seus últimos lançamentos, *Predadores* e *O quase fim do mundo*. A parte selecionada compõe um mosaico perfeito, desde o início da guerra de libertação, passando pela conquista da independência e chegando, por fim, na análise e na autocrítica.

Entre os ensaios que compõem o corpus estão *Mayombe*, que foi escrito entre os anos de 71/72, partindo de um comunicado de guerra, e publicado em 1980. Obra que contém uma forte crítica ao funcionamento interno do Movimento de Libertação e ao tribalismo imperante, o que obrigou o autor a dar inúmeras palestras explicativas, mas que teve a aprovação política de Agostinho Neto, que, na época da primeira publicação, já estava há cinco anos no governo e que Padilha (2002, p. 32) define como o intento de superação das diferenças para a consolidação de um projeto de nacionalidade, tão necessário naquele instante. *As aventuras de Ngunga*, que é a epopéia maior da literatura angolana, na qual aparecem as críticas à cultura tradicional, a conscientização da mudança necessária e ainda o processo pelo qual passa o povo até começar a caminhar sozinho já com os treze anos de guerra, foi escrita e publicada em 1973. *O cão e os caluandas*, que foge um pouco a este norte idealizador e nos chega como uma de suas obras mais trabalhosas levou cinco anos para ser finalizada, de 1978 a 1982. Escrita entre e durante as reuniões do Partido (MPLA), e um ano mais na preparação para a publicação, veio a ser conhecida publicamente só em 1985. Tem-se

---

como violentas são as mudanças sociais. Diz Laranjeira que “o patriotismo inflama o estro literário e os ânimos cívicos por [...] vigorar certo estalinismo ideológico e estético [...] em que, por vezes, se combinam loas hagiográficas aos heróis da revolução e cânticos de exortação contra os agressores internos e externos, estes mediando guerras civis através daqueles” (LARANJEIRA, 2001, p. 45).

nela um cão Pastor Alemão que serve como fio condutor das historietas, ele comporta-se de forma igual a cada novo capítulo, aparecendo de súbito na vida das personagens, para pouco depois desaparecer. O cão age como um catalisador que torna viável a história dos personagens, a existência de cada um, trazendo a possibilidade da formação de um mosaico de valores e estereótipos, no pós-independência e, também, retirando estes caluandas<sup>3</sup> de um silêncio histórico.

Percebe-se nessa obra uma crítica fortíssima às modificações proporcionadas pelo novo regime político angolano juntamente com os vícios administrativos herdados da administração colonial. N' *O desejo de Kianda*, a degradação física vem refletir a erosão psico-ideológica. É romance escrito em 1994 e publicado em 95. É uma obra de desmoronamentos – físico e moral. Os prédios da cidade vão desaparecendo, consoantes ao surgimento da corrupção e da tentativa frustrada de recuperação de valores tradicionais que foram perdidos com o Estado democrático.

*A geração da utopia* segue nessa mesma linha (d' *O cão e os caluandas*) e é outra obra de fôlego que começou a ser escrita em 1972 e foi publicada vinte e dois anos depois (1994). Dividida em quatro partes que se desenvolvem num período de dez anos: a primeira em 1961 com o início da luta armada; a segunda em 1972, escrita na Frente Leste e sobre a guerrilha; O Polvo é a terceira parte, que se passa nos anos 80; e a quarta e última, entre 1991/92, que pinta o desencanto daquela geração que lutou em nome da independência e da igualdade. É a desconstrução da utopia, quase a morte da esperança. Nas palavras de Pepetela, “é um livro para dizer que o processo – o da independência – não foi tão linear como algumas pessoas ainda querem fazer crer”. *Yaka*, que é a escritura de Pepetela que teve publicação brasileira em 1984, antes mesmo de ser conhecida em Angola e Portugal, no ano seguinte. Em uma narrativa densa, o autor traça, através de um texto forte, a história de uma família de colonos que se estabelece em Angola nos anos finais do século XIX. A história vai até a independência, em 1975. Termina em Benguela. Na última geração da família de Alexandre Semedo, como foi comum a muitas famílias, há histórias de vida com opções diferentes dentro dos partidos políticos angolanos. O curioso é que toda a história é presenciada por Yaka, a estátua que acompanha a saga da família Semedo e que tem, em seu final, sua mensagem entendida pelo velho Alexandre Semedo. Nessa tessitura narrativa, Pepetela assume em absoluto a sua função de romancista-historiador, busca a exatidão dos fatos históricos e escreve a partir deles ou usando-os como apoio para sua ficção.

---

<sup>3</sup> Caluandas/Kaluandas ou Calús: moradores da cidade de Luanda.

Pepetela reflete sobre o desaparecer da solidariedade, da incorruptibilidade o que, conseqüentemente, leva ao descalabro social. Mas é muito mais o registro de um desencantamento subjetivo do que uma intenção crítica, na verdade, uma espécie de sedimentação da desilusão. Já na *Parábola do cágado velho*, que teve sete anos de gestação, do começar a ser escrito até a publicação definitiva, Pepetela volta a dialogar com os velhos mitos angolanos e, numa narrativa na qual “está tudo subvertido de propósito” (PEPETELA, 1996a, p. 13), o autor retrata a guerra através dos olhos do camponês. A parábola é como um grande rio em que as histórias se mesclam e se resolvem e na qual o autor reproduz o verdadeiro desnorteamento do angolano em relação ao Outro-surgente, que invade os kimbos<sup>4</sup>, que usa suas mulheres e que só é diferenciado por ser mais ou menos violento.

Como se mostra plausível, a análise das obras de Arthur Maurício Pestana dos Santos e a perfeita possibilidade de delineamento da construção da identidade angolana através da representação espacial inclusa nos discursos ficcionais e remontada pela teoria mítica traz algo novo para os estudos literários, assim o evidenciar das Histórias portuguesa e angolana, pois falar de colonizado é, necessariamente, falar de colonizador, com suas contribuições para a construção referencial do indivíduo assujeitado pela História, é o objetivo maior do trabalho.

A idéia, então, é dividir a produção de Pepetela, para melhor sistematização da pesquisa em quatro partes:

- a) a de fomentação da Luta anticolonialista e estruturação perfilática do Novo-Homem angolano, que se erguerá a partir da tomada de consciência de sua História e da transgressão dos códigos tribais que impedem sua autodeterminação, muito bem expressados n’*As aventuras de Ngunga* e em *Mayombe*;
- b) a da representação das relações sociais no pré-independência, da invenção do negro bárbaro e do silêncio como ferramenta do conhecimento do Outro, em *Yaka*.
- c) a de análise e desencantamento ético e moral da revolução angolana e o sonho de uma sociedade igualitária abortado, em *O cão e os caluandas* e *O desejo de Kianda*.

---

<sup>4</sup> Kimbo: o mesmo que *senzala*, *embala* ou *libata* segundo as regiões: aldeia.

d) a do começo do fim da utopia e da sedimentação da repetição dos valores e práticas negados na *Parábola do Cágado Velho* e *A geração da utopia*.

As partes servirão de base para que se desenvolva a trajetória do silêncio e de suas nuances, como constituidores do sujeito histórico e da identidade angolana, sendo essa a hipótese a nortear o presente estudo.

Através da construção do espaço em suas características realistas e míticas, discutirei a carnavalização, de acordo com Bakhtin (1993b), representada em Pepetela, quando os narradores elevam suas vozes e estabelecem uma espécie de canto paralelo ao discurso oficial revolucionário, ou ao discurso fundador tradicional, criando um contra-discurso que irá desnudar a prática administrativa angolana e evidenciá-la como portadora de uma voz colonialista muito mais forte que a revolucionária e que vai se opor à tradição, fazendo nascer um outro lugar, uma fronteira passível de mudança, de edificação de um paradigma outro.

Examinaremos o deslocamento referencial da tradição imposta em *As aventuras de Ngunga* e a superação das diferenças étnicas em *Mayombe*. Ou, ainda, quando se ostenta o ruir total de um discurso da revolução que teve importante papel e que, depois da independência, já não satisfaz os desejos e as necessidades do povo. N' *O cão e os caluandas*, *Desejo de Kianda* e *Geração da utopia*, desvendaremos a polifonia e sua relação com a desilusão de um Estado nascente, em que as vozes inserem-se num mesmo contexto discursivo, mas já não convergem ideologicamente.

Pensa-se, então, uma outra leitura da História contemporânea de Angola, vista sob a perspectiva do espaço mítico, numa espécie de identificação das tradições em conflito: a transgressão dos códigos angolanos e a absorção inapropriada do alheio, do Outro não entendido por mim. Também, aqui, a desmitologização pautada por Meletínski em sua poética (1987) será de extrema importância quando da abordagem da incompatibilidade de uma prática colonial pelo colonizado e contribuirá para a análise da construção identitário-espacial da ficção de Pepetela uma vez que nela o autor discute uma questão crucial para a pesquisa, que é a devida referenciação da desmitologização e da remitologização, sendo que aí se dará a inapropriação das absorções mútuas. Justo se perceberá a inadequação da imposição de conceitos.

Utilizarei como linha de pesquisa o estudo do Imaginário, da História e da Literatura, através da análise dos discursos que os compõem: o ficcional e o histórico e seu entrecruzamento: a intertextualidade proporcionada dentro de uma visão globalizante do

ensaio. Essa visão, obviamente, envolve o sujeito, sua ideologia, seu contexto e as relações de poder que daí se sobressaem. Ou melhor, se pensarmos nas condições mais amplas de produção desse sujeito que se constrói nas narrativas, seria possível iniciar pela realidade social dentro da qual se dá o processo criador. Isso se poderia [e se pode] reunir em alguns aspectos pontuais, mas de extrema importância para a análise, bem como o quadro de referência histórico, a condição do artista e a reação ao trabalho artístico. Não me parece necessário dizer, mas esses três tópicos são divididos simplesmente para uma melhor elucidação, o que não significa que sejam autônomos.

Dito isso, é relevante salientar que Pepetela é um sujeito que viveu a História de seu país. Uma testemunha ocular da libertação construída por Angola<sup>5</sup> desde a primeira resistência à aceitação do colonizador em 1498, quando da chegada de Diogo Cão. Presenciou a trajetória de uma degradação, mais do que de uma construção. A trajetória de um silenciamento mais do que um ecoar de vozes rebeldes. Em entrevista, o autor, justificando a escritura de *Yaka*, afirma:

Essa nova geração já não tem as preocupações que nós tivemos. Realmente eu faço parte desta última geração e, por exemplo, no caso de *Yaka*, eu escrevi esse livro bem consciente disso e penso que se nota no livro. Decidi escrever esse livro em 1975. Mas só o escrevi muito mais tarde, quando tive oportunidade, em 1983. Já em 1975 eu dizia a um companheiro a quem o livro é dedicado, Kassanje, que eu devia ser a única pessoa que tinha tido a oportunidade de ver que estava no fim dum mundo e no começo de outro e com capacidade de escrever isso. Portanto eu tinha a obrigação de escrever esse livro. Não havia muita gente em Angola [...] que tivesse contribuído para o fim de uma sociedade colonial, lutando contra ela, lutando pela independência e que tivesse assistido [...] à derrocada dessa sociedade, com as pessoas a apanharem os barcos, os aviões, os caminhões a carregarem caixotes, a tentar levar diamantes, a fugir, enfim, com o máximo de riqueza que pudessem (CONTE, 2000, p. 13).

E Pepetela trabalha com esse desmoronamento físico, com esse desmoronamento moral e ideológico e mais: com a descaracterização discursiva do homem revolucionário. É irônico ao mostrar tal degradação. Evidencia as estruturas ideológicas a esfacelar-se – reflexo e ação do esfacelamento da revolução que ajudou a construir:

Foi ela, a partir dos seus conhecimentos políticos, que lhe arranhou um emprego melhor, numa empresa estatal que dava condições excepcionais aos trabalhadores. E quando pensaram em casar logo ela traficou as chaves dum apartamento em óptimo estado na Rua Cónego Manuel das Neves, num prédio mesmo coladinho ao Kinaxixi, ao centro da cidade por tanto. Daí a legalizar o apartamento em nome dele foi só um passo: ela tinha óptimos relacionamentos no Governo (PEPETELA, 1997, p. 9).

---

<sup>5</sup> Ver apêndice A.

Ou ainda, quando recupera elementos mítico-culturais condensados em ações cotidianas – sedimentadores de uma tradição na eminência do trágico, como quando

O pó fininho solto pelas patas dos bois escavando o solo pousou suavemente, sem ruído. E a namulilo mantinha a cabeça dentro da cubata de Vilonda.

De repente se quebrou a eternidade daquele segundo fatídico. A namulilo voltou lentamente para o curral e os bois não reagiram. Vilonda se virou para a primeira mulher. Ela notou então, ele envelheceu. As barbas do queixo estavam mais brancas e o peito musculoso estava arqueado. Ele falou com voz cansada, de velho:

– Vai haver morte na onganda (PEPETELA, 1984, p. 152).

Já posso, aqui, então, referir-me à presença do mito e da desmitologização como evidências de uma cultura mítica, como é a cultura africana, em que o sobrenatural convive com o natural, sobretudo através da presença dos espíritos e do mágico. Nesta parte, faz-se importante estudar Cassirer (1961, 1992), Eliade (1992, 1994), Meletínski (1987) e Patai (1972). Importa-me o entendimento simbólico-metafórico do mito. Importa-me o poder do mito no Estado, o Estado como modelador e a formação sedimentada de um discurso histórico-ideológico.

A função pragmática do mito consiste na fundamentação da cooperação entre a natureza e a sociedade, normatizando funcionalmente essa mesma sociedade, transformando o caos em cosmos e explicando a ordem social e cósmica, como ensina Eliade (1992). Assim, carregando consigo seus elementos culturais e míticos, a História se insere no texto ao mesmo tempo em que o texto se insere na História, como uma forma de redimensioná-la, oferecendo um preenchimento às falhas lacunáveis.

Os textos de Pepetela escutam as vozes da História, fazendo-a ouvir as suas vozes; isso quer dizer que a sua narrativa “[...] escuta as vozes da História e não mais as representa como uma unidade, mas como jogo de confrontações” (CARVALHAL, 1986, p. 48). O discurso, como ensina Bakhtin (2004), sobre a polifonia, já não é um discurso sobre si mesmo ou seu contexto imediato, mas termina revelando-se como um discurso sobre a relação do homem com o mundo e com os agentes formativos desse mundo e desse homem, já que não é possível que haja uma voz que não venha povoada de outras vozes; o diálogo que faz ressoar várias vozes em busca da descoberta do sentido da vida e da definição de uma nova existência, numa espécie de criação de espaços possíveis, espaços habitados de sentido para a percepção de uma nova identidade que traz em si o Outro ora silencioso, ora silenciante, eis o que pretendo desenvolver neste projeto: o percurso do constructo do silêncio edificante, violento e eminente dentro da estrutura identitária do negro angolano.

## 2 DO CONTEXTO HISTÓRICO, DO EU E DAS AMÊNDOAS

### 2.1 Portugal, Angola e o Contexto Mundial do Colonialismo

No século XIX, as terras e os mares do globo terrestre, ainda não totalmente explorados, foram tomados violentamente pelos senhores do capital, da ciência e da tecnologia. A Era Mercantilista, em que o interesse primeiro fixava-se nas especiarias trazidas do Oriente e dos Trópicos, havia fenecido sob o signo do irrefreável progresso Europeu, e a questão do colonialismo centrava-se, agora, na expansão do poder e na sustentação do capitalismo.

A intenção do Velho Mundo europeu, em relação aos “selvagens” que encontraria em suas novas investidas, estava muito além da simples estruturação do mercado para o escoamento da produção de ferro e aço, da construção de pontes ou de estradas de ferro. Além de saídas menos arriscadas e mais lucrativas para o capital financeiro, os detentores do capital buscavam, mundo afora, o suporte básico para o regime capitalista, que surgia promissor para estas potências. Procuravam administrar fontes inesgotáveis de materiais básicos, sem os quais o capitalismo industrial estaria arruinado e teria seu desenvolvimento inviabilizado; por exemplo, cobre, estanho, manganês, borracha, etc.<sup>6</sup>

Com essa idéia, acabou-se por estabelecer preços submetidos a um mercado mundial que interligava as nações exploradoras e fazia com que se traçasse um destino comum às culturas que viviam sob o jugo capitalista europeu. A partir de então, acordos internacionais passaram a reger tudo o que fosse relativo aos domínios europeus na África, bem como os problemas técnicos e os interesses econômicos entre as potências industriais e as colônias, que perderam qualquer tipo de domínio sobre seus próprios territórios.

Isso repousa também, lamentavelmente, na ignorância total das estruturas sociais e mentais dos aborígenes, cuja colaboração era tida como certa, na ingênua convicção de que a única civilização era a do Ocidente, e que as “raças inferiores” não podiam senão aspirar a elevar-se para gozar de seus benefícios. E isso supunha que em França industriais e banqueiros estavam preparados pra fornecer os meios necessários (BRUNSCHWIG, 2004, p.23).

---

<sup>6</sup> É sabido, e de bom tom lembrar aqui, que a Europa vivia seu período áureo do cientificismo, esses avanços intelectuais dominavam o continente – a teoria de Darwin, o Positivismo de Augusto Comte, os estudos de medicina experimental de Claude Bernard, as descobertas de Louis Pasteur – dando longa vida aos alimentos lácteos e possibilitando uma conservação muito maior – e o anticlericalismo de Renan, defendido n’A *vida de Jesus*, por exemplo, traziam uma verdadeira revolução dentro dos padrões estéticos vigentes e aguçavam os sentidos de perversidão homogeneizante daqueles que conduziam a máquina espoliativa.

Dessa expansão européia, resultou um produto que teve em sua síntese uma relação de forças, o colonialismo, e que exibiu como seu último e grande império, o Português. Não me refiro aqui ao conhecido colonialismo do século XV, da época em que os europeus lançavam-se ao mar em busca de chão firme para fincar suas bandeiras, mas a um processo mais apurado de exploração e crueldade das colônias e dos povos colonizados. Refiro-me ao clássico colonialismo que foi a tônica do pensamento europeu durante o final do século XIX e boa parte do século XX. Colonialismo que teve na fomentação da dependência cultural a mais forte de suas armas, é a “[...] esse tipo de domínio ou posse [que] lançou as bases para o que, agora, é de fato um mundo inteiramente global” (SAID, 1999, p. 36) que me refiro.

Retomo a concepção colonialista que vai exercer uma outra espécie de dominação, o que não exclui, por certo, a primeira, mas que se configura como uma dominação substituidora do trauma físico e coercitivo “por formas mais sutis, mas não menos violentas, [...] permanecendo, porém o mesmo interesse de extrair recursos de uma população ou de uma região dominada” (MENEZES, 2000, p.112). É uma espécie de enclausuramento histórico, erosão incomensurável da identidade negra. É algo que vem a esfacelar plena e totalmente qualquer mínima manifestação de poder do nativo sobre seu kimbo. É o que classifico como instrumento etnocidário-colonizador<sup>7</sup>, apropriando-me da expressão de Mario de Andrade em prefácio à obra de Aimé Césaire (1978). Poder este que já vinha sendo exaurido desde os primeiros contatos, porque na dependência “ancestral, praticada pelas nações colonizadoras européias, como Portugal e Espanha, aliada à necessária rede interna de relações, encontrava-se a necessidade de aplicação de violência, de força física para garantir a expropriação do produto nas áreas colonizadas” (MENEZES, 2000, p.112) e se faz relevante aqui recuperarmos a tese de Aimé Césaire em seu discurso citado anteriormente: talvez nunca antes nas relações e produções sobre a História afro-asiática se tenha produzido um documento tão duro e revelador como o *Discurso sobre o colonialismo*, uma espécie de texto bíblico para os militantes, publicado originalmente em 1955 e, mais tarde, pela editora Sá da Costa, de Lisboa, em 1978, numa coleção chamada “Cadernos Livres”. Nele, o poeta mostra num estilo abrasivo o motivo porque defende a máxima de que a “colonização desumaniza”. A idéia principal defendida pelo escritor é a da inflexibilidade da Europa e de sua incompetência administrativa que leva um conceito de colonização de maneira cruel e desenfreada legitimado pelo poder da Igreja e em nome de Deus avassala o Outro (o

---

<sup>7</sup> Conjunto de ações que avassala as possibilidades de reação do colonizado.

colonizado), impondo um silêncio animalizador. Diz Césaire que não há a possibilidade de se dar a Europa o grau de “colonizadora”, uma vez que não consegue solucionar seus problemas domésticos e se mostra uma civilização incapaz de resolver-se. O argumento é perfeitamente legitimado pelos exemplos históricos que traz e pela percepção sensível da violência praticada contra a África. Em uma de suas passagens diz o poeta, sustentando seu discurso e perguntando a si mesmo, num claro chamamento a seu narratário:

Onde quero chegar? A esta idéia; que ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza impunemente, que uma nação que coloniza que uma nação que justifica a colonização – portanto, a força – é já uma civilização doente, uma civilização moralmente ferida que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama o seu Hitler, isto é, seu castigo (CÉSAIRE, 1978, p. 21).

Não existe o mínimo espaço de diálogo dentro das relações estabelecidas pelos colonizadores, pois o valor atribuído ao Outro está dado já conceitualmente quando pensamos em colonizar, bem porque entre colonizador e colonizado “só há lugar para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violação, as culturas obrigatórias, o desprezo, a arrogância, a suficiência, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas” (CÉSAIRE, 1978, p. 25). Isso tudo que gera um sistema que vai esvaziar sociedades, menosprezar culturas, erosionar instituições seculares e relegar ao silenciamento conceitual produções artísticas é que vai predominar dentro da ordem colonial. A Europa, em nome de Deus, decapta sociedades e viola culturas que vinham organizadas há centenas de anos. Atribui um valor positivo onde há sensibilidade etnográfica, impõe sua maior invenção de todos os tempos: a idéia do “negro bárbaro”.

E é sobre esta calíça existencial implementada e organizada pela burguesia<sup>8</sup>, porque é bom dizer que essa burguesia está “condenada quer queira, quer não a ser responsável por toda a barbárie da História, as torturas da Idade Média e a Inquisição, a razão de Estado e o belicismo, o racismo e o escravagismo” (CÉSAIRE, 1978, p. 57), é sobre estes restos que se vai construir na África a resistência. Sobre o medo se desenhará a luta, e sobre o alargamento armado nascerá a república. Nesse contexto, há a emergência de uma funcionalidade colonialista antes não tida. Embora Portugal fosse extremamente incompetente em sua prática colonial, se a compararmos em relação às administrações francesa e inglesa, como se poderá ver mais adiante, logrou a desorientação necessária para o aparente esfacelamento das referências nacionais, ou melhor, tribais dentro do território angolano. O

---

<sup>8</sup> O conceito de “burguês” e suas variantes, neste trabalho, segue as acepções usadas por Césaire (1978) e Albert Memmi (1977).

fomento dado às guerras tribais, recuperando o secular conceito “dividir para dominar”, fez com que se acelerasse o processo de deterioração referencial e se estimulasse a fragmentação tribal com o choque de culturas locais, o que exauria, em parte, do africano, o sentimento de colonizado, uma vez que se lhe atrelava como unidade referencial colonizadora.

Isso fica bastante evidente em *Parábola do Cágado Velho* quando o narrador afirma que

Nunca mais apareceram soldados, nem se ouvem aviões. Até parece que a guerra acabou, só falta os rapazes voltarem. [...] Subiram no morro onde morava o cágado velho, ficaram lá em cima deitados se camuflando no capim. Ouviram primeiro os choros e lamentos. Depois viram pessoas andando dum lado para o outro, duas cubatas calcinadas. O vulto de Muari acocorada à frente da casa, as mãos na cabeça. Não se viam fardas, nem havia tiros. Os soldados já tinham retirado. [...] Todos queriam contar o que acontecera [...] os soldados tinham vindo, não se sabia se os nossos se o inimigo, era tudo muito parecido, nem Mande conseguia distinguir [...] como não havia cabritos, assaltaram as capoeiras, levaram galinhas e patos, todo o milho existente no celeiro e que era muito (PEPETELA, 1996a, p. 97).

Aí, é retratado um período problemático da História de Angola, os anos a partir de 1975, quando se acirra o que antes referi: a disputa interna pela tomada do poder. A desorientação e o não conhecimento de si implica o desconhecimento do Outro. Isso se mostra na incompetência explicativa do narrador. O que aconteceu está, no mínimo, distante da população, distante do narrador, distante daquilo que é explicável num mundo mítico. O autóctone colonizado está, em sua História, desorientado, e em seu mundo, sem ocupar o espaço de outrora; as explicações que sempre existiram em récitas e que justificavam desde o nascimento de uma criança ou a explicação tanto de fenômenos naturais como da morfologia dos animais ou a dança que homenageava a colheita do arroz ou, ainda, a explicação de como a morte veio viver entre os homens, configuram-se estéreis<sup>9</sup>. A ordenação do mundo já não é explicada pela palavra litúrgica, pela oralidade, o que a torna débil e vazia. A concretude deixada pelo colonialismo está presente e, aí, vem à tona, na narrativa, a formulação do ser e do parecer.

A situação, desde 1961, vinha caótica, os próprios combatentes anticolonialistas não tinham opiniões convergentes, e os três grandes movimentos nacionais eram a UNITA<sup>10</sup>,

---

<sup>9</sup> Os homens sempre criaram mitos para explicar o mundo e a si próprios, os rituais e as récitas vão sustentar suas afirmações e a palavra toma uma importância singular na liturgia mítica, uma vez que dá vida aos arquétipos exemplares. Essa característica, a da palavra que se eleva soberana e significativa entre os homens, importantíssima dentro das culturas arcaicas, é totalmente avassalada pela colonização, pela verborragia instancável semeada pela aridez significadora, negando o poder transformacional da palavra do qual vai falar Cassirer, 1972. Ver apêndice B.

<sup>10</sup> União Nacional da Independência Total de Angola.

a FNLA<sup>11</sup> e o MPLA<sup>12</sup>, este último elevado ao poder. A UNITA representada pelos seus dirigentes pregava o retorno imediato dos Ovimbundos, etnia que tinha uma parte considerável fora das fronteiras de Angola, a idéia era que viessem integrar suas fileiras de combate para que se fortalecesse o movimento e superasse de forma significativa os outros dois movimentos de libertação e se poderia, então, seguir com o domínio exercido sobre algumas cidades do centro do território nacional de Angola. Por sua vez, a FNLA tecia uma fina organização nas terras ao Norte, buscando apoio total para que levasse os Bacongos<sup>13</sup> ao poder, embora convicta de que o país não estivesse pronto para uma independência total. O que a FNLA pregava mesmo era um arranjo político que favorecesse os governos locais e, conseqüentemente, seu grupo (MENEZES, 2000).

A mais radical das posições vinha do MPLA, que pregava uma República Popular e socialista na África, o que caía aos ouvidos da maior parte da imprensa ocidental como chumbo. A diferença de objetivos vinha justamente da diversidade intelectual. O MPLA tinha em sua composição, em seus quadros de constituição política, pessoas das mais diversas regiões e classes sociais do país e uma parte significativa formada por intelectuais, pessoas que tiveram a oportunidade de ver seu país desde o estrangeiro e que vinham, no caso de Pepetela, da Escola de Sociologia Argelina. Esse fervor de idéias e possibilidades, embora estivesse no espaço negro para romper com o que até então impusera a fragmentação e a violência, tinha a desvantagem de ser catalisador de um tribalismo que se acentuaria depois da independência conjugado à negação dos discursos que em algum ponto da História, por breves instantes, uniram culturas tão díspares.

## **2.2 Eu e o Outro - Eu - Meu**

Se se fosse investigar com afinco todos as causas de conflitos, sejam eles étnicos, religiosos ou econômicos, constataríamos que, em sua maior parte, está na terra o eixo central do problema. É Said (1999, p. 37) quem ensina que “[...] tudo na História humana tem suas raízes na terra, o que significa que se deve pensar sobre a habitação, mas significa também que as pessoas pensaram em ter mais territórios, e portanto precisaram fazer algo em relação

---

<sup>11</sup> Frente Nacional de Libertação de Angola.

<sup>12</sup> Movimento Popular de Libertação de Angola.

<sup>13</sup> Bacongos: um dos povos que compunha a grande Nação Bantu e que habita o norte de Angola. A FNLA era basicamente formada por Bacongos.

aos habitantes nativos”]; isto equivale a dizer que a questão da dependência cultural aparece como elemento catalisador do domínio econômico, e que todo e qualquer processo relativo ao aumento de riquezas e capital necessita de chão firme para desenvolver-se e tornar sua aplicabilidade possível.

Além da tentativa de estabilizar o capitalismo, a sistematização da máquina colonizadora pelas potências industriais buscava uma solução para o prestígio nacional e para o crescimento demográfico europeu. As potências tinham, na conquista de territórios e na disputa de matéria-prima, a válvula de escape para aquilo que espantosamente surgia no continente, o excesso. As cidades proliferavam por toda a Europa e, do barro, erguiam-se as casas para as proles que, a esta altura, representavam o excesso do excesso criador.

E aqui, trago ao texto um excerto de *Cultura e imperialismo*, de Said (1999, p. 40) que ao se referir ao imperialismo e ao colonialismo, da seguinte maneira os define:

Nem o imperialismo, nem o colonialismo é um simples ato de acumulação e aquisição. Ambos são sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação: o vocabulário da cultura imperial oitocentista clássica está repleto de palavras e conceitos como ‘raças servis’ ou ‘inferiores’, ‘povos subordinados’, ‘dependência’, ‘expansão’ e ‘autoridade’. E as idéias sobre a cultura eram explicitadas, reforçadas, criticadas ou rejeitadas a partir das experiências imperiais.

A cultura e a política imperialistas passam, a partir do momento da ocupação, a ser o parâmetro da base e da cultura do colonizado. E, com o eterno sentimento de levar luzes às trevas, fazendo um favor às “raças inferiores”, as potências mundiais se achavam no direito de reservar um lugar ao sol, por serem mais ricas, por serem mais industrializadas ou simplesmente por serem “eticamente superiores”, apoiadas em seu cientificismo em voga à época. Jules Harmand, conforme ressalta Said (1999, p. 48), um árduo defensor do colonialismo francês, afirmou que era

[...] necessário, pois, aceitar como princípio e ponto de partida o fato de que existe uma hierarquia de raças e civilizações, e que nós pertencemos à raça e à civilização superior, reconhecendo ainda que a superioridade confere direitos, mas, em contrapartida, impõe obrigações estritas. A legitimação básica da conquista de povos nativos é a convicção de nossa superioridade, não simplesmente nossa superioridade mecânica, econômica e militar, mas nossa superioridade moral. Nossa dignidade se baseia nessa qualidade e ela funda nosso direito de dirigir o resto da humanidade. O poder material é apenas um meio para este fim.

A prática colonial aparece aí como uma das “obrigações estritas”, e um conceito forte como “superioridade moral” é reincidente nos discursos pró-coloniais. Quarenta e nove anos depois do depoimento de Harmand, foi um brasileiro que provocou uma das mais retumbantes reações do século XX em favor do colonialismo português.

Um professor de História da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Tomás Oscar Marcondes de Souza, escreve um artigo intitulado “O Brasil foi Colônia de Portugal”, publicado em 1958, na *Revista de História*, n.33, de São Paulo, sob o título *A monomania invade o campo sereno da História*. E é este artigo que serve de ponto de partida para que Torquato de Souza Soares, professor da Universidade de Coimbra, escreva um ardoroso e apaixonado ensaio em favor da prática colonial, denominado *O colonialismo Português* (1959).

Nele, Soares faz um tratado sobre a prática colonial, especificamente no Brasil, mas antes disso passa pela Índia e África, rebatendo todas as leviandades de caráter “lusofóbico” que o professor Tomás ousou levantar contra Portugal. Dentre as idéias defendidas por Soares, pode-se destacar que, da permanência de Portugal na Índia por mais de quatro séculos, “resultou uma população de sentimentos arraigadamente cristãos, que não pode, naturalmente, deixar de se sentir vinculada a Portugal pela língua, pela cultura e, até, pelos seus mais íntimos sentimentos” (SOARES, 1959, p. 7). E depois, segue dizendo que “os próprios goeses de condição inferior, que são de origem puramente asiática, sentem cada vez mais que o sistema de vida português os redime do estigma de inferioridade aviltante que a organização social indiana lhes impôs” (SOARES, 1959, p. 7).

E é por essa razão, por se considerarem superiores, que as nações imperialistas justificavam a manutenção do aparelho militar de segurança nas regiões invadidas, pois esta força ostensiva representava o poderio incontestável da metrópole. Este verdadeiro maquinário administrativo que se implantou em Angola, bem como em todo o resto da África colonizada, depois da Conferência de Berlim<sup>14</sup>, que dividiu o mundo entre os gigantes industrializados, colocou a mão-de-obra nativa das colônias a serviço das metrópoles, dando às colônias um mínimo de infra-estrutura para o escoamento da matéria-prima proveniente da espoliação. Logo, a força exercida sobre a terra colonizada vai exercer um papel devastador incidente nas referências da população, quando esta vê-se impotente diante da máquina que a devora, que impõe conceitos e que a silencia em seu tempo.

---

<sup>14</sup> A Conferência de Berlim reuniu as grandes potências exploradoras – Inglaterra, Alemanha, França, Espanha, Portugal entre outras de menor relevância – para que, em nome de Deus, se discutisse a neo-espoliação da África. Foi nessa conferência que se retalhou e se redividiu a África negra para uma melhor sistematização da exploração dos recursos naturais, bem como a criação de um mercado consumidor efetivo. Isso tudo devido a alguns fatores históricos como a expansão dos resultados da industrialização européia e da descoberta de grandes reservas de diamantes no Transvaal em 1867, por exemplo. Os capitalistas jogam-se como urubus sobre as riquezas da África, como podemos perceber na ata geral que foi redigida em Berlim no dia 26 de fevereiro de 1885 entre os países envolvidos na nova empreitada colonial (Ver anexo M).

Essa prática impediu as colônias de qualquer acúmulo de riqueza interna e trouxe um esvaziamento total de reservas, conjugado à destruição do espaço físico dos países sob o jugo europeu, além de conseqüências desastrosas para o futuro das populações.

Menos de um século depois da Conferência de Berlim, em 1975, Angola conquista a independência, quando já se contavam nos calendários inúteis, pendurados geralmente nas cozinhas portuguesas, catorze anos de uma guerra anticolonial que teve início no primeiro ano da década de sessenta.

A atual ex-colônia portuguesa, que tinha sido quase totalmente destruída, abrigava, nessa época, além de mercenários americanos, guerrilheiros cubanos e soviéticos, civis portugueses recrutados pelo Exército Nacional que foram incumbidos de lutar em defesa do país.

A independência veio, mas Angola mergulhou noutra guerra, a Segunda Guerra de Libertação Nacional, uma luta interna e extremamente sangrenta, na qual o sentimento nacionalista emerge, e o africano reforça ainda mais a vontade de legitimar o reconhecimento da própria identidade, da própria terra, da própria cultura.

O processo de desconhecimento que pautava a existência portuguesa na África foi projetado sobre os africanos. A sistematização bélica iniciada em 1961 agora marcha em direção às tribos do interior do território africano. A Conferência de Berlim, em 1885, tinha deixado isso bem claro quando aprovou em seu conselho a exploração das colônias rumo aos centros, aos seus espaços geográficos mais íntimos; fez-se fundamental para a continuação da prática colonial a exploração além do litoral.

Esse horror institucionalizado só vai acabar com o 25 de Abril e com a queda de Marcelo Caetano em Portugal, numa revolução há muito sonhada, mas recebida pronta pelo povo português<sup>15</sup>. E aqui concordo com Tutikian (1999, p. 27), quando se refere ao fato dizendo que

Se houve ou não o que se pode chamar, no sentido literal, de revolução, como sublevação, utilização da força, se Marcelo Caetano foi derrubado no 25 de Abril ou se o salazarismo caiu por haver se esgotado em si mesmo, certo é que a descontinuidade e a mudança da tradição cultural e, ainda, a recomposição das camadas sociais, e assim é em qualquer processo histórico, são forças geradoras de contrastes sócio-políticos que encerram sentimentos igualmente contraditórios, sobretudo a insegurança representada pela crise de parâmetros.

O paradigma salazarista é quebrado, não importando, neste estudo, o motivo que o levou a essa ruptura. O homem português emerge de águas paradas há quarenta e oito anos

---

<sup>15</sup> “Recebida pronta”. Expressão usada por LOURENÇO, Eduardo. Literatura e revolução. In: *Colóquio Letras*, Lisboa, 78, 1984.

para uma realidade outra, que traz junto com um novo tempo a figura de Salazar impregnada na memória coletiva, fazendo com que haja a tentativa de busca de uma identidade portuguesa, até então não manifestada, desvinculada do ícone de colonizador, e que só vem à tona devido às “forças geradoras de contrastes”, às quais se referiu Tutikian, fazendo com que apareça um outro indivíduo português e um outro indivíduo angolano, resultantes de quinhentos anos de exploração colonial, de meio século de ditadura fascista e da guerra colonial na África.

Com o surgimento desse novo colonizador emerge resistente o africano que, silenciado durante cinco séculos, vislumbra agora um horizonte diverso. Importante perceber que a existência do negro é agora confusa. Durante séculos a Metrópole lhe impôs um Deus alheio e ele, o negro africano, silenciou politicamente. Silenciou, não calou<sup>16</sup>. Agora, a situação permite o fim da mudez. Quando a ditadura salazarista e a imagem da Europa começam a erosionar, o africano eleva sua voz, rompendo o silêncio, claro, mas já colmatado do colonizador, de Portugal, de suas relações seculares. Essas relações de percepções impostas, principalmente as culturais, tornam-se cada vez mais assimétricas. Mas as políticas, no que se refere às imposições conceituais, como já afirmei, encontram-se em suas respectivas práticas. A colônia funcionalizará o exercício antes português.

É a prática de um Portugal que na maior parte da história das relações internacionais esteve à margem da Europa, um Portugal periférico, uma nação nem de primeiro nem de terceiro mundos, a potência de segunda ordem a que se refere Abdala Junior (1989) que foi precursor das navegações, e que agora se marginaliza. Representante de um não-tempo, Portugal evidencia, a essa altura da História, ademais de problemas que estão incrustados em qualquer Estado de Direito que se pretenda moderno: o excesso. O excesso externo do espaço físico que transborda nas ruas – o homem. O excesso que transborda na prática governamental – a burocracia. O excesso interno do espaço psicológico que transborda no vazio – a solidão deslocante. Tudo isso que invariavelmente em algum lugar no espaço ou no tempo será elemento balizador, recorrente e irresolúvel.

Segundo Riesman em sua *Multidão solitária* (1995, p. 244), com

[...] os novos desenvolvimentos, o estilo do moralizador no poder não é mais conveniente. A política atual recusa-se a ajustar-se em seu compartimento do século XIX. Apoiada pelos meios de massa, ela invade a privacidade do cidadão com seu ruído e suas exigências. Esta invasão destrói as transições mais antigas e mais fáceis dos interesses individuais para os locais, dos locais para os nacionais e dos nacionais para os internacionais e mergulha o indivíduo diretamente nas complexidades da

---

<sup>16</sup> Neste trabalho o silêncio aparecerá como elemento fundamental de reação à verborragia estéril da imposição signífica dominante e de estruturas opressoras colonialistas, enquanto o calar-se é o estado daquele que não reage.

política mundial, sem que tenha uma noção clara de onde se localizam seus interesses.

Isso tudo nos leva a perceber que o colonialismo moralizador português do século XIX e que a resistência de Portugal em manter-se império, mesmo sendo nunca habitado de si próprio, não passaram de manifestações infecundas de uma dominação insustentável. Foi essa trajetória que mergulhou o indivíduo lusitano na complexidade de uma guerra falaciosa, projetando naqueles hierarquicamente inferiores, na colônia, a frustração lusitana que pesava sobre suas pálpebras. Foi essa trajetória que impediu Portugal de ouvir o inconsciente a murmurar ininterruptamente como fala Bachelard (1996) e que só fez intraprojetar em cada homem-português-lutador-de-guerra a solidão permanentemente instaurada na colônia há quinhentos anos, usando-a como um elemento sócio-alienador – escravo de um mito (artificial) produzido por decreto.

Portugal, ao contrário das outras potências colonizadoras, teve um decurso singular no que se refere ao processo de colonização e apropriação do espaço africano. Embora sendo a terceira potência em extensão territorial e populacional, no início do século XX, nas terras ocupadas, era a que possuía o sistema mais primitivo, ineficaz e parasitário dentre as demais potências. “Na verdade, Portugal guardava apenas pálida sombra da época magistral de suas descobertas marítimas e experiências coloniais originais” (MENEZES, 2000, p. 124). O oposto do colonialismo português era representado pela política colonial inglesa, que instaurou o sistema de administração indireta, o que possibilitava o controle dos territórios ocupados, através das autoridades autóctones, e fazia com que se tornasse mais estável a situação política vigente.

Por sua vez, Portugal, com um estilo direto de administração das colônias, enfatizou sua prática num processo de escoamento populacional, mantendo o abastecimento alimentício da população na metrópole e ilibando o Estado do problema da falta de trabalho, do problema da falta de espaço físico infra-estruturado, etc. Este tipo de administração deu origem a uma série de conflitos e situações administrativas insustentáveis. Isto porque a prática direta de administração exigia, por exemplo, a expropriação das terras dos camponeses e uma total imbecilização das autoridades locais, numa espécie de planejamento transfiguracional do espaço africano em dimensão física e psicológica.

Além da condição subcultural e sub-humana, a “confortável” posição que ocupavam os europeus na África afastava os nativos de qualquer exercício administrativo, não participando nem mesmo da mais subalterna das funções. Essa situação degradante, especificamente para o africano, fez com que surgisse um processo de auto-exílio local, o que

quer dizer que os europeus que viviam na África se agremiavam em pequenos povoados, cercados por organizações autóctones, e o choque de identidade se agravava.

Isso tudo para dizer que as colônias “portuguesas constituíram-se em fontes de atração de capital, graças aos lucros fáceis e rápidos que possibilitavam, [todavia] Portugal sequer considerara a possibilidade de flexibilizar as relações comerciais de suas colônias africanas com outros países” (MENEZES, 2000, p.125).

A falta da referida flexibilidade ajuda Portugal a embrenhar-se em mata cerrada. Ou melhor, a tentativa de exploração com a mão-de-obra portuguesa aleija o processo explorativo, não há mão-de-obra especializada no país nem mesmo para o mais simples dos processos industriais, pois “[...] ao contrário de outras potências europeias, não foram criados ramos industriais básicos em Portugal, enquanto na agricultura, conservavam-se traços feudais ainda no início deste século” (MENEZES, 2000, p.125).

Logo, o português pobre, ignorante e despreparado, que, da noite para o dia, virara explorador oficial do Império de Salazar, sabe tanto ou menos do que o nativo africano. Daí surge um dos processos mais terríveis de fomentação racial do século XX. O português vai à África já sabendo que o negro africano oferece risco à sua estabilidade de explorador oficial, e o negro africano recebe o português-explorador, como habitante do único espaço que lhe concederia um mínimo de dignidade em seu país: o da produção, o do trabalho. Não há, portanto, para o português, uma casa que lhe permita sonhar como sujeito significativo de seu império. E não há, para o africano, a condição de ficar indiferente por muito tempo, conforme Bachelard (1998). Assim, há um duelo de vozes – uma esterilizada pelo silêncio imposto e uma segunda deslembada pelo Estado silenciante.

### 3 BRASIL DO MEU ANSEIO<sup>17</sup>

A luta travada pelo MPLA e pela UNITA acentuou-se às vésperas da retirada do patético exército português, que, depois de quase quinze anos de luta, contava com um empilhamento de frustrações e baixas incomensuráveis, além de um alto comprometimento do orçamento de Portugal, de acordo com Oliver (1994)<sup>18</sup>. O motivo foi a invasão dos sul-africanos que, com a cobertura dos EUA, tentavam impedir a posse de Agostinho Neto como primeiro presidente de Angola. Imediatamente, a ex-União Soviética enviou 45 aviões carregados de armamento que serviriam para abastecer os 30 mil soldados cubanos responsáveis pela garantia de posse do MPLA. A essa altura da História, desciam secretamente em Luanda, por ordem do presidente Geisel, dois diplomatas brasileiros – Ítalo Zappa e Ovídio de Mello – que tinham a missão de investigar as probabilidades de governo. O que viria a ser isso? Simplesmente informantes do governo brasileiro que averiguariam o respaldo do MPLA entre o povo e quais eram as reais possibilidades de governar um país em guerra. Importante deixar claro que a rejeição do MPLA era inferior a 5%<sup>19</sup>. Dentro de uma nação que se estava erguendo sobre uma variabilidade étnica gigantesca, esse percentual era quase insignificante, e a aceitação do projeto socialista proposto, quase uma unanimidade. Os informantes brasileiros confirmaram o apoio político dado pela população aos Marxistas-leninistas e, no dia 12 de novembro, um dia depois da independência de Angola, o Governo brasileiro reconhece, publicamente, a independência do novo Estado africano – eleito democraticamente, é bom que se diga – à revelia das outras potências mundiais como EUA, Itália, França e Alemanha (MARTINS, 1998).

As relações Brasil/África construíram boa parte da História mundial, bem porque o comércio de escravos, que trouxe milhares de negros para o Brasil, foi desastroso para o desenvolvimento da África, de Angola especificamente. Se assim não fosse, a presença portuguesa, provavelmente, teria sido abreviada. Isso levou à manutenção do território em constante situação de imobilidade política e militar, subordinando Angola ao Brasil, numa relação fornecedor/fornecido, porque

---

<sup>17</sup> Subcapítulo com título homônimo ao verso de Geraldo Bessa Victor, no poema *Eis-me navegador*, da obra *Debaixo do céu* de 1947.

<sup>18</sup> Diz o autor que o custo da manutenção da guerra foi arrebataradora para Portugal, quando o país teve de levar a Angola um total de 200 mil homens e comprometer mais de 40 por cento de seu orçamento.

<sup>19</sup> CONTE, Daniel. *Viva voz: Pepetela*. **Revista Porto e Vírgula**, nº40, 2001/Secretaria Municipal de Cultura, Porto Alegre/RS

África tornou-se a única fonte capaz de oferecer ao Brasil a gente que necessitava para ocupar seu vasto território, assegurar sua unidade e transformar-se numa grande nação. E o africano apesar de oprimido, humilhado e reduzido em sua humanidade pela escravidão, cumpriu esse papel e deixou sua marca profunda em todos os setores da vida brasileira (SILVA, 2003, p. 23).

A rede imaginária que se forma a partir dessas relações históricas (e percebam que é um mosaico imagético riquíssimo se pensarmos na tríade Portugal-Brasil-Angola) está muito bem representada na literatura que vem com a independência. A imagem que os africanos, mais ainda os angolanos, fazem dos brasileiros é a da colônia que deu certo. Ignorando a covardia de Dom João VI, varrendo oceano e distribuindo cargos emergenciais sob a ameaça de Napoleão, os africanos não pensam sobre as causas que levaram o Brasil a ganhar a independência décadas antes da sua; o que se fixa é a plasticidade da bem-aventurança, porque como ensina Gilbert Durand, “é pela imagem que a alma humana representa com maior exatidão ainda as virtudes” (DURAND, 1999, p. 19).

O que lhes vem à mente é a nossa virtuosidade. O que lhes vem à mente é o Brasil que tem lugar para todos, o Brasil que tem muito deles nos costumes, na religião, que serve sempre de Norte. A imagem é a do Brasil que tem uma base civilizacional muito próxima: negra! Isto faz com que, em momentos de crise, sirvamos sempre de refúgio para determinadas regiões da África:

Tanganica e Quênia estão muito associadas e é desoladora a perspectiva de progresso social, com os 9 milhões da primeira vivendo numa economia de subsistência, com um índice *per capita* de 8 libras por ano e com o padrão de vida da segunda ainda mais baixo e sem probabilidade de aumentar rapidamente [...] os comerciantes do Quênia, entre eles brancos, negros e mestiços, iniciaram seus preparativos para fugirem para o Brasil (RODRIGUES, 1964, p. 286).

Aí tem-se a representação de uma classe dominante, aqueles que detêm um relativo poder aquisitivo, partindo para o Brasil. Mas é interessante essa representação! Em *Lueji, o nascimento dum império* (1990, p. 216), um dos personagens criados por Pepetela afirma, depois de um silêncio pontual, que vai para o Brasil na busca do verdadeiramente nacional, vai para o Brasil para buscar o que Angola precisa – uma referência de nação, uma identidade. Já n’*A geração da utopia*, o ponto de contato se dá pela literatura, pelo reconhecer-se na linguagem daquele que sofreu um semelhante processo de colonização, ou seja, o Outro distante geograficamente, em verdade, é um alheio próximo que se acerca pela via cultural mais importante: a língua. Numa crítica aos portugueses colonizadores, um personagem, em tom conceitual, fala aos amigos:

Qual Camões, qual Pessoa, Drummond é que era, tudo estava nele, até a situação de Angola se podia inferir na sua poesia. Por isso vos digo, os portugueses passam a vida a querer-nos impingir a sua poesia, temos de a estudar na escola e escondem-nos os brasileiros, nossos irmãos, poetas e prosadores sublimes, relatando os nossos problemas e numa linguagem bem mais próxima da que falamos nas cidades. Quem não leu Drummond é um analfabeto (PEPETELA, 2000, p. 31).<sup>20</sup>

É bastante significativa nesta passagem a referência a Drummond como o norte de leitura da poesia do sujeito angolano e da negação de Camões e Pessoa. A relevância da crítica feita pelo poeta à ditadura brasileira cabe no poema. A paixão pela liberdade cabe no poema. Como no poema cabe a objetualização do homem. E é esse poema que identificará ainda mais o angolano e o brasileiro. O Brasil, um país que absorve a mão-de-obra escrava de seus irmãos, e não foram poucos os que foram violentamente trazidos e violentados em seu direito natural, serve como uma cuna de encontros, de fluência de dores trazidas nas palavras dos mujimbo também traficados da África, isso porque ao serem

[...] vendidos no Brasil este e aquele escravo podiam topar outros do mesmo reino, da vizinhança de sua aldeia, do seu mesmo vilarejo e, alguma vez, de sua mesma linhagem, e passavam-lhes a notícia do outro lado do mar. Por sua vez, parte da tripulação dos navios negreiros era formada por ex-escravos, que podiam levar notícias do Brasil; o barco funcionando, portanto, como jornal e correio (SILVA, 2003, p. 76).

O fragmento de Alberto da Costa e Silva denota que a escravidão brasileira trazia certas particularidades, embora crudelíssima, revoltante e violadora de referências como qualquer outra escravidão; existia pela concentração desproporcional nos núcleos urbanos – que se desenhavam pretensas metrópoles – uma possibilidade de diálogo. Uma possibilidade de mesmo por um momento voltar-se para o continente de origem quando da interação lingüística, quando do breve remonte de uma rede imaginária esfacelada pela História. Era bem menos violento ver um escravo às chibatadas, esvaindo-se em sangue do que servindo chá às cinco em ponto em alguma mansão londrina, vestido com um meio-fraque, abandonado pelo seu dono, que lhe cabia numa elegância falsa e apertada. Uma espécie de sofrimento elucidado pela palavra que ia e vinha nas proas dos navios, que navegava oceano com a mesma ânsia na ida e na volta. A habitação transformacional que a palavra oferece quando tratada com propriedade.

Embora não seja a tônica deste trabalho, é importante registrar que as relações Brasil/África, ou mais especificamente Brasil/Angola, na política ou na literatura ou na tessitura de suas Histórias são relações de percepções e entreamentos culturais, mais do

---

<sup>20</sup> Para uma leitura mais completa dessa questão, faz-se bem ler o artigo *Carlos Drummond de Andrade: o poeta de Itabira evocado em África*, de autoria da professora Carmem Lúcia Tindó Secco, incluído na obra *Brasil África: como se o mar fosse mentira*, editada pela editora da Unesp em 2006.

qualquer outra impressão, fazendo com que haja um constante diálogo de representações do imaginário cultural que se edifica permeado de influências. Tanto assim é que o professor Alberto da Costa e Silva, n' *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*, diz que

[...] alguns dos ex-escravos que voltaram à África, instalaram-se em áreas distantes e muito diversa culturalmente de suas regiões de nascimento. Mesmo aqueles que regressavam às terras de origem, ali encontravam uma cerrada estrutura de solidariedade tribal e de hábitos a que não mais se sentiam vinculados. Tinham-se, no exílio, abasileirado. Procuravam, por isso, unir-se e formar núcleos sociais próprios (SILVA, 2003, p. 34).

O que fica é o diálogo, a confluência de vozes, é a África que cada um de nós traz em si ou escuta ou dança ou come ou dança ou escuta ou traz em si. O que fica é a poética da mescla das referências. A imagem do Brasil desponta como o instrumento que gera uma força de continuidade. Isso é uma espécie de espaço coerente e produtor de significado dentro da História, pois a imagem “é a representação de uma realidade cultural estrangeira através da qual o indivíduo ou o grupo que a elaboraram (ou que a partilham ou que a propagam) revelam e traduzem o espaço ideológico no qual se situam” (PAGEAUX e MACHADO, 1981, p. 43). Então, o Eu, o Outro e um Outro-eu-meu que se vai formar a partir das relações estabelecidas e que se vai fixar como o ponto de colmatação estão relacionados de forma tão ampla e tão intrínseca que passam a existir quase que completamente devido à existência dessa acentuada relação de alteridade.

Isso fica evidente dentro das construções dos Estados Modernos – e assim caracterizo por conta e risco aquelas Nações que se configuraram Estados Nacionais a partir do fato de terem sido colonizadas – em que as identidades surgem já problemáticas desde o ponto de vista das confluências de discursos culturais que irão construí-las. Peter Burke (2003) discute essa hibridização das relações sociais e das formações dessas organizações antropológicas a partir do momento do primeiro contato, sistematizando essa existência para que a leitura das inter-relações não seja feita de forma aleatória; ensina Burke que não se pode abordar o hibridismo “indiscriminadamente”. Sendo essa mescla cultural perceptível, logicamente vamos pensar que isso é possível devido a uma série de necessidades e impressões que vão e vêm dentro de determinada rede imaginária. Ou dentro de um outro novo imaginário que se forma. Trouxe Burke à discussão porque queria chegar às imagens híbridas às quais se refere. Diz ele que, na perspectiva da interpretação do mundo isso se evidencia, o hibridismo dos estereótipos “está claro na questão das convergências e/ou afinidades entre imagens, ou seja, aquelas que exercem uma função semelhante, embora

tenham imagens diferentes” (BURKE, 2003, p. 26). Isso significa que o embate cultural dá início a um processo de ressignificação conceitual e faz emergir demandas outras que não existiriam se não fosse a relação de poder estabelecida. Pense-se no sincretismo religioso no Brasil com a escravidão. Imagens diferentes, funções semelhantes, ou em todas as relações político-culturais que a História registra entre Brasil e África.

Assim, a questão do sincretismo acentuado se faz plenamente compreensível, no Brasil, porque o escravo africano deslocado e desespecializado vai constituir um outro estado de representações, já que uma “nação é uma comunidade simbólica e é isso que explica seu poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade” (HALL, 1999, p. 49). É importante esclarecer que as administrações brasileiras, historicamente, posicionaram-se ao lado dos governos africanos, embora o governo JK, por exemplo, lançasse um olhar indiferente para o continente negro, preservando incontestemente o alinhamento político e as relações entre Brasil e Portugal; ademais, o momento histórico não exigia nenhum tipo de efetiva prática nas relações internacionais com as colônias portuguesas na África, segundo Martins (1999). Tanto que nas políticas de relações exteriores, quando se fez necessário defender interesses comuns, como em questões de reconhecimento das práticas políticas internas, o Brasil, aproximado da África por sua base civilizacional ou pelo passado comum, ergueu-se em favor da África negra.

Dessas relações dois episódios foram importantes: o primeiro foi o fundamental apoio dado pelo Brasil às Nações africanas em desenvolvimento, quando elas exigiam a entrada de seus produtos *tropicais* no mercado comum da Europa, o que, por obviedade, os seis grandes países europeus não aceitavam e pela interferência brasileira cederam a liberação de quotas de exportação para os africanos.

O outro e mais emocionante fato foi quando, em 31 de janeiro de 1961, em discurso proferido ao povo brasileiro, através da Voz do Brasil<sup>21</sup>, Jânio Quadros, discursa:

Atravessamos horas das mais conturbadas que a humanidade já conheceu. O colonialismo agoniza, envergonhado de si mesmo, incapaz de salvar os dramas e as contradições que engendrou”, [...] “Abrimos nossos braços a todos os países do continente. Somos uma comunhão sem prevenções político-filosóficas. Os nossos portos agasalharão todos os que conosco queiram comerciar. Somos uma comunhão sem rancores ou temores. Temos plena consciência da nossa pujança para que no arreceamos de tratar com quem quer que seja (QUADROS *apud* RODRIGUES, 1964, p. 374).

---

<sup>21</sup> Voz do Brasil: programa radiofônico levado ao ar de segundas a sextas-feiras, às 19h, em todas as emissoras do país.

Como aí está, generalizando a afirmação, e guardadas as devidas particularidades, a História do colonialismo europeu é a História da construção do indivíduo brasileiro e do indivíduo africano, assim como a História da formação das nações mestiças é a História da Europa. E então, dentro de uma conjuntura social tencionada historicamente, o Brasil desponta como um elemento catalisador, uma cultura que por se haver construído a partir de uma base luso-africana, tem a função de harmonizar relações entre colonizador/colonizado. Para a diplomacia, tanto a brasileira como a portuguesa, o Brasil

[...] tinha a missão de ser o mediador entre a Europa e os países tropicais. Assim, o Brasil tinha um papel a cumprir no Atlântico: o de ajudar a reforçar a língua e a cultura portuguesas na África. Daí a idéia de criação de uma comunidade atlântica compreendendo o Brasil, o Portugal metropolitano e as nações africanas (SARAIVA, 1996, p. 52).

O que se percebe no fragmento é a existência de uma referência cultural, o único país que contém em sua construção a essência das possibilidades de diálogo entre os países que se tentam reconhecer, nesse período da História, não mais como colonizador/colonizado, opressor/oprimido, ou qualquer outra oposição que o valha, mas que vislumbram possibilidades de um arranjo dialógico, é o Brasil, o mesmo país que permeia constantemente a ficção africana, habita também sua História numa ação constituidora de sentido e rompedora do silenciamento beligerante.

Isso significa que circunspecto às relações de poder ainda existentes, pois não se pode apagar as feições de Clio tão facilmente, tem-se emergindo uma outra relação: a do reconhecimento das influências, o que servirá para a elaboração de um outro discurso. O que servirá para a edificação de uma outra identidade em que o Eu-africano se erguerá da formação discursivo-identitária lusitana e mostrará o que de europeu nele há. E claro! A vazão das influências da África para a Europa se dá na mesma cadência.

### **3.1 O Contexto da Produção Literária e a Necessidade da Busca do Nacional**

Na Angola dos anos 50, o café, um produto nacional, contribui para um aumento considerável de estabelecimentos comerciais, dando aos nativos a possibilidade da instrução formal. Essa fertilidade comercial permite que os angolanos marchem para a Europa, no intuito de olharem seu país (TUTIKIAN, 2006).

Surge, então, a Casa dos Estudantes de Angola, que logo transforma-se na Casa dos Estudantes do Império. A mudança do nome é idéia de Salazar, que tinha o propósito de formar gestores de sua política na metrópole e, logo depois, enviá-los de volta à colônia, numa espécie de arrependimento tardio da não instauração de uma administração indireta como fizeram os ingleses e franceses em suas possessões no continente negro.

Entretanto, a unidade africana ia-se construindo, com momentos decisivos precisamente no final da década de 50 e início da de 60: desde o Conselho de Solidariedade Afro-Asiático, criado no Cairo, em 1957, à II Conferência Pan-Africana, em Tunes, em 1960, até, finalmente, à criação do Movimento dos Países Não-Alinhados, em 1961, em Belgrado, e da Organização de Unidade Africana (OUA), em 1963, em Addis Abeba. A Casa dos Estudantes do Império não deixou de albergar uma tendência claramente subsidiária dessa longa experiência de lutas de libertação continental e nacional, embora não se esgotasse nessa via o pensamento sobre o destino dos povos africanos [...] É inegável que o surgir dos movimentos de libertação nacional de Angola [...] em meados dos anos 50, contribuiu decisivamente para o reforço da actividade anticolonial da CEI (LARANJEIRA, 2001, p. 126).

É aí, no espaço de convergência de anseios e de concretizações de desejos, que os africanos entram em contato com outras culturas e descobrem que os horizontes não terminam em Angola, e acordam, definitivamente, para a necessidade de dar a Angola um horizonte livre. Essa idéia retorna ao país de origem e, lá, os intelectuais formam um grande movimento, desvendando o sentimento de angolanidade: “Vamos descobrir Angola”, que tem por objetivo o repensar a condição e a produção angolanas. Esse grupo funda “[...] em 1951, a revista Mensagem – a voz dos naturais de Angola – e incentiva o reaparecimento do jornal Cultura, em 1957, que terminaram consagrando nomes importantes da literatura angolana como Agostinho Neto, Arnaldo Santos e Costa Andrade” (TUTIKIAN, 1997, p. 5).

Os anos cinqüenta se configuraram como sendo de extrema importância e politicamente muito significativos. Se nos anos 30 “[...] o movimento de libertação padecia em sua origem pela falta de organização, a partir dos anos 50 surgem os grandes partidos políticos” (TUTIKIAN, 1997, p. 5): UPA – União Popular de Angola (1954); MPLA - Movimento Popular de Libertação de Angola (1956); FNLA – Frente Nacional de Libertação de Angola (1962) que congrega parte da União Popular de Angola – UPA; UNITA – União Nacional pela Independência Total de Angola (1966); entre outros de menor importância<sup>22</sup>.

De acordo com os estudos de Tutikian (2006, p. 95), nesse final da década de 50, início da década de 60, emergem movimentos culturais por todos os cantos de Angola.

---

<sup>22</sup> Depois da independência em 11 de novembro de 1975, o MPLA é elevado à condição de governo através das resoluções dos Acordos de Alvor, elegendo Agostinho Neto como presidente da República. É a partir desta data que os conflitos internos se acirram e há uma fusão entre a UPA e a UNITA, na tentativa de invalidar a legitimidade governista do MPLA.

Existem duas editoras, Bailundo e Imbondeiro, circulam revistas, acontecem concursos literários, organiza-se o primeiro encontro de escritores, ao qual, porém, apenas comparecem 36 deles, pois uma grande contingente está reclusa em cárceres da PIDE<sup>23</sup>, a polícia de repressão portuguesa. Evidentemente, Portugal não poderia suportar essa explosão cultural. Os integrantes do MPLA – formado basicamente por homens do povo e que agregava em suas fileiras intelectuais e escritores – começam a ser ceifados, numa tentativa de desorbitação dos princípios da revolução que se anuncia.

Em 1961, cinco anos depois de sua fundação, os militantes do MPLA decidem pela primeira luta armada, para libertação dos companheiros, mas

A reação portuguesa é muito violenta. Há uma verdadeira carnificina e Angola recorre à ONU. Portugal fecha, na metrópole, a Casa dos Estudantes do Império e a Associação dos Escritores. Fecha toda a entidade cultural democrática, em Angola, como a Sociedade Cultural de Angola, o Cine-club de Luanda, a Associação dos Naturais de Angola. Intervém na Liga das Nações Africanas. Destrói as editoras e as gráficas. Proíbe a circulação da literatura angolana e leva para lá apenas os textos de qualidade inferior, comerciais, que não interessam à Europa. Enchem-se as prisões e o Tribunal Militar de Angola passa a ter um desempenho intenso (TUTIKIAN, 1996, p.6).

A concepção de que a História angolana é a portuguesa, a cultura angolana é a portuguesa, a literatura angolana é a portuguesa é reforçada, numa tentativa de reter a avalanche que se está desencadeando. Não obstante, o tempo, a consciência e, sobretudo, o sentimento já não são os mesmos, e a guerrilha pela libertação toma conta da colônia. Os textos nacionais são veiculados em folhas mimeografadas, clandestinamente. Os escritores, do exílio ou da Colônia do Tarrafal, seguem sua produção. O sentimento é irrefreável e, evidentemente, na luta, há o intento de ressignificar a própria História, a desmitologização da cultura secularmente imposta, a retraditionalização e a reatualização dos mitos, questão maior da busca de uma referência nacional, de uma identidade. A independência viria quatorze anos depois, mas “não se pense, contudo, que a independência, acontecida em 11 de novembro de 1975 é por si só resposta ao que então se busca. A independência política e econômica (embora essa última ainda não atingida) historicamente precedem a independência cultural e, nela, Angola dá os primeiros passos, o que a obra de Pepetela evidencia” (TUTIKIAN, 1997, p. 7).

Esse evento histórico delineia o surgimento de um outro espaço e de um outro homem. Que espaço e que homem são esses? É o que pretendo definir, embora saiba que é, ainda, um espaço submerso numa luta silenciosa, um espaço em que o devaneio é balizado,

---

<sup>23</sup> PIDE: Polícia Internacional de Defesa do Estado; polícia política portuguesa do período salazarista.

onde o sonho não se transformou ainda em pensamento. Uma guerrilha interna, a Segunda Guerra pela Libertação, em que os valores tribais afloram e “trazem nesse conflito um peso maior do que a racionalidade ocidental” (TUTIKIAN, 1997, p. 7), ainda que se saiba que este Novo-Homem emergente traz consigo os traumas históricos, advindos das imposições conceituais da metrópole, e que o fantasma que o atormentou durante quinhentos anos estará mais do que antes pulverizado em suas ações. Estará mais do que antes torturando-o de forma concreta em suas ações. É por isso que, em sua literatura que retrata os primeiros anos de guerra, Pepetela mostra sempre um homem pulverizado na coletividade, no caso d’*As aventuras de Ngunga*, ou ainda, universal em sua existência mínima, como deixa desnudado em *Mayombe*. Essa é a maneira de fazer-se presente na adversidade trazida pela inapropriada-quase presença do alheio.

A racionalidade ocidental à qual se referiu Tutikian (1997), Pepetela vivenciou, pois foi um escritor participante da guerrilha, na Frente de Cabinda, base do MPLA na República do Congo, participando do Conselho de Educação daquela região, dando aulas em Dolisie e, recentemente, já na República Popular de Angola, ocupando o cargo de vice-ministro da Educação. Nascido numa região fronteira do velho reino de Benguela, onde terminava a cidade branca e começava o musseque<sup>24</sup>, Pepetela é constructo, como é a própria cultura angolana, é uma hibridização da base africana civilizacional e da influência euro-ocidental, obviamente portuguesa. É a partir de tal posição, propondo, através de sua obra, um posicionamento crítico referente à História angolana, uma angulação de visão que possibilite a verticalização de seu decurso histórico, que poderíamos afirmar que busca, Pepetela, sempre uma re-leitura, conforme Tutikian (2006).

Com uma visão não apenas do ponto de vista da colonização, da versão oficial, mas a interior, ou seja, assumindo o ponto de vista daquelas populações que viveram a História de fato, longe de um espaço discursivo nacionalista<sup>25</sup>, introduz, assim, ao aspecto historiográfico africano uma questão importante, a “da ampliação da audiência do historiador profissional, de permitir um acesso mais amplo à história de um padrão profissional do que aquele normalmente permitido pelos nobres acadêmicos profissionais e seus alunos” (SHARPE, 1992, p. 55), trazendo as possibilidades ressignificadoras.

Isto, afirma Sharpe (1992, p. 54), cumpre duas importantes tarefas:

---

<sup>24</sup> Musseque ou Muceque: originalmente, terra vermelha; mais tarde, os bairros periféricos e pobres de Luanda; favela.

<sup>25</sup> Esta distância a que me refiro abre a possibilidade de análise do texto literário ficcional como uma fonte outra de registro histórico que não a Oficial, o que nos leva às produções da chamada *École des Annales*, na qual estão inseridos estudiosos como Jacques Le Goff. Além do neo-marxismo inglês com Peter Burke e Jim Sharpe.

A primeira é servir como um corretivo à história da elite [...]. A Segunda é que, oferecendo esta abordagem alternativa, a história vista de baixo, abre a possibilidade de uma síntese mais rica da compreensão histórica, de uma fusão da história da experiência do cotidiano das pessoas com a temática dos tipos mais tradicionais da história. Inversamente, poderia ser argumentado que a temática da história vista de baixo, os problemas de sua documentação e, possivelmente, a orientação política de muitos de seus profissionais criam um tipo distinto de história.

Embora, obviamente, esteja Sharpe fazendo uma análise da história social inglesa, é possível que me aproprie desse estudo e o ressignifique dentro do contexto africano, uma vez que a relação do homem com a História se constrói em seus embates diários ao largo dos anos, ou melhor, sempre haverá uma voz homogeneizante a ser contestada e um discurso totalizador a ser re-dito por aqueles que o “sofreram”.

O mito aparece sempre como uma espécie de justificativa ideológica. No pensamento do historiador Ki-Zerbo (1972), a procura da identidade para os africanos faz-se pela reunião dos elementos dispersos na memória coletiva e, conseqüentemente, pelo silêncio primevo que põe homens e mulheres em contato com o espaço sacro, com o devaneio. Isso será uma constante nas obras de Pepetela: os elementos culturais produtores de sentido da identidade primeira africana.

Pepetela pertence à geração da utopia: a utopia da construção de um país novo, reconhecendo-se como confluência, em que o fato de ser sociólogo – tendo estudado na Argélia, onde foi um dos fundadores do Centro de Estudos Angolanos – tem importância fundamental. Pepetela diz-se um professor e cidadão amargurado com o viver de seu país, é esse viver que busca analisar literariamente, já avaliando os resultados da guerra sob a perspectiva interna, do interior da guerrilha mesmo, e da libertação sem deixar de lado a possibilidade da reconstrução (TUTIKIAN, 2006, p. 90).

É Manuel Alegre que diz que (1995, p. 19) “Pepetela não é só o maior romancista da África que se exprime literariamente em português. Ele é o escritor da língua portuguesa que mais intensamente e melhor do que nenhum outro, fixou nos seus livros o itinerário e o perfil de uma geração”. Os personagens de Pepetela são nada além do que representações tribais. Representações em todos os âmbitos do espaço e da História de Angola, personagens que transitam desde a organização do Império Lunda até o desencanto do pós-revolução. Arquétipos que produzem a guerra civil e que transgridem as tradições e que condenam e geram a desolação, é um escritor que relê processual e continuamente sua condição de sujeito social. Faz, ainda, o que Barthes refere em seu texto *O Discurso da História*, 1985: eleva sua literatura a uma possibilidade de leitura a mais, como fonte documental para os historiadores.

### 3.2 O Conjunto da Obra de Pepetela

O conjunto da obra de Pepetela traça um decurso importantíssimo dentro do histórico processo de luta anticolonialista, começando por *As aventuras de Ngunga* (1976), em que exhibe todo o processo de formação ideológica dos combatentes nacionalistas (adotando um menino como ícone de resistência) e *Mayombe* (1980), no qual mostra a sistematização dessa resistência, chegando, então, em *O cão e os caluandas* (1985), *O desejo de Kianda* (1997) e *A geração da utopia* (1992). Nesses três textos encontramos um desenho de toda a frustração da geração que realmente participou e que efetivamente fez a independência, apesar das dificuldades incomensuráveis historicamente impostas.

Poderíamos dizer que *A geração da utopia* é uma espécie de seqüência, retrato mais completo da sociedade, de aprimoramento das denúncias d’*O cão e os caluandas*, pois vai delinear a total falência dos discursos e das práticas de resistência, bem como uma flutuação identitária histórica, pela falência evidenciada e pela impossibilidade de jogar-se numa só formação discursiva.

Mas para entender a vastíssima obra de Arthur Maurício Pestana dos Santos, é imprescindível que tenhamos claro que, a partir da década de 50, paira sobre Angola um sentimento nacionalista de maior intensidade do que qualquer anterior manifestação. Sentimento que foi resultado da observação e da análise da trajetória histórica de mais de cinco séculos de colonialismo português e do como reagiam as outras nações colonizadas em função da prática colonialista que havia se esgotado, historicamente.

Foi justamente através da percepção do Outro – agora o colonizador – e de uma espécie de tomada de consciência coletiva de que os interesses econômicos estavam sempre condicionados aos colonialistas, e de que isto demonstrava uma oposição total aos interesses dos nativos, que começaram, os angolanos, a repensar sua História, a barbárie colonialista em que o “nativo, ainda desconhecedor de alguns traços culturais ocidentais, facilmente era logrado pelo colonizador comerciante. Fato este que podia se tornar cômico aos olhos ocidentais, como a de um personagem criado por Santos Lima, um branco que vendera cem quilos de macarrão a um soba para este semeá-lo” (CARVALHO FILHO, 199?, p. 2), começou a enfrentar uma acentuada resistência nacionalista.

De uma coisa não se tinha dúvida: a imagem portuguesa na África colonizada, naquele ponto da História, era a imagem da destruição. Não só a destruição do espaço físico, mas a violência e a invasão de um espaço psicológico, destruindo a reserva propiciadora do

devaneio africano, esfaceladora da identidade, caladora de anseios. A imagem, esse quadro da civilização euro-colonizadora vai se agravar a partir dos anos 60 e 70, quando Portugal, “[...] utilizando aviação, bombas, desfolhantes e napalm contra as forças do MPLA” (MENEZES, 2000, p. 181), iria prejudicar a ação de resistência por um bom tempo (estratégico-tempo) e, por consequência, intensificar o desespero entre os africanos.

A incontestável tríade portuguesa, que apoiava a carnificina lusitana, era composta pela classe política dirigente, pela Igreja Católica e pelo exército, mas foram perdendo a força-motriz à medida que a aparente estabilidade ruía com os anos e com as pressões externas, das demais potências, que se faziam constantes. Além disso, aliados fundamentais para a garantia da exploração colonial soçobravam no oceano da política internacional.

A base americana, por exemplo, estabelecida nos Açores, em 1944, que aumentou o investimento dos Estados Unidos “[...] na economia portuguesa [...] de 14 para 32 milhões de dólares” (MENEZES, 2000, p. 175) nos anos seguintes (e mais tarde a colônia portuguesa de Cabo Verde também mereceu a ostentação do poderio armamentista *yankee*), nas décadas de 60 e 70, com o crescimento dos movimentos de libertação em Angola e com a opinião pública tendendo a flexibilizar suas posições seculares, já não se fazia tão imprescindível, e os EUA apontavam, agora, em outra direção – a do colonizado.

A grande questão, agora, para Portugal, de acordo com Menezes (2000), estava diante da situação de unificar um discurso de colonizador-explorador. A própria burguesia portuguesa estava com suas estruturas abaladas, pois se apresentava dividida entre dois blocos: o primeiro, composto por empresários comerciantes, que defendiam uma maior aproximação com a Europa, no intuito de intensificar suas relações comerciais. E o segundo, formado por monopolistas, que tinham suas existências totalmente vinculadas e dependentes das colônias ultramarinas portuguesas e buscavam “[...] soluções que perpetuassem o domínio de Portugal sobre os territórios ultramarinos” (MENEZES, 2000, p. 174).

Nessa conjuntura de desespero bélico-administrativo, em que as pressões vinham de todos os lados, propostas e idealizações absurdas surgiam, trazendo uma espécie de aura salvadora para o grande império lusitano. Por exemplo, a criação de uma “África Austral branca” (MENEZES, 2000, p. 174), que isolaria a população negra e viabilizaria a seqüência “natural” do colonialismo português. Ou ainda a idéia defendida pela classe monopolista dirigente, de que Portugal

[...] não poderia prescindir de suas colônias, sob pena de se transformar numa província da Espanha, razão pela qual não poderia encontrar soluções que o fizesse contemporizar com os revoltosos ou facilitar a independência. Era preciso reagir à

luta armada dos grupos nacionalistas até a vitória final, massacrando-os se preciso (MENEZES, 2000, p. 175).

Aliadas a esse clima de guerra imperante no espaço da Metrópole e no espaço da colônia, as vozes dessa classe dirigente elevaram-se, mais do que em qualquer outro momento, à condição de serem ouvidas e respeitadas, unindo aos seus argumentos os déficits da balança comercial portuguesa (que eram supridos pelos lucros advindos da exportação do café da colônia) e o aumento da demanda de material bélico, o que gerava despesas extras. Note-se que, nesse momento histórico, os EUA, antes fomentadores bélicos fiéis dos portugueses, já não pensam em ostentar mais bases militares luso-americanas, mas em patrocinar a luta de libertação, através da FNLA e da UNITA, ao perceber que o MPLA trazia em sua formação uma ideologia maoísta e que poderia, a qualquer momento, ser fomentado pela ex-URSS, como de fato foi. Em junho de 1975,

[...] o Departamento de Estado dos EUA autorizou uma ajuda de US\$ 14 milhões às forças que combatiam o MPLA e dobrou esta quantia um mês depois, conferindo às disputas internas de Angola um status internacional, agora pertinente à esfera da Guerra Fria (MENEZES, 2000, p. 189).

Por outro lado, foram os guerrilheiros de Fidel Castro (organizados em duas colunas, a primeira de nome Che Guevara e a outra, Camilo Cienfuegos) – outro aliado soviético – que garantiram a elevação de Agostinho Neto à presidência da República Popular de Angola, por tempo indeterminado, em 11 de novembro de 1975, data que havia sido estipulada quando da assinatura dos Acordos de Alvor, em janeiro daquele mesmo ano. Além da data oficial da independência, os acordos previam um período de transição, formado a partir de um governo que estivesse composto por representantes da FNLA, MPLA, UNITA e do governo português. Obviamente uma combinação indigesta, formada por representações díspares e que, como era de se prever, não se configurou estável até o fim do período transicional.

Voltando, rapidamente, às tropas cubanas enviadas ao país negro, é importante deixar registrado que sua permanência em solo angolano iniciou “[...] uma polêmica, custosa e duradoura presença no interior [do país], de onde saíam apenas em 1991” (MENEZES, 2000, p. 190). Sua vitória na batalha de Quifandongo, a 10 de novembro de 1975, portanto, um dia antes da independência prevista, garantiu a meta natural duma guerra que vinha sendo organizada desde o início da década de 60. Nessa luta, juntando-se ao MPLA, expulsaram um batalhão da UNITA, que, patrocinada pelos EUA, queria impedir a proclamação do Estado

angolano por Agostinho Neto, um dos maiores expoentes do MPLA. Como comenta Menezes,

A vitória na Batalha de Quifandongo pelas tropas cubanas e do MPLA seria um marco relevante nas etapas seguintes de luta de libertação angolana. Com ela, encerrava-se a primeira etapa ou a Primeira Guerra de Libertação (que levou à independência política), para dar início à Segunda Guerra de Libertação (compreendida no período de 1975 a 1976 – quando ocorreram as últimas invasões territoriais pela África do Sul) sucedida, depois, pela Terceira Guerra de Libertação (de 1977 a 1991) e pela Quarta Guerra de Libertação, que começou em 1992, logo após as eleições presidenciais, e que se encontra em processo de finalização, quase dois anos após o Acordo de Paz de Lusaka, assinado em 1994 (2000, p. 190-191).

Portanto, até o desfecho final, que foi a proclamação da independência, usurparam os portugueses o que de usurpável existia. Exploraram tudo aquilo que era possível ser explorado no espaço negro, dismantelandando qualquer pretensa estrutura. Desde o primeiro contato, nada foi respeitado: as tradicionais organizações sociais – fortes organizações – foram vilmente atacadas e novas regras foram impostas às ocidentais, as regras dos brancos, dos homens superiores. Chegaram ao ponto de dissolver as comunidades autóctones, subordinando-as à sua organização econômica, teoricamente mais perfeita e, praticamente, ineficiente.

Então, é no período final dos anos 50 e início dos 60 que começam, os nacionalistas angolanos, a acentuar seu direito natural de exploração do próprio território, pois percebiam com esperança o que ocorria com os outros países sob jugo colonial, em que a independência e o rechaço ao colonizador já se configuravam definitivos:

Enquanto as autoridades coloniais portuguesas pareciam não se abalar diante do resto do mundo, uma onda de libertação tinha início no continente africano, começando pelo Egito, em 1952, seguido por Gana, em 1957, desintegrando o poder colonial e aportando nas fronteiras do Império Português (MENEZES, 2000, p. 163).

Por essa época, em Angola, qualquer manifestação de resistência organizada era vista e tratada como subversiva, e as conseqüências àqueles que estivessem envolvidos nessa trama contra o regime totalitário de Salazar eram ou a deportação para os campos de concentração em Cabo Verde, ou a reclusão a prisões localizadas no interior do território angolano.

Além do caos estabelecido, é a pulverização rápida dos discursos e dos retratos de Gamal Abdel Nasser<sup>26</sup> (que circulavam ligeira e organizadamente já no início dos anos 50) que chamam atenção para o tempo e para o espaço do colonizado. É aí que os angolanos

---

<sup>26</sup> Gamal Abdel Nasser foi o líder do movimento de libertação do Egito, primeiro país africano a conquistar a independência.

observam o tempo. O tempo de ocupação, o tempo de colonização, o tempo! O tempo toma diferente dimensão. Agora ele é parâmetro para a revolta. Os nacionalistas evidenciam em seus discursos o nativo explorado, prostituído, o homem africano desprovido de espaço, acirrando, assim, os ânimos, até porque a relação “[...] entre colônia e metrópole é conflituosa por excelência e tem agudizada essa condição na mesma proporção em que se reduzem os graus de identidade entre os interesses da colônia e os interesses do explorador colonial” (MENEZES, 2000, p. 111).

O condicionamento servil dos africanos em relação aos portugueses, a desapropriação dos meios de produção e, ademais, a necessidade de aliviar o peso de tão doloroso sofrimento na própria casa foram argumentos usados para ter o povo ao lado de uma possível revolução que se manifestava no horizonte da História. Protestavam os angolanos contra a espoliação e contra a coerção existentes no mundo do trabalho, que relegava o negro a uma espécie de lugar ilocalizável no cosmo da África, deixando-o sem as mínimas condições de sobrevivência:

A miséria e a exploração vigentes, especialmente nos musseques de Luanda, eram apontadas pelos nacionalistas como um resultado claro da opressão colonial. Na passagem da década de 1950 para a seguinte, a maioria esmagadora dos indígenas de Luanda vivia em condições “miseráveis”, possuindo a metade das famílias que habitavam os musseques uma renda mensal per capita inferior ao salário mínimo instituído em 1959 para os “contratados”. Ora, se o salário do “contratado” era de fome, imagine como essa difundia-se endemicamente nos musseques luandenses. Mesmo os trabalhadores negros mais qualificados desta cidade, que almejavam ascensão social, possuíam baixo poder de compra. O “capiango” (roubo) não apenas constituía um desvio moral, mas uma das saídas perversas para as situações miseráveis vividas no musseques (CARVALHO FILHO, 1997, p. 4).

Além da miséria e da exploração acima evidenciadas, as freqüentes substituições do trabalho escravo pelos “contratos de trabalho” não aliviavam o negro operário da exploração. O que ocorria era uma flexibilização das regras que gestavam a espoliação e que deixavam o angolano sempre em dívida com o colonialista administrador. A pele (curtida e paquidérmica pele) não sentia tanto mais a dor, mas a alma seguia a revoltar-se. O espaço físico há tempos se havia transfigurado. O espaço íntimo destruíra-se paulatinamente, até o desaparecimento dos valores formados a partir da malha simbólica africana, para abater-se em definitivo com a assimilação dos valores europeus:

Frases até hoje ouvidas em Angola, como “os negros não se entendem e precisam do branco para organizá-los” ou “Portugal é caridoso ao gastar seus recursos na educação de uma população incivilizada e incapaz de ter entendimento entre seus próprios membros”, faziam parte de expressões de caráter ideológico muito empregadas pelos colonialistas (MENEZES, 2000, p. 173).

Como se vê, o imaginário angolano estava sendo exaurido ou fausticamente violado e a revolução se fazia mais do que necessária, fazia-se imprescindível. E, gradativamente, os negros africanos começavam a (re)conhecer seus verdadeiros líderes, a darem-se conta de que existia uma identidade que fora silenciada por um Deus não-entendedor daquele mundo. Um Deus que lhes trouxe uma verdade existencial oriunda do socratismo e baseada “numa lógica binária (com apenas dois valores: um falso e um verdadeiro)” (DURAND, 1999, p. 9).

Ao assumirem os problemas gerados pela colonização como sendo problemas coletivos – e de fato eram, só que até então não se os havia percebido, não se os havia organizado e sistematizado uma reação realmente ordenada – a intelectualidade nacionalista começa a luta de reconquista dum espaço físico-geográfico-íntimo em que o negro não mais situava-se.

É a reconquista de um espaço de desejo! Como nos diz Bachelard (1996, p. 55), por “vezes desejos dialogam em nós. Desejos? Talvez lembranças, reminiscências feitas de sonhos inacabados”. Esta é a recuperação que a revolução traz em esperança pulsante, a recuperação desejosa de um passado esfacelado, de um passado vilmente apagado em nome do progresso europeu, de um passado transfigurado pela imputação modelar que o Outro (colonizador) traz. Na verdade “Sonhava-se uma nova nação, onde o marginalizado não tivesse de apelar para o alcoolismo para sanar a sua fome crônica e as suas angústias” (CARVALHO FILHO, 1997, p. 5).

Em suma, a reconquista de um passado que não se pretende embativo, porém, mola propulsora de um sonho pleno, sem resquícios de combate, mas completo em sua formação de devaneio intemporal. Parte-se da conquista do espaço interno do indivíduo explorado. Ocorre o inverso da colonização, bem porque é, em essência, uma tentativa de descolonização do espírito: a conquista se dá a partir da externalização de uma intimidade ferida e violada, originada de uma reconquista de desejos caracterizadores de sonhos inacabados, uma (re)habitação tardia do vazio deixado pelo trator colonial. É um organizar a casa para poder outra vez sonhar, transformar a realidade em devaneios. Naqueles devaneios “que invadem o homem que medita”, [em que] “os pormenores apagam-se, o pitoresco desbota-se, a hora já não soa e o espaço estende-se sem limite” (BACHELARD, 1998, p. 194).

Este espaço a ser reconquistado é um espaço-mosaico, composto de diversas expressões culturais, e que oferecerá grande resistência à unificação. Não à delimitação física,

pois esta o povo recebeu pronta – presente e reflexo (ideológico reflexo) da Conferência de Berlim – mas a cultural. Um esforço que parece óbvio, mas de extrema relevância neste trabalho, é o deixar claro que o território africano encontrado por Diogo Cão, no século XV, era muito diferente deste que é hoje independente e que foi espaço de luta colonialista e que nunca, em nem um momento, cedeu-se ao processo trazido pelos europeus. Envernizou-se, isso sim, de um silêncio-resistente que produzia sentido em todos os âmbitos de seu espaço para atrelar-se à edificação de uma senda de resistência exaustiva, porém triunfante.

Relatar aqui como foi difícil para Angola configurar-se como Estado Nacional seria quase inócua tarefa, porque “o novo país já nascia com enormes dificuldades, a principal delas representada pela guerra que ocuparia, pelo menos, dezoito dos seus primeiros vinte anos de soberania” (MENEZES, 2000, p. 205).

A diversidade cultural existente fazia com que se cruzassem diferentes vozes, independentes vozes, ideologicamente diferentes, numa verdadeira polifonia de colonizado. Logo a tentativa da configuração de uma unidade nacional angolana esbarra nessa pluridiversidade étnica de uma realidade plurivocal que, com fortes e diferentes raízes, impossibilita, de certo modo, uma organização reacional mais efetiva, porque se a afonia social é comum, a produção referencial será muito particularmente construída.

E foi esse o calcanhar de Aquiles angolano que a máquina colonialista portuguesa teimava em roer. Por isso os angolanos corriam, pois estavam sendo perseguidos por uma engrenagem gigantesca e devoradora que bebia o pó levantado de seus pés, porque negavam o processo de desabitação íntima imposto pelo colonizador, e, porque se parassem, seriam, depois de tudo, atropelados e devorados. Seres que tinham, sobretudo, desejos concludentes de sonhos incompletos, sonhos interrompidos pelo colonialismo lusitano.

Mas o começo elaborado da Luta de Libertação Nacional, organizado pela elite cultural angolana, tonificou os músculos para que seguissem a corrida e atenuou um pouco as diferenças culturais, ao pensar Angola além de suas fronteiras. Abdala Junior (1989, p. 17) registra que

[...] os estudantes angolanos, criadores das bases da emancipação literária (e política) de seu país, tinham em perspectiva a literatura brasileira. Diríamos, então, que essa geração que se organizou em torno do brado “Vamos descobrir Angola!”, procurando o específico nacional, também visualizava sua maneira de ser no Brasil – um horizonte de expectativas que não se restringia às fronteiras nacionais, pois os valores da nacionalidade angolana deveriam ser não apenas descobertos, mas, sobretudo, recriados.

Atenuou. Mas não as silenciou! Dentre esta elite intelectual, conhecedora do outro tão bem como de si mesma – surge a classe que seria elevada ao governo quatorze anos

depois, com a independência. Entre eles, Arthur Maurício Pestana dos Santos, Pepetela! Sobre a dificuldade de organização de uma luta armada politicamente organizada, comenta Pepetela em entrevista (CONTE, 2000, p. 16) que

O tribalismo era realmente forte particularmente porque se fazia uma guerra naquele momento em uma região em que a população apoiava muito pouco a guerrilha. Não é por acaso que até hoje há movimentos separatistas em Cabinda. E não se resolveu ainda aquela situação política. Nesse momento Cabinda depende de Angola, é quase uma província, quase uma colônia. Porque nós nunca fomos capazes de mobilizar totalmente a população para a luta de independência, por um lado, e depois para que se mantivesse como um país unificado. Isto é um problema que se vai resolver só no futuro com algum grau de autonomia mínimo para Cabinda.

Com a luta de libertação, as outras contradições que havia contra etnias, como uma posição histórica antiga, penso que tenham diminuído, sobretudo a partir da luta de libertação. Pelo fato de nós denunciarmos, no fundo as situações de tribalismo, essa oposição diminuiu [...] nesse aspecto, a situação é muito menos grave do que aparece no livro, no “Mayombe”. Não era na época, mas hoje é. Fico muito satisfeito com isso. Essa era a meta. As outras metas nós não atingimos de maneira nenhuma. Esta está aproximada.

Além da histórica barreira cultural, as diferenças tribais, Angola tem como fator agravante de sua situação política o desalinho da lusitana administração de sua colônia. Em nome de Deus e sob a justificativa de civilizar e catequizar sua população, os colonizadores de Portugal impuseram um modelo de administração direta, já antes referido, em que a população não só serviu de mão-de-obra escrava, para a exploração das riquezas naturais do território angolano, como também morreu pulverizada em plantações do mundo inteiro:

A par da exploração escravista, a pilhagem das riquezas e a corrupção eram marcas registradas da colonização portuguesa em seus territórios, desde o princípio, as quais, na avaliação de alguns especialistas, seriam determinantes na definição do comportamento ainda hoje encontrado nas regiões subdesenvolvidas de ancestral domínio lusitano (MENEZES, 2000, p. 115).

No fragmento acima, está representada a presença administrativa portuguesa mesmo depois da colonização. É dentro dessas circunstâncias que se elevam vozes que se vão chocar. São justamente as vozes dessa diversidade cultural e dessa colonização portuguesa muito presente, ainda hoje, em Angola, que Pepetela registra em seu conjunto ficcional. Com esse panorama me parece que seja possível entender um pouco melhor o objetivo deste projeto, que é o de evidenciar o percurso de construção da identidade angolana.

## 4 DA GUERRILHA, DOS ESPAÇOS DE PODER E DOS TONS DO SILÊNCIO

*As aventuras de Ngunga e Mayombe* sob uma perspectiva de origem e gestação de um silêncio-contemplativo produtor de sentido, da relativização do espaço intersubjetivo de poder instituído pela tradição e seu rompimento pela palavra significadora e rompedora da imposição de uma rede simbólica dominante e alienante.

### 4. 1 Do Silenciar-se Para a Travessia ou a Poética da Construção

**Silenciar** *v. int.* Guardar silêncio.

**Construir** *v. t.* **1.** Dar estrutura a; edificar.  
**2.** Organizar; arquitetar. **3.** Formar, conceber.  
*Int.* Fazer construções.

A inútil coluna vermelha à esquerda dos calendários feitos de papel pobre e barato detém boa parte de nossa História, adormecida obviamente, no rubor de sua cor e na imperceptibilidade de seu silêncio. Início, assim, esse texto, porque não se percebe, generalizando a afirmação, o quanto de sentido existe no silenciar-se e no ser silenciado. O calar-se para produzir uma coerência distante da inestancabilidade verbal. E o ser-calado do processo colonizador, que traz em sua mudez a resistência e leva à euforia, que aceita o silenciamento conceitual, um silêncio que traz “um pensamento morto já que é, por definição, pensamento classificado” como nos ensina Bachelard em sua poética (1998) e devolve a ausência da palavra e a vulgaridade do sentido grosseiro. O mutismo composto de resistência e habitado de sentido.

O anseio provocava uma quietude de reação e o sol ia alto nos céus de Benguela quando os soldados do MPLA responsáveis pela divisão do Serviço de Cultura e Educação do Movimento romperam os limites da Base Avançada do Leste, empunhando suas akas, acomodados em um jeep verde-oliva, para distribuir os 300 exemplares mimeografados d’*As aventuras de Ngunga* por todas as partes do território angolano que comportassem alguma das bases do Partido. A essa altura da História, este espaço estava mergulhado numa guerra anticolonial sangrenta e irrefreável. Era 1973. Já se iam quase doze anos de luta. E ainda faltavam dois para a independência.

A idéia primeira da publicação do texto de Pepetela era a de auxiliar na alfabetização dos pioneiros do MPLA; o alto índice de analfabetismo e a dificuldade na comunicação entre os pares da resistência ao colonialismo português faziam com que emergisse uma dificuldade que antes não era tão perceptível como se configurava naquele momento da História: a palavra escrita tomava uma importância antes não tida. Numa sociedade tradicional, que durante séculos perpetuou o canto poético de sua cultura, explicando a gênese da vida e da morte, conquistando territórios e afastando os kazumbis<sup>27</sup>, sempre pautada sobre a oralidade ordenadora do coletivo, para essa organização social, a importância em que se alicerçava o verbo posto no branco do papel soava estranho e paradoxal.

Na mesma cadência que se tentava reforçar os valores nacionais para superar as diferenças étnicas e formar uma espécie de mosaico identitário, erguia-se a necessidade da revisão dos códigos tribais, das concepções arcaicas de sociedade e das manifestações relacionais dentro de organizações sociais que tinham um funcionamento que não condiziam com a realidade que se lhes apresentava.

Sensível a essa rede simbólico-imaginária, Pepetela, num movimento horizontal aos acontecimentos históricos, tece uma narrativa em que vai elevar as questões pertinentes à mudança a um patamar de audibilidade. Traz à percepção da sociedade angolana, e mais especificamente àqueles que estão dentro da formação discursiva do MPLA, as modificações necessárias para a continuidade e o êxito da luta anticolonial, alterações que eram vistas como transgressões dos conceitos tribais de sistemas mítico-arcaicos.

*As aventuras de Ngunga* é uma narrativa de movimento. Isto é, a movimentação de um menino dentro dos conceitos da guerra e dentro dos conceitos das tribos. Órfão de pai e mãe, Ngunga, com 13 anos, de idade cresceu dentro de uma ideologia libertadora, incluído num discurso de libertação. Ele não aceita os valores impostos pelos Sobas, pela esterilidade das palavras lançadas ao vento e se refugia e se esconde na retidão ética. O texto de Pepetela é publicado com a missão de “reconstruir no campo ideológico uma identidade angolana que se harmonizasse com os processos de reconstrução nacional estabelecidos pelo MPLA (SILVA, 1980, p. 594).

Nesse contexto, as conjunturas econômica e social não eram das melhores, já exaustos em razão dos doze anos passados desde o início da primeira guerra de libertação, os angolanos viam uma luz perdida no horizonte, pois a força militar portuguesa entrava em

---

<sup>27</sup> Kazumbis: almas ou espíritos de pessoas mortas.

contradição, abalando as estruturas relacionais não só das forças armadas, mas dos partidos políticos institucionais. Portugal afrouxava o nó e reconhecia, aos poucos, a autonomia de suas colônias na África, começava-se, então, o desenho do fracasso colonizador. A população angolana não fazia idéia do que a História lhe reservava, tampouco, ainda, do quanto haveria de lutar para conquistar a soberania nacional, quando leu por vez primeira as histórias de um garoto aparentemente fraco, mas que trazia consigo todo o peso de uma cultura em revolução, ou seja, Ngunga era o portador, levava em suas palavras tudo aquilo que os portugueses tentaram corromper durante anos de colonialismo: o imaginário de uma nação, os valores que compunham a historicidade de sua percepção de mundo, a luz que indicava, mesmo que minimamente, o sendero a seguir.

Pensando em caminhos, em possibilidades, é bom trazer à discussão Gaston Bachelard quando ensina, na sua poética, que a chama de uma vela “nos leva a ver em primeira mão” [e que com ela] “temos mil lembranças” (1989, p. 11), fazendo reavivar uma memória muito antiga; Ngunga é essa aproximação contrária, pois se a chama estimula o filósofo a olhar e a sonhar, tirando-o da solidão, rompendo o silêncio perturbador e inserindo-o num contexto de concretude verbal, posso pensar que isso ocorre com o personagem quando contempla e sonha seu país com a guerrilha presente, mas o detalhe é o caminho. Ele faz o movimento inverso: sai do eu, do imaginário infantil-colonizado no qual está espacializado, e simula perder-se no nós, no social, enquanto a chama, sensível e leve, condiciona o filósofo-sonhador-de-vela a abstrair-se do nós e fixar-se, a partir do momento factual entre ele e o fogo brando, no eu, no fantástico-egoísmo-individual. É dizer que se a chama da qual nos fala Bachelard é um mundo para o homem só, a guerra não cabe aí, porque apresenta-se justamente ao revés, e também a voz descontente do personagem aí não se enquadra, pois é ícone da guerrilha. No entanto, ao que se refere ao conselho de toda chama que é “queimar alto, sempre mais alto para estar certa de dar a luz” (BACHELARD, 1989, p. 12), pode-se pensar em uma analogia possível, ao passo que Ngunga decide pulverizar-se e perder-se no coletivo para lutar sempre mais e mais, na certeza de alumbrar não a luz necessária para a recuperação de uma organização fantástico-individual, mas a luz que vai iluminar as trevas em que está mergulhada sua nação. Uma luz que iluminará o inconsciente coletivo numa espécie de compilação dos elementos fantástico-ideológicos dispersos na memória do seu povo e que a organização funcional da colonização tratou de esfacelar.

O que é importante perceber é que o menino foge à grosseria das palavras que se esterilizam pela vulgaridade dos sentidos, como mostrarei mais adiante, pela banalização de

sua habitação em que o discurso se torna uma malha descomposta de valor e a produção de sentido é inabilitada pelo excesso da vaidade.

O velho lamentou-se da fome, dos celeiros vazios. Mandou trazer um pratinho de pirão para o comandante. Para os outros nada havia. O comandante teve de dar dois metros de pano e outro pratinho apareceu. Ngunga não falou. Começava a perceber que as palavras nada valiam. Foi ao celeiro, encheu uma quinda grande com fuba, mais um cesto. Trouxe tudo para o sítio onde estavam as visitas e o Presidente Kafuxi. Sem uma palavra, poisou a comida no chão. Depois foi à cubata arrumar suas coisas. Partiu sem se despedir de ninguém. O velho Kafuxi, furioso, envergonhado, só o mirava com os olhos maus (PEPETELA, 1981, p. 16).

Nessa passagem, o silêncio é o que produz sentido dentro da guerra. A palavra do Presidente é relegada à esterilidade. A secular tradição que assegura a incontestabilidade de Kafuxi e de seu discurso está a ruir, não se apresenta com o grau de coerência necessária para dar logicidade àquele espaço. A condição primeira da palavra – cárcere privado do silêncio – de carregar consigo o aspecto espaço-temporal da criação e derrocadas de mundos está violada, não se respeitando sua condição mítico-sacral. De acordo com Cassirer deve “haver alguma função determinada, essencialmente imutável, que confere à Palavra este caráter distintivamente religioso, elevando-a desde o começo, à esfera religiosa, à esfera do sagrado” (CASSIRER, 1972, p. 65), o que não se tem na verticalização do personagem que representa o sistema que está a esfacelar-se, que representa os valores que Ngunga se propõe a pensar e, pensando-os, já está rompendo com o paradigma secular de aceitação coletiva, bem porque, para pensar-se, é fundamental que se esteja ocupando um silêncio contemplativo.

A ação de trazer o fubá escondido é um desrespeito enorme, se vislumbrarmos desde uma perspectiva tradicional, o Soba é afrontado, é desmentido diante da sociedade e sua autoridade desfeita, uma atitude inadmissível, o que poderia levar a uma desarmonização generalizada. Mas não é essa a leitura se pensarmos na luta anticolonial de libertação, pois libertar-se do colonizador e do seu processo de domínio é, necessariamente, naquele período da História de Angola, libertar-se dos valores tribais, da fixação da incontestabilidade da palavra daquele que, tradicionalmente, é irrespondível.

Valores que estão permeados da corrupção administrativa colonial e que trazem em si um mal congênito: o acúmulo, a mais-valia. Uma falha gravíssima que era rechaçada em primeiro grau nas formações políticas do MPLA, partido de cunho marxista-leninista e que agora, o escritor, traz com um viés de criticidade potencializada. É dizer que se Ngunga não tivesse tomado essa atitude, essa tradição antieuclidiana se perpetuaria. A deturpação dos códigos tribais mostra a não possibilidade da fixidez. Tanto a fixidez espacial, como a intelectual. O menino não pára, exerce uma função migratório-constitutiva em sua travessia.

Estabelece um processo de criticidade e avaliação, e parte. É um viajante. Ele tem autoridade, porque conhece seu povo e sua terra, perpassa as fronteiras humanas, supera diferenças sócio-culturais e exerce duas tarefas cruciais: a de descobrir seu país em sua totalidade diversa e construir-se como um Outro-eu-dele, já consciente dos equívocos conceituais.

É o professor Octavio Ianni, em seu texto *A metáfora da viagem*, que observa que toda viagem

[...] destina-se a ultrapassar fronteiras, tanto dissolvendo-as como recriando-as. Ao mesmo tempo que demarca diferenças, singularidades ou alteridades, demarca semelhanças, continuidades, ressonâncias. Tanto singulariza como universaliza. Projeta no espaço e no tempo um eu-nômade, reconhecendo as diversidades e tecendo continuidades (IANNI, 1990, p. 146).

No caso de Ngunga, a viagem o faz cada vez mais plural, o faz ter uma visão topográfica da sociedade. Uma pluralidade que era buscada dentro do Movimento de modo a fazer-se surgir o Novo-Homem angolano, inserindo-o em uma sociedade especial, se vislumbrarmos desde uma perspectiva antropológica. O homem que vai ultrapassar fronteiras com o olhar de viajante, o olhar descomprometido com a análise conceitual, mas erguido sobre ela e sobre a vontade da assimilação antropofágica daquilo que vê e nele não está. Quando afirmo que era necessário superar os valores tribais, relativizando o poder incontestado atribuído aos eleitos, significa que a revisão deve perpassar todos os pontos, e dentre eles, um dos mais cruéis: o tribalismo, um conceito antigo, existente na estrutura social e no imaginário africanos, mas reelaborado de forma extremamente perversa pela máquina colonizadora que produzia tensões adversas de alimentação ao ódio coletivo<sup>28</sup>. Uma

---

<sup>28</sup> Faz-se de bom tom que eu explique a questão do tribalismo: já registrei, em outra oportunidade neste trabalho, que à chegada de Diogo Cão à foz do Rio do Congo no final do século XV, deu-se a conhecer o intenso mercado comercial existente entre os africanos e os árabes, em que a língua do Magreb funcionava como o idioma gentílico. Sabe-se que as culturas em que inexistia o limite geográfico como definidor espacial, como elemento de barreira imaginária, faziam-se perceber através de sua força. Em muitos casos, na maioria deles, a escravidão era a forma de delimitação e ostentação de seu poder. Antes mesmo da conquista da América e da África, parte da humanidade padecera sob a escravidão econômica romana. Os demais casos eram uma espécie de escravismo doméstico – e aí se inclui a África Negra –, em pequeno número, que sustentava a supremacia de famílias ou de certas etnias, conforme Marc Ferro (2004). Excessão a isso era o caso do domínio árabe que se estendeu do século IX ao século XV, ínterim em que os “escravos representavam um produto de exportação para o norte do continente [...] a maioria das vítimas eram mulheres e crianças” (FERRO, 2004, p. 118). Dentro dessa sistemática, guardadas as devidas diferenças étnicas e proporções sistêmicas, o colonizador age como elemento catalisador do ódio adormecido, bem porque o que deseja esse colonizador é o agravamento dos conflitos étnicos, de modo a cooptar partícipes da causa colonialista. Com o triunfo do Islã, é bom que se diga, há a bipolarização da estrutura social e os árabes se diferenciam dos não-árabes. Isso quer dizer que todos aqueles que caíssem vencidos em batalha ficavam sujeitos às obrigações diversas. Dentre eles “aqueles que têm pele branca (circassianos, armênios e eslavos) e aqueles que a têm mais escura (no Alto Nilo e na África)”, conforme Ferro (2004). Daí surgem os estereótipos, figuras criadas justamente, imagino, para gestar uma espécie de fragmentação entre os escravos. As palavras de Ferro evidenciam muito bem essa idéia: “Mas, pouco a pouco, os estereótipos contrários tomam a dianteira – os mais difundidos concernem aos negros, que eles mesmos reproduzem: *És um zanj por teu nariz e por teus lábios, diz um africano a outro, e tu também, tu és um zanj por tua cor e por tuas axilas*. Quanto às mulheres, *elas têm muitos defeitos; quanto mais negras são, mais suas faces*

intolerância étnica que emperra o movimento da resistência. Impede um melhor desempenho das forças do MPLA, devido ao fomento dessa alteridade xenofóbica sistematizada nas frentes de batalha e pulverizada, principalmente, pela UPA. A distribuição da narrativa de Pepetela vai em busca da sedimentação de valores outros que não os que vigoram como sectários e aporéticos. Como mostrei, as palavras de Kafuxi, estéreis palavras, negando a comida, são de alta significância, já que não aproximam os fatos da possibilidade bélica. A tática de Ngunga é evidenciar as notas dissoantes e partir, justamente porque a História, através das palavras, estava tomando, por vezes, caminhos tão cruéis como o colonialismo declarado e o velamento da possibilidade do arranjo do real se esvai. Não há espaço para o simulacro dentro do processo de libertação e essa é a tarefa de Ngunga, escancarar o dissimulado a partir de uma perspectiva negativa e fragmentadora.

Daí a edificação do silêncio. Eis o processo de construção de um refúgio protetor da palavra, prostituída nas falas dos inabilitados verbais. A ininterrupta viagem de Ngunga vem se configurar como fuga à verborragia inestancável. O sentimento de frustração sempre explícito no discurso do menino evidencia a tênue fronteira entre ser calado e ser silencioso.

Só aceitara ficar e trabalhar porque o velho Kafuxi lhe falara. O velho convenceu-o com sua conversa sobre a comida dos guerrilheiros. Kafuxi era o presidente, quer dizer, era o responsável da população de uma série de aldeias. Mas depois da conversa que tinha ouvido, Ngunga ficou a pensar. Afinal o velho estava a aproveitar. Era mais rico que os outros, pois tinha mais mulheres. Além disso, tinha o Ngunga, que trabalhava todo o dia e só comia um pouco. Uma parte do seu trabalho, uma canequita talvez, ia para os guerrilheiros. Algumas canecas iam para sua alimentação. E o resto? [...] Tudo isso ia para o velho, que guardava para trocar por pano. Quando chegava um grupo de guerrilheiros ao kimbo mandava esconder o fubá. Dizia às visitas que não tinha comida quase nenhuma. [...] Ngunga pensava, pensava. Todos os adultos eram assim egoístas? (PEPETELA, 1981, p. 15).

Ngunga percebe que não condizem palavras e ações, a esterilidade das palavras do velho Kafuxi o desautorizam diante dos olhos do menino e se desfaz a probabilidade da coerência tradicional, o que reforça a idéia do questionamento. Essas ações desestabilizadoras são responsáveis pela continuidade da luta e da viagem. O que ocorre é uma espécie de peripécia do *status quo* tribal, como vimos anteriormente, quando Ngunga arrastou até a presença dos guerrilheiros o fubá que Kafuxi mandara esconder. Habitando o silêncio em sua totalidade analítica, o menino se coloca contrário às palavras do Presidente e se reconhece no discurso dos soldados, e é aí que inicia o processo de reação, ao qual me referi como

---

*são feias e seus dentes pontudos [...] elas não podem proporcionar prazer algum por causa de seu odor e da grosseria de seus corpos”* (FERRO, 2004, p. 123). E o discurso de inferiorização alheia se fixa no inconsciente coletivo, gestando arquétipos funcionais dos quais vão se aproveitar os colonizadores para efetivarem sua prática. O que significa que o dito pelo senso-comum de que os negros é que escravizavam os negros e que isso, por si só, justificava o escravismo e o tráfico negreiro, é no mínimo risível, patético e não leva em consideração as superestruturas e infraestruturas sociais, muito menos os mecanismos históricos gerenciados pela História.

peripécia, bem porque “é uma viravolta das ações em sentido contrário, e isso, [...] segundo a verossimilhança ou necessidade”. [Assim o pioneiro se reconhece no discurso que alimenta a propulsão libertadora, porque o] “mais belo reconhecimento é o que se dá ao mesmo tempo que uma peripécia” (ARISTÓTELES, 1997, p. 30).

Definitivamente, Ngunga é um habitador de silêncio. Reconfigura o valor do estendido poético e busca romper o abismo que existe entre a palavra, seu significado e a imagem produzida. No momento em que disse da habitação do silêncio, referi-me à geração de uma outra prática que não aquela que compõe a malha social, objeto de crítica explícita na narrativa de Pepetela, mas de uma que é constituída da intuição imediata e da convicção vivida do funcionamento organizacional. De uma que vai, ao rever a historicidade tradicional, e em sua esfera (a de releitura) elevar “ao nível de exigência metodológica, a íntima relação entre o nome e a coisa, e sua latente identidade” (CASSIRER, 1972, p.17). Isso, o silenciarse, é fundamental e estratégico dentro da compleição bélica. A fuga do poder da palavra de onde evadiu o sentido ainda é deturpador, avassalador, já que os atores sociais proclamam o verbo em suas formas mais diversas, carregados dos mais diversos sentidos, e esterilizam, muitas vezes, a comunicação, porque uma muralha é erguida entre a palavra e sua possibilidade. E mais vezes ainda ferem, ocasionando traumas históricos, levando os atores da História a habitar o silêncio e a produzir significação, então.

É isso que faz Ngunga quando a relação entre as linguagens verbais atinge um grau de equivalência grosseiro e abominável e quando o tempo ingressa nas inúteis colunas vermelhas à esquerda dos calendários que ele desconhece: em silêncio ele procura não ferir a palavra impronunciada que se apresenta pronta para alimentar seu excesso de sentido, pronta para alimentar a falta alheia de sentido. E a ação do guerrilheiro sobrepõe-se ao signo. Silencia e parte. E nessa viagem se vai constituir a plenitude da reação anticolonial. Essa viagem pode ser uma longa faina destinada a desenvolver o eu. As inquietações, descobertas e frustrações podem agilizar as potencialidades daquele que caminha, busca ou foge. Ao longo da travessia não somente encontra-se, mas reencontra-se, já que se descobre mesmo e diferente, idêntico e transfigurado. Pode até revelar-se irreconhecível para si próprio, o que pode ser uma manifestação extrema do desenvolvimento do eu. Um eu que se move, podendo reiterar-se e modificar-se, até mesmo desenvolvendo a sua autoconsciência ou aprimorando a sua astúcia (IANNI, 1990, p. 157).

E é nesse constructo devaneante que o menino vai erguer-se, vai construir-se, diferenciando as aparências das essências, sabendo das dificuldades que se apresentam e sabendo de sua responsabilidade formadora: a de dar sentido à falácia palavrória que tensiona

o Movimento de Libertação, que tenta impedir a verticalização da configuração do Novo-Homem. Embora inspirações viessem da América terceiro-mundista, com a completeza mítica de Ernesto Guevara de la Serna, pairando sobre o continente, a constituição do Novo-Homem angolano se apresentava delicada, a guerra e a terra destruída dificultavam o processo.

Mas Ngunga levava vantagem sobre qualquer outro que tentasse assumir para si essa tarefa: possuía a graça de ver a diversidade da unidade que se pretendia, através do filtro da infância – da condição naturalmente fantástica, detectando, concretamente, os efeitos impuros dos discursos dos adultos. Dentro dessa organização, a perpetuação se gera necessária e formadora do ciclo de resistência, o que faz com que se celebre o nascimento de cada homem, que em sua concepção, enquanto sujeito histórico, já nasce envergado ideologicamente.

Como se observa na passagem abaixo, a festa do nascimento do filho de Kayondo, traz a reboque a expectativa do que há por vir, o cheiro úmido das lavras recém-molhadas pelas chuvas, o gosto da carne fresca das palancas recém-caçadas, o prenúncio da sedimentação do rompimento definitivo com o colonialismo:

– É preciso ir longe buscar comida. Mas agora nossas lavras estão a começar a produzir e a situação vai melhorar. Conhece a mulher do Kayondo? Teve uma criança há dois dias. Um rapaz. O bebé não queria nascer, foi um grande trabalho. O Kayondo está todo contente, pois vai ter um homem na família. Já tinham tido três meninas, não conheces?

– Conheço – disse Ngunga

– Pois bem. Vamos cortar hoje o cordão umbilical, por isso haverá uma grande festa. Os pais de Kayondo já estão a prepara o hidromel e a comida. Tivemos sorte, pois caçamos duas palancas; carne não falta. O povo das outras aldeias já foi avisado, vai chegar hoje de manhã (PEPETELA, 1981, p. 7).

Com o surgimento do pequeno rapaz, que terá um dever já conhecido por todos, vem a fartura; é visível que as lavras já estão produzindo, a sorte está do lado do povo, a caça é farta e a alegria é geral, como mostram as linhas acima; por uma noite, num espaço de tempo recriado que foge ao real-cronológico, e que estabelece uma não-habitação-vulgar da palavra, todos esquecerão da guerra ao mesmo tempo que vão ritualizar sua sustentação. Esquecerão as contribuições para as frentes de batalha e irão comer e beber com fartura, só a alegria reinará. As mulheres dançarão a chinjanguila e os homens comprarão novas esposas e irão falar com gosto do rebolado de cada uma. Então as “vozes elevaram-se, os risos tornaram-se mais frequentes, os olhos brilhavam mais. Os grupos faziam-se e desfaziam-se” (PEPETELA, 1981, p. 9). Tudo isso para que no dia seguinte, o pequeno Ngunga parta novamente para mais uma aventura nas matas angolanas, estendendo ainda mais o seu

percurso, e para que o filho de Kayondo comece, ainda inconsciente, a traçar seu caminho de homem ideologicamente concebido.

eticamente incontestável, Ngunga faz de Angola e de sua História sua própria alusão sem o cinismo dos adultos. É, pois, evidentemente, a simbolização da guerrilha e, por consequência, do Novo-Estado em formação, uma vez que aparece sempre manifestando uma debilidade estética – o que pode ser estendido à fragilidade da natureza angolana depois de 500 anos de colonialismo ou, ainda, ao murmúrio de sofrimento de uma chama bachelariana – quando em verdade sua força e orientação ideológica são invulneráveis. Compiler e viajante, o menino detém em seu percurso os tempos de seu país, porque o “que é presente e o que é pretérito, próximo ou remoto, revela-se no relato, descrição ou interpretação daquele que aproveita os materiais colhidos em viagens, imaginando as formas de ser, agir, sentir, pensar ou imaginar que podem constituir o outro” (IANNI, 1990, p. 147). Ele é a voz revolucionária de Angola que, cansada e enrouquecida, nega-se a seguir entoando o fado lusitano, nega-se a seguir entoando a melodia dos Manikongos, para vislumbrar novas expectativas, outras condições.

Não quero conduzir a análise de maneira que se entenda que Ngunga é o fim das tradições, mas que ele é a demonstração da possibilidade de restauração do país, precedendo o surgimento de um Novo-Homem que será mais liberto das tradições e resistente à colonização. Um homem que deterá elementos e características tradicionais (pois, obviamente, não se trata de uma negação de origem), mas que transitará para fora do viciado-espaço-subjugado, um homem consciente de seus direitos na república popular e de seus deveres sociais.

Eis o cerne da questão e o problema está apresentado: quem é e qual a função específica do Novo-Homem angolano? Importante perceber que esta concepção de Novo não pode ser aleatória, partindo do lugar que se bem entender. Há de ter uma referência, um norte, como ensina Eliade, quando diz que “o fato de que o fim de um mundo – o da colonização – e a expectativa de um Mundo Novo implicam um retorno às origens” (1992, p. 67). Ora, se o retorno às origens é cíclico e inevitável – como evidencia o inteiriço véu de Clio (entre as musas a única que não leva o véu fragmentado) – a construção do Novo-Homem angolano há de estar embasada na análise crítica de sua História, o que significa que Ngunga tem o infundável trabalho de estabelecer a transição entre o passado e o presente numa espécie de avaliação contínua de sua viagem-edificadora. Isso se dá na construção de seu discurso de revolucionário. E se nota em seu silêncio constituinte que se ergue em diferentes tons até sua declinação nominativa.

Essa outra percepção da realidade, a que só tem o homem-viajante, o que supera fronteiras e pertence a todo território, como já disse antes, critica a relação de náuseamento social que se estende desde o início da colonização. Um exemplo disso é a plasticidade sintomática quando da insatisfação do menino em uma conversa travada à noite, na escola, com o professor União e Chivuala – seu colega de formação. No excerto, Ngunga aparece como habitador de silêncio de um espaço coletivo; vai falar, claro, quando se cria uma tensão atmosférica e quando suas palavras produzirão, de fato, algum sentido convergente com o Outro que o compõe, também em sua travessia, ou seja, suas palavras, em sua significação mais ampla, é o que fomentará o rompimento do silêncio costumeiro.

– Falas muito pouco – dizia União. – Não tens coisa para contar?

Ngunga dizia que não, o que vira era pouco. [...] O professor respondia que toda a gente tem qualquer coisa a ensinar aos outros. Até que, uma noite, resolveu dizer alguma coisa. Contou sua vida no kimbo do Presidente Kafuxi. No fim, o professor disse:

– Sim, eu conheço-o. A minha escola devia ser instalada lá. Mas ele recusou dar-me de comer. Dizia que já dava aos guerrilheiros, que não podia mais. O povo queria a escola, mas ele é o Presidente.

– Não pode arranjar outro presidente – perguntou Chivuala.

– A Imba falava-me da escola – disse Ngunga. – Ela queria estudar. Assim, perdeu por causa do pai.

– Kafuxi é o mais velho dali – disse União. – Ninguém tem coragem de o tirar de Presidente. Já no tempo dos tugas ele era o chefe do povo. Mas não pensem que é só ele.

E Ngunga pensou que havia coisas que não estavam certas. Mas ele ainda era miúdo... (PEPETELA, 1981, p. 26).

Há duas evidentes possibilidades de análise dessa passagem: a primeira é a que está num plano mais explícito, da construção discursiva dentro de uma formação ideológica. A segunda é a crítica fina e contundente sobre o processo de administração portuguesa na colônia e do como se perpetuou, condizendo a ação das autoridades tradicionais em espelhamento à administração lusitana. Vamos à primeira: está mais do que clara a relação do poder tradicional exposto no diálogo entre os personagens. O velho Presidente Kafuxi tem o direito adquirido de presidir o povo e ninguém o remove de seu espaço de poder, mas o que é relevante é que a tradição vem se erosionando, ao passo que essa tradição representada por ele já quase não encontra seu espaço de perpetuação, mas o de contradição que não alimentará sua permanência. Já quase está sendo superada por seu mais perigoso desafeto, o silêncio-gerador de palavras contestadoras, modificantes, habitadas de força rompante. E o espaço de poder vai, historicamente, desaparecer em função do discurso possibilitador da revolução que leva em si o poder da palavra oriunda da reflexão silenciosa que tem uma contundência muito maior que a estaticidade espacial.

É por esse viés que a palavra, quando habitada de sentido, é elevada à condição mítica e uma espécie de catarse plurivocal e polifônica, conforme Bakhtin (2004), emerge do discurso com a função natural dos mitos: estabelecer a ordem que falta no espaço coletivo, ao nível do sagrado-gerador, segundo Cassirer (1972), ou em tons de silêncio na prática de Ngunga. Isso não quer dizer que a resistência venha através do individualismo do menino, mas a questão está centrada na valorização enfática da palavra em sua condição cosmogônica-única que está atrelada a cada elemento que compõe a rede simbólica formadora do imaginário social. Para romper-se com os estratos arcaicos da sociedade, é necessário aliar-se elaborações discursivas coerentes dentro do espaço em que se é um dos atores.

É aí que surge o mito. É aí que se desconstrói o mito, numa espécie de idolatria indivíduo-coletiva. A palavra que domina total e plenamente seu espaço físico, existindo desde sua enunciação (CASSIRER 1972), vai levar o homem a ordenar e recuperar seu espaço interior, sua reserva íntima: a memória. Ao reconstituir mundos através da palavra, através da narrativa, dentro de uma outra perspectiva de poder que não a tradicional – pois a palavra proferida é uma espécie de externalização do mito social que cada homem leva consigo –, o ser que canta cria mecanismos generativos que estavam, até então, submersos no mormaço intelectual imposto pelo silenciamento mecanicista do sistema colonial. Nega-se, logo, a imposição representativa de um espaço-estéril (o da História) que tem habitado na sua existência memorial uma imagem já perdida ou que se vem perdendo. A resistência a essa perda está no habitar da memória, ou ainda quando Bachelard, em sua poética do espaço, afirma que é “exatamente porque as lembranças das antigas moradas são revividas como devaneios que as moradas do passado são imperecíveis dentro de nós” (BACHELARD, 1998, p. 26).

Nesse momento, as relações tribais se abalam e seu poder, aos poucos, deixa de ter um espaço, para construir-se como discurso revolucionário, como resultante de um recorrido histórico feito pelo menino Ngunga e que o vai levar a todas as paragens de sua viagem. E Ngunga traz uma memória repleta de espaços realmente habitados. Um espaço alheio que se tornou, também, seu. Seu decurso é permeado pelo exercício comparativo. Compara relações, atitudes, pessoas e práticas. É um processo interessante de constituir-se, pois a “comparação permite enriquecer a percepção das configurações e movimentos da realidade. Simultaneamente, estabelece os quadros da análise pormenorizada das situações, processos e estruturas em que se concretizam as configurações abrangentes ou os movimentos gerais” (IANNI, 1990, p. 149).

E é com essa possibilidade de analisar o todo e não só o estático, o fragmentado, que Ngunga vai dissecar o conjunto social em seu funcionamento mais amplo, em seu mosaico escandaloso de perpetuação da prática mentirosa do Presidente Kafuxi, por exemplo, que se protege com o código tribal [ao perpetuar-se em seu intransferível posto hierárquico], e exerce uma deturpada e anômala ação colonialista [de ódio, mesquinhez e humilhação] sobre seus semelhantes, e caminhar em direção à tomada plena da consciência revolucionária, refletindo sobre a realidade social de modo comparativo, analisando os diversos níveis da dominação funcional que rege a organização social. Ngunga traz uma política weberiana de autoconstrução, a da comparação.

1975 demoraria, ainda, dois longos anos para chegar quando a epopéia de Ngunga se deu a conhecer. O choro de criança que varreu os ares d'Angola foi percebido por todos os que freqüentavam as escolas avançadas do Movimento. O lamento vinha da ferida que atravessava o pé de Ngunga. A ferida que representava mais que a dor, mas sua superação. Mais que a dor, mas seu abalo estrutural possível. Nossa Luta, preocupado, questiona:

- Porque estás a chorar, Ngunga – perguntou Nossa Luta.
- Dói-me o pé.
- Mostra então teu pé. Vamos pára de chorar e levanta a perna.
- Ngunga, limpando as lágrimas, levantou a perna para a mostrar ao Nossa Luta. Este olhou para ela, depois disse:
- Tens aí uma ferida. Não é grande, mas é melhor ires ao camarada socorrista.
- Não quero.
- Se não te tratares, a ferida vai piorar. A perna inchará e terás muita febre.
- Não faz mal – disse Ngunga. – Não gosto de apanhar injeções.
- És burro. Agora, o socorrista não te vai dar injeção nenhuma. Mas depois, se tiveres uma infecção, então precisarás de injeções. Que preferes? (PEPETELA, 1981, p. 5).

Na representação do pé, a essência do menino e a tônica que perpassa o romance: o garoto tem o pé ferido, reclama porque dói, isto é, a pedra basilar que iniciará o movimento de construção da verdadeira casa de angolana, do Estado independente, está fendida, o que pode trazer a ruína não só do menino/homem, no caso da infecção, como também a derrocada de um ousado projeto para a construção de um Estado-Novo e autônomo.

Percebe-se, então, no começo da obra, a ameaça do não surgimento do Estado angolano e a chaga de um homem precoce, ícone de uma nação politicamente jovem, como definiu Angola o ex-ministro das relações exteriores, Venâncio de Moura, ao dar uma entrevista coletiva na VIII conferência dos Países-não-alinhados:

Já nascemos lutando. Tivemos que apreender a andar sozinhos, segundos após o parto. Tivemos que fazer em dez anos o que os outros levam décadas para fazer. Nossos inimigos não levaram em conta nossa infância e nos obrigaram a ser adultos quando muitas vezes a realidade e a história mostravam ser isso totalmente impossível (ÁFRICA, 1982, p. 28).

E Ngunga é justamente o reflexo dessa terra e Histórias descritas acima, por Venâncio de Moura, ou ainda, frágil e sensível como a chama bachelareana que pode ter sua existência comprometida por uma respiração mais ofegante. Uma criança que muito cedo apreendeu a caminhar e a conseguir o mel de todas as manhãs para o importante mata-bicho. Um menino em quem Nossa Luta – é importante que se atente para a significação que traz esse personagem dentro da obra, já que assume para si todas as nuances da guerra, sintetizando o desejo coletivo e estendendo um grau acentuado de identificação – depositava toda sua esperança, respeitando não só as tradições das comunidades ameríndias e africanas, nas quais as crianças aparecem sempre com uma aura sagrada, pois atuam como o elemento perpetuador da espécie, mas também toda a dimensão política de um Estado restaurador das referências esfaceladas durante a colonização e mais: a relevância identitária do Novo-Homem angolano.

Impulsionado pela envergadura moral de Nossa Luta, Ngunga resolve embrenhar-se nas matas de seu país, o que já fazia, porém, agora, com mais afinco fará, superar o medo infantil de tomar injeções, passar pelos kimbos e romper com o que, até então, era senso comum, ou melhor, o menino Ngunga tinha uma missão a ser cumprida e era, indubitavelmente, a perpetuação dos valores defendidos por Nossa Luta, assim, tinha que transpassar as fronteiras dos medos infantis, o que o fazia abandonar, paulatinamente, sua condição. Interessante de se perceber que, depois da partida em busca do socorrista que trataria com propriedade sua chaga, Ngunga não volta a ver Nossa Luta, tão somente passa a vivê-lo. O que significa dizer que a imagem fixada de seu companheiro é a motivadora da epopéia do menino. A construção de sua identidade, o trajeto de composição de seu mosaico identitário, o percurso de sua incansável viagem é a busca do velho companheiro, portanto, a ressignificação da realidade de sua História não vem em tom conceitual – e é por isso que Ngunga rompe espaços construindo outros –, mas criada num delicado processo de relações dialógicas com o Outro que se apresenta e que compõe o mosaico da travessia; essa relação possibilita transcender o espaço limítrofe do Eu, jogando-se no Outro, para, então, conceber-se.

Retomando Bachelard, na ocasião de seu estudo sobre a obra de Henri Bosco [a quem dedica *A Chama de uma Vela*], me recordo que se dirige ao poeta como “um mestre que conhece os devaneios da memória”. [Ensina-nos que] “em muitos romances de Henri Bosco, o lampião é, em toda acepção do termo, um personagem [ou ainda que] o lampião tem um papel psicológico em relação à psicologia da família” (BACHELARD, 1989, p. 23). As

palavras que parecem deslocadas dentro da argumentação que se eleva aventam a perfeita possibilidade de Nossa Luta estar representado por esta chama organizadora do microespaço. Ele tem um papel importante em relação à casa e em relação à família. Ele tem um papel importante para a continuidade da guerra e para a não deserção de Ngunga do caminho da regeneração das tradições.

E essas tradições das quais se desprende Ngunga, na medida que desenvolve o decurso da tomada da consciência, serão, em verdade, a representação de sua primeira guerra de libertação. É interessante trazer um excerto d'*As aventuras de Ngunga: uma mitologia invertida?*, da professora Maria Teresa Gil Mendes da Silva, quando diz que a

[...] personagem Ngunga recorda a figura do herói da fábula tradicional angolana que, como nos ensinam os antropólogos que se ocuparam de África, é o herói mítico que antigamente fundava as novas comunidades (é clara a alegoria neste caso). Mas a intenção de Pepetela é, contrariamente ao que acontecia com o mito do herói fundador, criar uma nova solidariedade, horizontal, entre indivíduo e indivíduo, cujo cimento ideológico não seja dado pelas classes de idade ou pelas famílias de origem, mas pelos novos ideais e pelo facto de se sentirem unidos na mesma luta, que tem como finalidade última a criação de novas relações de produção (SILVA, 1980, p. 595).

A emergência da necessidade do Novo, ou antes, a superação do arcaico, concretiza-se e a mudança se configura como imprescindível para que se tenha, nesse outro país que se desenha, autonomia de locomoção. Para que se possa caminhar sozinho, à revelia da conceituação e do silenciamento impostos pelas grandes potências, estabelecendo, assim, novas relações de produção – a meta sempre de todos movimentos e revoluções. Ngunga é, por fim, o marco-que-flutua entre a Nova-terra e o Velho-homem, o que vai entornar a vacuidade do discurso colonizador, com a pluralização de suas ações. O que vai entornar a vacuidade do discurso tradicional que deturpa o espaço do poder e move, em um movimento vertical, a anomalia herdada dos cinco séculos de administração colonial.

A senda percorrida até a tomada da consciência plena no final do romance, ao deparar-se com a aguda realidade desvelada por Wassamba e a autoconscientização de que a luta no país está só no início, e que sua seqüência depende única e exclusivamente de um outro alguém – anônimo e onipresente – faz com que Ngunga se desprenda da couraça de criança e assuma uma outra roupagem, a de homem. Uma alegoria que reflete o país, já que, paulatinamente, deixa a tutela portuguesa (o ser-colônia), para configurar-se como república, ou seja, a ação/trajeto da viagem empregada por Ngunga para o deixar-se levar e estender-se a um silêncio-produtor-de-um-sentido-revolucionário é semelhante à ação do rompimento do silêncio-sufocador-colonial por que está passando o país e que vai levar à independência.

Exemplo incontestável de uma proba consciência ética, provida de toda dimensão do Estado-Novo e do Novo-Homem, traz em si essa força coletiva, a admiração do todo social, uma vez que suas ações são, visivelmente, representações de justiça e de soberania. Não uma soberania exclusivamente hierárquica, mas uma soberania em que há espaço para relações outras que não aquelas que o fizeram, em inúmeros episódios, sofrer. No desfecho final, no instante em que a moralidade ideológica do MPLA está decalcada em sua totalidade na narrativa, e só não se caracteriza como trágica porque Wassamba age como um elemento harmonizador, dotado de sensibilidade e lucidez potencializadas, aí, Ngunga se pluraliza e abre mão de ser-ele para ser-todos, diluindo-se na mata, tendo o nome roubado pelos ouvidos da menina e pelo vento que vadiava por ali; naquele momento, sumindo numa auréola misteriosa como os antigos heróis míticos fundadores de novas comunidades, ele vai habitar o silêncio em suas amplitudes possíveis, pois

O homem santo, o iniciado, se afasta não apenas das tentações da atividade mundana, mas também da palavra. Sua retirada para a gruta da montanha ou para a cela monástica é a representação exterior de seu silêncio. Mesmo aqueles que são apenas iniciantes nesse árduo caminho aprendem a desconfiar do véu da linguagem, a rompê-lo para chegar ao mais real (STEINER, 1998, p. 31).

Fernando da Costa Andrade comenta que Ngunga é um protótipo de militante na busca nacionalista, diz, ainda, que “Ngunga é irreal como homem, mas constitui a realidade psicológica de um todo, a verdade íntima de cada militante que entende a revolução como dimensão universal para a definição nacional da liberdade e da justiça e do Novo-Homem” (COSTA ANDRADE *apud* PHYLLIS, 1986, p. 143). Ilustro essa imensidão íntima de Ngunga, a possibilidade da verticalização do devaneio, essa visão da revolução em uma dimensão universal para a definição nacional com uma passagem delicada por que passa o menino – depois de sua fuga da prisão da PIDE – e na qual o menino/homem se caracteriza o homem/chama, uma vez que, sozinho, pôde “concretizar o ser de suas imagens, o ser de todos os seus fantasmas” (BACHELARD, 1989, p. 13). Diz o narrador que todas

[...] as pessoas de quem gostara e quem não gostara vinham-lhe à lembrança: os pais, Mussango, Kafuxi, Imba, Nossa Luta, Mavinga, Chivuala, União. Bons ou maus, todos tinham uma coisa boa: recusavam ser escravos, não aceitavam o padrão colonialista. Não eram como os G.E ou o cozinheiro da PIDE. Eram pessoas, os outros eram animais domésticos (PEPETELA, 1981, p. 41).

Essa travessia por que passa o personagem é o momento em que se desvela a verdade. Mesmo com todas as diferenças existentes, os atores da História angolana como Kafuxi, Mussango, União estão patamarizados pela sistematização do pensamento do menino. É fundante a sua percepção. É incluyente sua percepção. A criança, que em breve deixará de

sê-lo, corrói conceitos e faz uma sistematização da praticabilidade filosófica outra que aparece, acaba – com essa reflexão – com todo tipo de conhecimento privilegiado, hierarquizante e enciclopédico. É anticatalográfico, anti-sectário, o que conseqüentemente o posiciona contra a tradição que se sustenta pela intocabilidade daquele que a conhece e domina suas nuances. E contra o colonialismo, que, numa prática apurada da parvice cartesiana e do cientificismo europeu do século XIX, perpetua-se. A palavra utopia, no discurso e prática de Ngunga, retoma sua significação clássica-antiga. O topos [lugar] antecedido pela negação prefixal u [nenhum] edifica a análise objetiva dos fatores que desenham a História africana, mais especificamente a angolana, nesse momento.

Como está visto, na passagem está evidente que, apesar dos defeitos intrínsecos de cada sujeito, apesar da diversidade, Ngunga trouxe da memória os que levavam em si a característica edificante do Novo-Homem – a condição de discernimento do bom e do ruim, do necessário e do supérfluo, do silenciamento reativo do não-condicionamento. Quando atravessava os kimbo em viagem, perguntavam a Ngunga, onde ia? Respondia que queria ver a nascente do rio, a origem da guerra, espaço ideal para o fim da viagem. Mas está claro no fragmento que segue, sua decepção.

Ao dizer a aldeia donde saíra, um guerrilheiro exclamou:

- O kimbo do Nossa Luta.
- Sim, sim – disse Ngunga, satisfeítíssimo. – Onde está o Nossa Luta?
- Morreu.
- Morreu – Ngunga não queria acreditar. – Nossa Luta morreu?
- Tinha morrido numa emboscada do inimigo. Os camaradas tinham-no enterrado perto do caminho. Ngunga sentiu-se ainda mais só no mundo. E disse a verdade: Afinal eu andava a procura dele. Era meu único amigo (PEPETELA, 1981, p. 17).

Quando dá-se ao conhecimento, desmorona. Era Nossa Luta o que buscava o menino, o lampião bachelariano que não se apaga e que deixa uma imagem construída, modelarmente, educadora, criteriosa. A viagem empreendida é uma espécie de busca da gênese, da elevação concreta dos conceitos e ideais defendidos, da mudança provável. O menino buscava o início coerente de tudo: de seu mundo, de seu tempo, de si mesmo. Queria encontrar aquele que lhe havia sugerido a viagem até o socorrista para que tratasse a chaga que o importunava. Era isso que buscava, sair de seu silêncio para ingressar num tempo-outro, o que fosse habitado por palavras fazedoras de revolução e não perpetuadoras de tradição, e Nossa Luta tinha essa autoridade: a de falar em nome da revolução, discursando e fazendo com que a palavra se convertesse “numa espécie de arquipotência, onde radica todo o ser e todo acontecer. Em todas as cosmogonias míticas, por mais longe que remontemos em

sua história, sempre volvemos a deparar com esta posição suprema da Palavra” (CASSIRER, 1972, p. 64).

E é nessa relação sujeito/palavra/silêncio/sentido que surge potencialmente o gérmen de uma verdadeira Nação. Consciente, o menino é o ícone do Estado e da ideologia do país, tendo o respaldo da organização da luta, por exemplo,

Os guerrilheiros insistiam para que ficasse uns dias com eles. Ngunga nunca na sua vida recebeu tantos presentes: um apito, umas calças, um pássaro de peito de fogo, um punhal. Agradecia a amizade, mas à noite chorava. Tinha arranjado outros amigos, mas eles não podiam tomar o lugar do amigo perdido. Foi Nossa Luta quem cuidou dele quando os pais foram assassinados, foi Nossa Luta quem o acarinhou e ensinou. E Ngunga chorava (PEPETELA, 1981, p. 19).

No excerto, é notável que as atitudes são de solidariedade com o amigo que sofre, gerando uma forma de relação só manifestada antes por Nossa Luta e não manifestada por Kafuxi – a de preocupação com o Outro que também me compõe, antes registrada no texto da professora Maria Teresa: “a nova solidariedade horizontal entre indivíduo e indivíduo”. Outro viés importante é o do presenteamento, Ngunga nunca tinha ganhado tantos presentes, mas a materialidade não alivia sua dor. Essa simbologia, se formos nos debruçar sobre uma análise diacrônica, nos levaria há milhares de anos, às mais primitivas sociedades, mas o que é importante deixar claro é que todos os rituais que envolvem essas trocas são de cunho coletivo-organizacional e têm, por primeira função, reforçar os vínculos que se criam, os que estão em sedimentação. Ensina Arnold van Gennep que

Entre alguns ameríndios setentrionais (Salish, etc.), esta troca tomou a forma de uma instituição, o potlatch, executado periodicamente e pelos vários indivíduos cada qual por sua vez, assim como uma das obrigações da realeza entre os semicivilizados consiste em redistribuir aos súditos os presentes oferecidos [...] estas indas e vindas de objetos entre pessoas dão origem a um grupo delimitado e criam a continuidade do vínculo social entre as pessoas, com a mesma significação que a comunhão (van GENNEP, 1978, p. 44).

A passagem é importantíssima e muito significativa, pois a questão primeira dá-se na delimitação do grupo e em sua continuação. Ngunga é detentor da continuidade de uma sociedade que o acolheu com tal objetivo e consegue elevar-se sobre as diferenças. Diferenças se acentuaram depois da Conferência de Berlim – fundante da retalhação geográfica africana. Gennep traz uma análise antropológica no que tange à troca de presentes, uma espécie de recorte longitudinal verticalizado, o que nos coloca em confortável posição para analisarmos a atitude coletiva em função de Ngunga.

Evidencio o fato de que o presente oferecido ao Outro foi a mais recorrente das táticas dos colonizadores nos primeiros contatos, o que quer dizer que todo o processo

construtivo seja ele construtor de uma dominação (no caso a colonização), seja construtor de uma reação a ela, necessita sempre uma aproximação – mínima que seja – para o fechamento de uma espécie de tríade composta pelo Eu, o Outro e Um-outro-eu-meu que vai surgir desse contato – muitas vezes bestializado e violento – e que vai dar a durabilidade necessária para que se prolonguem as relações até o nível da suportabilidade, ainda que seja essa suportabilidade um fator flutuante entre o poder de fogo e a imbecilidade antropofágico-maniqueísta do mais belicoso que há entre o Eu e o Outro. Voltando aos presentes de Ngunga, é bom reparar que, além de fortificar a relação entre seus iguais, que não o têm mais como um menininho andarilho e sedimentam o elo que os une socialmente, esses presentes são simbolicamente quatro objetos que permitem a mudança estética do menino: o apito, as calças, o pássaro do peito de fogo e o punhal. São exatamente os objetos usados por um adulto-vigilante-tribal, aquele que não está diretamente vinculado com a guerra em suas Frentes de ataque, mas o que serve como protetor das povoações, o que não usa a farda de guerrilheiro, mas tem uma tarefa muito maior: a de proteger a tribo, fazendo a ligação e o contato direto com as tropas de resistência: uma espécie de catalisador entre a ação do colonizador e a reação da resistência. Quando penso nesse aspecto, me parece que reforça ainda mais a idéia da consciência construída por Ngunga e da aceitação dessa consciência pela ordem social angolana que não acelera seu processo de iniciação à luta armada, mas o respeito necessário ao tempo que precisa para erguer-se, reativo à ordem humilhadora e carrasca, já que se evidencia aí, no oferecimento/recebimento dos presentes, o “hábito de munir o viajante, por ocasião de cada partida, um sinal de reconhecimento (pau, tésseira, carta, etc.) que o incorpora automaticamente a outras sociedades especiais” (van GENNEP, 1978, p. 49).

Ngunga foi intrauterizado pela guerra quando mais necessitou e agora inicia a batalha para que o Novo-Estado não se forme já egoísta e unilateralizado. Ele se caracterizará como o mais fiel representante da síntese angolana, uma geração que leva incorporadas em si as qualidades do Homem-surgente, dentre elas a lucidez e a consciência, porque “o pequeno Ngunga não sabia do que era capaz e do que não era capaz. E sabia também que não era capaz de fazer muitas coisas por isso não era vaidoso” (PEPETELA, 1981, p. 28). Esse homem reciclado que aparece sendo produto já da organização de resistência age como se tivesse uma tela fina que separa a minúscula contradição discursiva do montante, que detecta os grãos-do-palavrório-ludibriante do povo, relegando-os ao conhecimento coletivo, o que vai provocar ora uma reação organizada, ora um silêncio constitutivo.

É assim que faz quando observa os detalhes nos discursos dos mais velhos, dos detentores da secular tradição, capta os exageros e foge ao que denomino fenômeno da adequação coletiva, que seria, aproximadamente, a indiferença diante do aumento ou da atenuação de determinados feitos recontados pelos guerrilheiros, situação que, para os demais, parecia imperceptível, mas para ele não passava despercebida, porque tem uma visão objetiva e funcional da tensão bélica que vai gerar uma defesa imediata do discurso alheio. Quando acompanha o Comandante Mavinga em uma de suas viagens, percebe que de “dia para dia Mavinga aumentava um pouco ou o número de inimigos mortos ou a dificuldade da operação. Os que iam com ele parecia que não reparavam” (PEPETELA, 1981, p. 45). A sutileza da percepção era fortuito de Ngunga, não cabível a qualquer outro personagem. Daí ele percebe que Mavinga se caracteriza como um grande Comandante através do próprio discurso, obtendo, assim, o respaldo social que garante sua edificação bélica. Mavinga reelabora sua percepção do mundo, do seu Eu-para-mim, fazendo com que esse Eu-quase-calado e despercebido se externalize conforme sua autoprojeção, bem porque “segundo Bakhtin, a minha aparência é sempre construída a partir da representação que o outro produz de mim: a autoconsciência do meu ser no mundo só se dá através da compreensão ativa e valorativa do outro que me enxerga enquanto corpo exterior que se destaca do seu entorno” (ZOPPI-FONTANA, 1997, p. 118).

Ngunga acreditava pouco nas palavras, segundo ele, porque se distanciavam demais da realidade, não continham mais a força sacra de sua origem, como nos disse Cassirer (1972), e como as palavras em algumas situações não eram minimamente verossímeis, ele trabalhava para que, naquele contexto histórico, elas fossem habitadas de sentido, ao menos nas novas relações que surgiam, com sua prática. Nesse ponto, o silêncio é o grande propulsor da resistência, uma resistência estendida aos colonizadores e aos angolanos-esvaziadores-de-palavras, perturbadores de seu inquieto espaço, que prostituíam o verbo ante ameaça qualquer.

Quando capturado junto com o professor União, ele é levado a uma prisão da PIDE e silencia. Age em sua mudez, encarcera-se voluntariamente.

Ngunga ficou esquecido todo dia na sua cela escura. À noite abriram a porta e atiraram um homem lá para dentro. Não havia luz nenhuma e não o reconheceu. Mas descobriu-o pela voz, quando ele perguntou:

– Quem és tu?

– Chitangua! Camarada Chitangua? Eu sou o Ngunga.

– Sim, sou o Chitangua. Como estás, Ngunga? Mais ou menos. Quando foi preso? Hoje? O kimbo foi atacado?

Chitangua era um homem da tribo do Presidente Livanga, perto da escola. Não respondeu logo a seguir, quando o fez, foi a custo.

– Fui apanhado ontem à tarde quando ia ao rio. Hoje só vos apanharam a vocês dois. Com o tiroteio o povo fugiu para longe. Eles regressaram ao quartel. Bateram-me, bateram-me muito.

[...]

– Mas que trabalho fez?

– Indiquei o sítio da escola. Fui até lá mostrar-lhes. Mas vocês defenderam-se bem. Eles queriam recuar quando perceberam que as vossas munições estavam a acabar.

– Então você é que nos traiu? Foi mostrar o sítio?

– Que queres? Senão iam bater-me.

Ngunga não respondeu. Um homem tão grande, cheio de força. Um covarde!

– Que vai ser de mim?[...] A culpa é do professor. Porque é que ele não fala? Só querem saber quais as instruções que o Mavinga recebeu. O União é que lhe lê as cartas, ele sabe.

Ngunga tinha vontade de lhe bater também. [...] União, sim, União era um homem. Combateu até ao fim e sempre preocupado com a salvação de Ngunga. E agora se negava a ajudar os tugas a apanharem o comandante Mavinga. União era seu professor e amigo: o orgulho fez Ngunga esquecer o sofrimento (PEPETELA, 1981, p. 35).

O inefável, então, se apresenta. Ngunga, que cresce transcendendo fronteiras, vê-se obrigado a recuar quando está no espaço-limite da palavra e de sua habitação. Contempla os possíveis significados, avanta ordens diversas, norteia um discurso de repúdio à ação de Chitangua, mas abandona a linguagem, recusando, neste instante, as palavras e seus tons, jogando-se ao silêncio contemplativo – a mais apurada das produções de ação reativa. O evento é quase inverossímil para ele, custa a crer que um companheiro de guerra pode ter feito tal monstruosidade. Neste instante, uma mescla de raiva e conformidade o invade e a confissão de Chitangua abre a porta para a segunda e fundamental experiência de Ngunga com a realidade guerrilheira: a da consistência cruel da realidade que é lutar contra um exército superior em armas e homens. Com o tratamento recebido depois da captura e com a concreta traição de um camarada de kimbo, ressalta-se, também, embora relativizada agora, nesse excerto, a simbologia das oposições: forte x fraco/ colonialista x colonizado/ Portugal x Angola, denunciando pelos fatos a acentuação de um triunfo nacionalista-angolano.

A soberania nacional é viável, mas necessária se faz a educação despertadora de uma consciência nacional que rompa o silêncio a que não muito me referi neste texto: o imposto pela opressão colonizadora, o que verte da mordaza emudecedora dos quererres sociais, aquele que relegou os povos Kikongo e o Kimbundo<sup>29</sup> a quinhentos anos de uma mudez supérflua. E essa quietude gera um ser-afônico, repetidor de gemidos guturais. E essa mudez impossibilitadora do sonho faz surgir homens como Chitangua ou como o cozinheiro

---

<sup>29</sup> Kikongos e Kimbundos são os dois povos mais representativos que compõem a Nação Bantu, responsável por ¼ do povoamento da África Negra, conforme Norberto Gonzaga (1965, p. 53). Os Kikongos são uma etnia do Norte que ocupa a região até a fronteira com o Zaire. É nessa região que se localiza Mbanza Congo, sede do velho reino do Kongo. Já os Kimbundos, habitam a região que abrange a Lunda e o Malanje, essa população também é chamada de N'golas.

da PIDE que, aos resmungos, repetia: “– Vocês julgam que vão ser independentes? – dizia ele – Estúpidos! Se não fossem os brancos, nós nem conhecíamos a luz elétrica. Já tinhas visto a luz elétrica e os carros seu burro? E queres ser livre. Livre pra quê? Para andares nu a subir nas árvores?” (PEPETELA, 1981, p. 134). Evidencia-se a acriticidade do cozinheiro. Sua ingenuidade argumentativa, a não compreensão da própria História e a repetição de um arquétipo-discurso-violador.

Aqui cabe uma ressalva: a condição de Ngunga é a ocupação de um espaço de liberdade, revolucionário e desprendido das autarquias e autoridades tradicionais – diferente do Cozinheiro e de Chipoya, por exemplo, que ainda estão atrelados a uma concepção arcaica de visagem histórica e representam, de acordo com a classificação de Albert Memmi (1977), a fatia dos assimilados na organização social colonialista.

Eis a grande ponte que Ngunga terá que erguer para a totalidade de sua travessia: a ligação e a apuração crítica entre os dois silêncios angolanos, a ligação e apuração produtora de uma ressignificação social entre os que se silenciaram para reagir e os que foram silenciados para serem passivos de uma ação opressora e caladora.

Enclausurado em seu silêncio, Ngunga pensa em salvar União, pois fica aflito com sua condição de encarcerado. Poderia, se soubesse escrever, mandar-lhe um bilhete. Aí se depara com sua condição de analfabeto. Como iria combinar para fugirem juntos daquele inferno? Neste instante, odiou mais o Presidente Kafuxi por ter impedido a instalação do posto escolar, alegando falta de comida. Neste instante, sentiu a importância da escola – uma espécie de moral-ideológica do MPLA que reforçava em todas instâncias da luta, o fomento à escolarização de seus pioneiros, pautando a resistência sobre o ponto da intelectualização. A agonia não dura muito. Numa manhã em que as coisas não se definiam bem lá fora e o verde das árvores era menos verde, numa manhã em que o silêncio das armas era mais dolorido que de costume, o professor fora transferido de helicóptero para não se sabe onde. Só deu tempo para ouvi-lo ao longe, misturada sua voz com o barulho das hélices, “–Nunca te esqueça que és um pioneiro do MPLA. Luta onde estiveres, Ngunga!” (PEPETELA, 1981, p. 38), então, passou o imaginável: Ngunga, sem nada que o ligasse àquele trabalho escravo, preparou sua viagem e partiu.

Veio a noite. Escura, pois as nuvens tapavam a Lua. O cozinheiro já fora para casa. Ngunga saiu da cozinha e entrou na sala onde estava o chefe da PIDE. Este escrevia na mesa. A pistola estava pendurada na parede. Ngunga pegou nela e apontou-a para o branco. Ele ouviu o barulho e virou a cabeça. A primeira bala atravessou-lhe o peito. A segunda foi na cabeça. Ngunga foi ao quarto, apanhou a G3 e a FN que lá estavam. Com as três armas, saiu de casa e meteu-se na noite (PEPETELA, 1981, p. 39).

Ngunga escapa ao arame farpado, permanece ali enquanto existe uma possibilidade de juntar-se ao companheiro União, desaparecendo a possibilidade, Ngunga dá continuidade à sua viagem edificadora na procura de um Outro-eu-dele, já permeado de desejos de liberdade. Ao ampliar suas fronteiras, deixou na PIDE duas mãos bem cheias de tradição, levando consigo uma dor quase que incicatrizável e que iria movê-lo ainda mais na passagem da reconquista: a morte de um amigo como União – uma pessoa consciente que sabia usar o silêncio em prol da luta de libertação, o silêncio contemplativo que poucos dominam. O menino foge com intenção de encontrar o comandante Mavinga, mas isso não ocorre. Seu primeiro encontro é com o comandante Avança (desafeto de Mavinga), quem o recebe e o felicita pela fuga, mas impede-o de voltar atrás em busca de Wassamba – primeiro amor de Ngunga [calado pela tradição] – e também o impede de carregar consigo as armas que levou do quartel da PIDE. As atitudes do comandante traçam uma problemática de negação da qualidade do Outro, ou seja, diante de Ngunga, Avança está diminuído. Suas atitudes são negativas e o conduzem a um patamar de menor qualificação, o que já era sabido dentro do Movimento, pois os “guerrilheiros que o acompanhavam disseram-lhe para não se importar. Avança era invejoso e cruel. Os guerrilheiros não gostavam dele” (PEPETELA, 1981, 46).

Na sua apresentação ao comandante Mavinga, depois de dias de caminhada, Ngunga é recebido como um verdadeiro herói e idolatrado pelo povo que rendeu festas em sua homenagem. Aí começa o reconhecimento coletivo de um homem-precoce que é fundador de um Estado que aos poucos toma características outras que destoam daquelas projetadas pela administração colonial. Contudo, o que Ngunga queria estava a alguns dias de caminhadas dali – rever a pequena Wassamba era seu único desejo. Ao comunicar a vontade de viajar ao lado Mavinga, denuncia seu amor:

Os olhos de Ngunga pediam com tanta insistência que Mavinga teve pena.

– Deixo-te ir, se me disseres do que se trata.

O pioneiro baixou os olhos, envergonhado. Dizer? Sentiu ao mesmo tempo necessidade de contar a alguém o que lhe acontecia. Porque não a Mavinga? Quase sem querer as palavras começaram a sair da sua boca. E falou de Wassamba, da vontade de voltar a ver, de lhe falar, de saber seu nome.

Mavinga riu, riu.

– Já? Só tens treze anos e já te interessas pelas raparigas? Tu és só miúdo na idade e no corpo, afinal.

– Posso ir? Perguntou Ngunga.

– Está bem. Agora também a quero conhecer! – respondeu o Comandante, rindo. E entregou mais uma caneca de hidromel a Ngunga (PEPETELA, 1981, p. 48).

Assumindo já uma postura não mais de menino e tendo o reconhecimento daqueles que constroem a nova ordem social, Ngunga volta a andar em busca do novo,

transcendendo limites, erguendo novos paradigmas. Assim, com a permissão e o auxílio de Mavinga, ele encontra Wassamba. Antes mesmo de travarem um primeiro contato, Wassamba desconcertou-o ao sustentar um olhar “que o pioneiro não agüentava” (PEPETELA, 1981, p. 51). O primeiro diálogo dá-se perto do rio, quando a menina vai buscar água.

- Como te chamas?
- Uassamba.
- Queria falar contigo. Da outra vez, quando fui à Seção, quis voltar aqui mas não foi possível.
- Ela riu
- Eu sei o Comandante até ralhou contigo – ela ria baixinho, os olhos no chão.
- Sim, queria ver-te, falar-te...
- Falar o quê?
- Ngunga olhou para ela, admirado, pensativo (PEPETELA, 1981, p. 39).

As palavras naquele instante não se faziam necessárias. Ngunga falava já pelo visível desconcerto, e ela, pelos “olhos de gazela”. Desiludido com a terra injusta regida por homens – desrespeitadores-de-palavras, o mundo desmorona de vez para Ngunga quando descobre que Wassamba, o grande amor de sua vida e a única pessoa que seria capaz de fazê-lo parar de viajar, é comprometida. E logo com Chipoya, o Presidente do kimbo. Totalmente desconcertado, refugiado em sua reserva íntima, não suporta o peso exagerado que leva a tradição, tenta reagir, mas tudo parecia voltar-se contra ele, o mundo havia caído na sua cabeça e tal era o peso que não podia ao menos levantá-la para reparar “nas lágrimas brilhando nos olhos de gazela” (PEPETELA, 1981, p. 50), enquanto Wassamba explicava sua condição: “Casei há dois meses. Sou a quarta mulher dele” (PEPETELA, 1981, p. 52). Outra vez a inefabilidade se faz presente para o menino.

Ngunga encostou-se a uma árvore. Por que o Mundo era assim? Tudo o que era bonito, bom, era oprimido, esmagado, pelo que era mau e feio. Não, não podia. Wassamba, tão nova, tão bonita, com aquele velho? Lá por que ele a comprara à família? Como um boi que se compra ou uma quinda de fuba? (PEPETELA, 1981, p. 52).

O que mais perturba a sensibilidade revolucionária do menino não é só perda da possibilidade norteadora que lhe toca a Wassamba, mas a coisificação, a objetualização da mulher que o colocou em rotação universal, elevando a tradição ao mesmo nível das práticas coloniais, igualando colonizador e colonizado numa espécie de bestialidade existencial. A perturbação geradora de um discurso sistematizado de revolta conduz Ngunga ao único lugar possível para a reação necessária: o silêncio. O silenciamento contemplativo será o próximo ponto de parada do menino, fim da viagem. Começo de outra, mais dolorosa e mais lenta e tão significativa quanto a primeira que se encerra. O que é importante notar nessa passagem é a visão global que tem, este Novo-Homem, da realidade que se lhe apresenta. Definitivamente

Ngunga não é fragmentado como é a tradição e como é a administração colonial, ele percebe o inteiro, o completo. Para ele, a História não se dá com uma simples sucessão de eventos. Para que construa uma História – no seu caso para que se refaça a própria História - esses eventos [constituintes básicos de um espaço histórico] devem ser habitados de referenciamento, de concretude. A História para Ngunga é ou não é.

A lucidez prática dessa geração da síntese a qual pertence Ngunga fará acontecer História quando se evidencia os aspectos fundamentais dos eventos históricos, não antes! O que quero dizer é que a “explicação africana da história, assim, não parece basear-se na interpretação imediatamente lógica e científica, mas em categorias estruturais imanentes que permeiam a existência social: a imanência intemporal é decisiva para a existência qualitativa do grupo enquanto representação coletiva total” (LEITE, 1979, p. 6).

E isso fica muito claro na reação do menino quando sabe do comprometimento de Wassamba. Depois de travado o primeiro contato, ele volta decidido a lutar contra essa prática. Sentou-se ao lado de Mavinga, “Parecia mais velho, preocupado” (PEPETELA, 1981, p. 53). Após o relato daquilo que tomara conhecimento, as duras palavras do Comandante o empurram, ainda mais, para um silenciamento de reflexão: “ – Tu és muito novo. Queres lutar para melhorar a vida de todos. Para isso tens de estudar. Com Wassamba não o poderás fazer. Serás homem casado, terás de trabalhar para lhe dar de comer” (PEPETELA, 1981, p. 54). “Oh, este mundo está todo errado! Nunca se pode fazer o que se quer!” “Hei-de lutar para acabar com a compra das mulheres – gritou Ngunga raivoso. – Não são bois!” (PEPETELA, 1981, p. 54). Nas palavras do menino, a situação limite entre o arcaico-tradicional e o Novo-revolucionário é também a última escala do menino e de Angola rumo à tomada de consciência plena e ao Estado-Novo, pois, até então, houve uma flexibilização construtiva dos eventos históricos, mas a privação do amor é demasiadamente dolorosa e intolerável. O amor tem uma conotação importante nesta parte da narrativa. Já tendendo a silenciar-se num espaço redimensionado de sua travessia, Ngunga abrevia sua viagem justamente pela injustiça que se apresenta com a impossibilidade do amor. Wassamba foi comprada, o que não permite que ela se afaste dos limites espaciais do kimbo. Como já havia dito, a menina tem papel fundamental para que a narrativa não se configure trágica. É ela que não aceita fugir com Ngunga, perpetuando uma tradição secular de alembamento<sup>30</sup>, para impedir que seus pais

---

<sup>30</sup> Em *As aventuras de Ngunga* a prática do alembamento está referida exclusiva e redutoramente à compra de mulheres, quando em verdade o alembamento tem uma significação bem mais complexa: ele é uma espécie de indenização pela força de trabalho, uma vez que o conhecimento milenar do cultivo e a força da mão-de-obra migram da família da mulher para a família do marido. A visão reducionista entende-se porque a obra tinha um

tenham que devolver a quota de casamento, mas essa atitude também é a possibilitadora da liberdade basilar para a luta de Ngunga. É por ela e por esta razão concreta que Ngunga transcende, sem hesitar, sua condição de menino/homem. A decisão final foi adiada, ficou para depois, no momento em que as mulheres começarem a dançar a Chinjanguila, todos irão estar distraídos, os homens estarão bebendo e, então, terão tempo para conversar. A dança não demorou e os dois fugiram para a mata. “Calaram-se. As palavras não tinham sentido, Ngunga sempre desconfiara das palavras, sobretudo em certos momentos” (PEPETELA, 1981, p. 56), o silêncio se fez autoridade, impôs um hiato de reflexão, de posicionamento objetivo em relação às coisas. Um momento perpetuado nos dias e noites do país que surgia ali, junto com um-outro-Ngunga.

– Mudei muito agora, sinto que já não sou o mesmo. Por isso mudarei também de nome. Não quero que as pessoas saibam quem fui eu.

– Nem eu?

– Tu podes saber. Só tu! Se um dia quiseres podes avisar-me para eu vir buscar-te. Escolhe meu novo nome.

Wassamba pensou, pensou, apertando-lhe a mão. Encostou a boca ao ouvido dele e pronunciou uma palavra. Mas fê-lo tão baixinho que o barulho da chinjanguila a cobriu e só Ngunga pôde perceber (PEPETELA, 1981, p. 56).

Neste exato instante da tessitura narrativa de Pepetela, o personagem Ngunga vetoriado por um amor, enterra um passado de tradições injustas e cruéis. Um passado habitado de Chipoyas, Cozinheiros e Kafuxis, para que nasça, então, um Estado-outro [tão estranho e alheio como o próprio Ngunga-é-pra-ele-mesmo] sem o ranço da tradição pesando às costas, sem o homem negando ao homem comida. Neste instante, um Homem nasceu dentro do pequeno Ngunga, um Novo-Homem está surgindo definitivamente na África, consciente-construtor da justiça. Um ser que tem a visão global de sua terra, andarilho-viajante conhecedor das necessidades que emergem do meio social e migram para um-eu-traumatizado historicamente. Muito relevante a travessia de Ngunga, pois constrói durante toda a narrativa a tensão do trajeto e, quando atinge o ápice, usa um artifício tradicional para transcender a fronteira-limiar. Ensina Cassier que

[...] para a concepção mítica fundamental, a individualidade humana não é algo simplesmente fixo e imutável, mas algo que, a cada passo, em uma nova fase decisiva da vida, ganha um outro ser, um outro eu, esta transformação também se exprime, antes de tudo, na troca do nome. Na sagração da puberdade, o rapaz recebe outro nome, visto que, através dos ritos mágicos que acompanham a iniciação, deixou de existir como menino, renascendo como um outro, um homem, no qual se reencarnou um de seus antepassados. Outras vezes, a troca de nome deve servir para proteger o homem contra um perigo iminente; o ameaçado se subtrai ao perigo, na medida em que, com o nome novo, atrai de certo modo um eu diferente, cujo envoltório o torna irreconhecível (CASSIRER, 1972, p. 70).

---

objetivo claro: o de alfabetizar guerrilheiros adultos, iniciando um trabalhoso processo de ruptura com paradigmas tradicionais seculares.

O espectro sacro da transcendência do menino legitima a contestação e a apropriação das tradições culturais, uma vez que se mostra bastante clara a edificação final da passagem e da construção do que vim falando durante esse texto: o surgimento, devido às transformações da malha social, de um homem africano que difere daquele que historicamente se apresentou – um homem silencioso se ergue, repleto de significações e rupturas, o que relega a palavra vazia e grosseira à condição da esterilidade nominativa, à composição do discurso colonialista [historicamente falido].

#### **4.2 Do Mergulhar no Silêncio para Superar as Divergências Discursivo-Ideológicas ou a Poética do Evidenciar o Poder da Palavra**

*Superar* v. t. **1.** Vencer, dominar. **2.** Livrar-se de; remover. **3.** Ultrapassar, exceder. § superação *sf.* ;  
**Superável** *adj.*  
*Evidenciar* v.t. e p. **1.** Tornar (-se) evidente.

Se por volta dos anos 70 o mundo estava a abalar-se com o começo da derrocada dos escândalos ditatoriais que singravam o mar europeu, e, se suas ondas chegavam, já cansadas e tortuosas, à paupérrima América terceiro-mundista torta de frio e fome e sangue das colunas pinochetianas, a partir de 73, varrendo o continente, se estava a corromper-se com as imbecilidades de Oviedo, com o deslocado Geisel - inassumido general em tanto poder, com a Argentina fantasiada de revolução com Juan Carlos Onganía, se, nesse espaço, vozes eram caladas e histórias ignoradas, a África – representada pelas colônias portuguesas – corria atrás da máquina da História reivindicando seu lugar, requerendo o espaço por que lutava desde o início dos anos 60.

Os ataques às frentes de batalha, tanto do exército colonial português como às da resistência negra, acentuavam-se com o incremento vindo dos dois atores principais da Guerra Fria. Isso potencializava as contradições entre colonizador/colonizado, e a relação bélico-ideológica transcendia qualquer manifestação étnica, chegando, agora, a tomar proporções relevantes entre os senhores do século XX, EUA e URSS, e ocupando um lugar de destaque nos desjejuns dos paranóicos e histriônicos senhores da corrida nuclear, não os deixando mais eleger as cabeças que iriam decepar, tampouco os pulmões que iriam diluir a correntadas ou os rins que iriam arrancar – sem antes considerar a condição da África que se elevava sobre o

discurso da autodeterminação, sobre a égide de uma sociedade justa e fraterna, deixando suas estruturas à mostra.

Importante salientar que todos os movimentos de libertação nacional, a partir da segunda metade do século XX – especialmente os da África –, estavam vinculados ao antiimperialismo, ao repúdio ao sistema capitalista e à valorização nacionalista.

Os anos setenta constituiriam a década mais importante dessa revolta de ruptura. Se nos anos cinquenta e sessenta se formam os partidos de resistência como a UPA em 1954, com Holden Roberto, o MPLA, em 1956 com Agostinho Neto entre os fundadores, ou a transformação da UPA em FNLA, em 1962, e a fundação da UNITA, em 1966 que trazia Jonas Savimbi como sua liderança mais representativa, os anos setenta estabeleceriam o cume da suportabilidade social, uma espécie de cesura entre os estruturadores sociais e suas conseqüências práticas, como a crônica de uma saturação prevista. Esse limite diz respeito justamente ao cansaço histórico em que mergulham colonizador e colonizado – fadiga secular – numa séria crise de referências e equívocos políticos. Luiz Dario Ribeiro, ao falar da descolonização da África, diz que o Império português

Instalou-se a partir dos ciclos das navegações e dos primórdios do tráfico escravista, sofrendo transformações adaptativas, foi o último a ser destruído. Sua longevidade no entanto não significou progresso para os territórios coloniais, não trouxe assimilação e integração das populações à civilização lusitana, não modernizou as estruturas sociais nativas (RIBEIRO, 1998, p. 65).

Como afirmei em outro momento, dentro dessa teia que trazia o amadorismo colonizador, uma vez mais os EUA<sup>31</sup>, não satisfeitos com seus problemas domésticos, em 1975, dão suporte bélico à invasão de Angola pelo exército sul-africano em apoio à UNITA, mas surpreendidos pela reação do MPLA, que contava a essa altura com forças de combate cubanas – presentes no país para garantir a posse e o exercício de Agostinho Neto na presidência da República, recuam logo nos primeiros dias de luta, isso tudo logo após ao acordo de Mombaça<sup>32</sup>.

O neocolonialismo se desenhava agora com mais definição e firmava seus traços devastadores; consoante a esse sintoma, as potências socialistas/comunistas<sup>33</sup> usavam o

---

<sup>31</sup>Os EUA só reconheceram a soberania de o MPLA em 1992, depois do Movimento ter saído vitorioso das eleições de setembro. Decorre daí a retirada oficial do apoio político à UNITA, após quase duas décadas de sustentação.

<sup>32</sup>O Acordo de Mombaça, que antecede o Acordo de Alvor (que marcava a data da independência), foi firmado pelos três movimentos de libertação – MPLA, FNLA e UNITA, com a finalidade de negociar com Portugal as bases para a descolonização.

<sup>33</sup>Não me parece conveniente aqui tecer semelhanças ou diferenças entre comunismo e socialismo, embora concorde com as posições leninistas. O que fiz foi denominar unicamente como socialistas/comunistas para uma melhor referência à URSS.

argumento conceitual da soberania nacional como eixo de seu discurso insurgente. Um discurso que trazia a invulnerabilidade de anos de construção nacional no Leste Europeu e em Cuba e que não carregava a menor possibilidade de contestação desalicerçadora do propósito africano naquele momento da História que era o de desenhar o Novo-Homem que iria habitar o continente depois da queda do sistema colonialista.

Custa-me admitir, mas o que me consta é que a topografização<sup>34</sup> sócio-econômico-cultural promovida pela URSS desde 1917 traz em si a controvérsia relativa à questão teórico-discursiva da soberania nacional, o que envolve, portanto, o caso das diferenças étnicas não consideradas na antiga República Socialista da Tchecoslováquia, bem como na República Socialista da Iugoslávia. Mas, contraditório ou não, esse discurso de negação ao capitalismo espoliativo-colonialista, o da ascensão sedimentadora das possibilidades de justiça social tinha a enorme vantagem de condenar piamente o regime então vigente, a colonização desparametrizada, espoliativa, perversa, injusta e insustentável argumentativa e praticamente. O professor Boavida (1967) mostra bem o grau de violação econômica praticada em Angola através de organizações dos capitalistas neocolonizadores que operavam com a parva permissividade do grande império lusitano. Diz ele que a

[...] penetração do capital estrangeiro em Angola é operada através de Comitês, Bancos e Associações dos grandes trustes e monopólios internacionais que dominam o Governo português. A infra-estrutura quase essencialmente pré-industrial em regime de propriedade feudal, que caracterizava a economia portuguesa, constitui o instrumento mais eficaz utilizado por esses organismos, para a obtenção de privilégios e benefícios de toda a sorte, consentidos em Angola (BOAVIDA, 1967, p. 109).

Com esse registro do professor Boavida e as palavras do professor Ribeiro – antes citado – emerge da historiografia um fato que é, no mínimo, revoltante: a colônia dada à violação por aquele que a tem como fonte de recursos e é incompetente e incapaz de gestá-la. Um corpo estendido e oferecido ao violador perverso, sem nenhuma reserva, silenciado por um ator silenciante que tem como instrumento uma mordaca rota, esfarrapada. Já acentuava Eric Hobsbawm (1994) sobre o autodescentramento de Portugal em relação à sua condição de colonizador: o não entender-se como tal e a insistência em sê-lo, ao passo que estende às colônias – mais ainda a Angola – o retrocesso socioeconômico que vem em gestação secular de seu feudalismo caseiro. Pulveriza a esterilidade do progresso e produz, com a névoa do conservadorismo, sujeitos afônicos, calados em seu contexto histórico incapazes de reagir à

---

<sup>34</sup>Quando uso o termo *topografização*, me refiro ao nivelamento superficial das relações estabelecidas entre os poderes sociais. Isso em todas as nuances relacionais que não levam em consideração as diversidades existentes, ou melhor, de acordo com Bourdieu (2005, p. 129), “qualquer unificação que assimile aquilo que é diferente, encerra o princípio de dominação de uma identidade sobre a outra, da negação de uma identidade por outra”.

teia simbólica em que estão envoltos, inoperantes diante da imposição simbólica. O respaldo dessa prática só encontra eco mesmo nos grandes e poderosos detentores de latifúndios, na força conservadora da Igreja Católica e nos capitalistas de plantão que, sem investimentos na modernização dos meios de produção, viviam em seu idílio parasitológico, o demais sofria com essa heresia social, tanto é assim que “o fascismo português manteve-se no poder com a força da repressão. E por uma razão muito simples: ele representou, para a massa do povo português, um desastre histórico” (NETTO, 1986, p. 24).

E foi por isso que a maioria dos países que lutaram para ver-se livre dos seculares colonizadores assumiu e se ergueu sobre a palavra de ordem que trazia o vento do Leste, por isso que a idéia de soberania nacional, principalmente depois do êxito de Nasser no Egito nos anos 50, encheu os peitos de toda uma geração sintética<sup>35</sup> dentro da História da África e a fez reagir em favor da autodeterminação dos territórios nacionais – a última e única saída à exploração dos capitalistas europeus. É dentro dessa perspectiva histórica que Pepetela vai escrever o *Mayombe*, nos anos de 1971 e 1972 e depositar em seus personagens os arquétipos dessa construção, evidenciando problemas iconizados e resoluções ideais.

Em entrevista (CONTE, 2000/2001, p. 13), quando perguntado sobre as características que teria o Novo-Homem angolano que surgiria com a independência, se teria influência do Novo-Homem latino-americano representado pela imagem de Ernesto Che Guevara, e sobre os arquétipos que recuperaria, Pepetela diz sobre seu romance *Mayombe* o seguinte:

Travei um contato muito indireto [com Che]. Eu estava na Argélia ainda na época. Ele foi àquele país em 1965 ou 66, para uma Conferência Econômica da África, onde falou. Foi a primeira vez que um dirigente cubano mostrou sérias reservas ao projeto soviético. Havia uma crítica quase que direta, não escondida, não velada ao sistema soviético por parte do Che. Eu assisti a essa conferência. Foi a única vez que o vi de fato. Ele esteve em contato com a direção do MPLA, andou por ali e, sobretudo, no Congo, por muito tempo. Uma parte de seus companheiros ficaram para apoiar e instruir alguns guerrilheiros do MPLA. Participaram até duma operação militar, a operação Macaco que, por acaso, fracassou. O Che não estava, mas estavam alguns de seus companheiros, portanto eu tive sim um relacionamento indireto, só.

Quando escrevi o *Mayombe*, provavelmente, eu já tinha lido o diário dele, realmente não me lembro, mas devia ter lido pelo menos o diário da Bolívia, pois comecei a escrever o *Mayombe* em 1970 [...] não, não já tinha lido sim. Pode ter influência sim. Agora, quanto ao desejo incontrolável de fumar, esse era meu!

É provável que haja uma influência. No fundo, o Sem Medo é uma espécie de herói mítico e, para nós, os mitos eram o Che Guevara e o Henda. Hoji Yá Henda, que realmente é uma figura pra nós. Ele morreu, também, em 68, antes do Che, em abril de 1968 e era uma figura extraordinária. Com 22 anos, era comandante de Frente.

---

<sup>35</sup>Geração sintética é o nome que dei àqueles que fazem parte de uma geração que traz em sua condição o dom da síntese histórica, aqueles que poderão, com seus elementos históricos elaborar uma verticalização dos conceitos e de seus significados, podendo contestá-los e reelaborá-los como bem lhes convier na condição de sujeitos desamordaçados.

Com 24, era o comandante geral das tropas do MPLA. Ele morreu com 26 anos e era uma pessoa que também pensava com sua própria cabeça. Esse sim conheci melhor que o Che Guevara. Aliás, nós dizíamos que era o nosso Che, portanto deve ter havido. Isso não foi consciente na composição do personagem que se foi revelando. *Mayombe* é um livro que foi feito sem projeto. Esse livro apareceu dum comunicado de guerra. Nós fizemos uma operação militar e eu era o responsável por mandar informações, redigir o comunicado, como tinha passado a operação e enviar depois para o nosso departamento de informação, que veiculava no rádio o jornal. Eu escrevi aquela operação com que o livro começa e que é real. Acabei de escrever o comunicado, uma coisa objetiva, assim, fria. E não foi nada disso que se passou, na verdade. E continuei o comunicado, tirei a primeira parte e mandei pra eles, no departamento de informações e continuei. Saiu um livro sem saber quem era o personagem Sem Medo.

O personagem Sem Medo se impôs por si próprio. Foi se impondo ao longo do livro. Muito mais tarde, quando fui publicá-lo, pensei: “bem, vou mudar isso, e começar de outra maneira etc... não! vai ficar tal e qual, para que se saiba como nasce um romance”. Digamos que é uma espécie de edifício e que tem as traves mestras, aquilo onde você não pode tocar, as estruturas, à mostra. Depois você põe tijolos pinta e tal, disfarça as estruturas. Nesse caso não. A estrutura está bem à mostra para se ver.

Portanto o Sem Medo foi se criando como personagem mito ao longo do livro até que num momento dado ele diz: eu quero morrer! Percebi que ele tinha que morrer. Então aí se faz uma ligação com o Che, mas também com o Henda que tinha morrido dois anos antes. Era um herói que tinha que morrer. Bem, eu o matei e pronto. E quando me perguntam eu digo que o matei porque ele me pediu. Fui apenas a mão do destino que o matou. E mais tarde descobri que o Tolstói, quando lhe perguntavam por que matou Ana Karenina, ele dizia, ela queria morrer. A mesma coisa. Portanto não sou o único, Tolstói já fez, estou tranqüilo.

As palavras do escritor são esclarecedoras! Há antes a urgência de concretizar a matéria artística como elemento em formação que propriamente a preocupação com sua qualidade e isso denuncia sua necessidade, uma espécie de transformação da palavra em objeto concreto, significativo, para a perpetuação de anseios históricos para a resolução de angústias sistêmicas. Sendo a literatura sempre espelho e reflexo do espaço que assume em sua representação, traz o papel crucial de sedimentar a ossatura socioantropológica, bem porque nela aparece, além do mosaico dos anseios dos angolanos naquela fatia da História, suas referências: a local – com Hoji Yá Henda – e a de certo modo estrangeira – com Ernesto Guevara, *el Che*; pontue-se, assim, o que resulta na mescla de desejos e de soluções, possibilitando desenvolver com mais propriedade o projeto ideológico do Novo-Homem, iniciado em Ngunga. Desejos de desenhar-se historicamente e a solução de já se ter a matriz dessa animação bélico-libertadora.

Agora, esse livro, diz o autor, “foi feito sem projeto”, o que mostra, em verdade, a fragilidade inabalável dos elementos estruturantes dos quais fala Bourdieu (2005, p. 13), resoluções ideológicas que exercem o papel comunicativo-sensorial, em que as estruturas estão em evidência para que se as vejam e se estabeleça um dialogismo entre os dois pólos: o da criação e o do criador, não enrudescendo de forma brutal “as produções ideológicas” como

totalidades auto-suficientes e autogeradas, passíveis de uma análise pura e puramente interna, daí a universalidade da narrativa, daí a importância da obra dentro do contexto da Luta de Libertação. Fundamental nas palavras de Pepetela, quando diz que escreveu um comunicado objetivo e depois deu-se à escritura global da obra, é o negar a objetividade estéril de uma batalha que envolveu muito mais do que aquilo que foi oficialmente enviado para o Comando da Frente Leste ou registrado em protocolo. Essencial dizer que o escritor subleveu o imerso das relações de poder, organizou os sentidos possíveis das palavras e fez com que a rudeza do discurso colonial se cotejasse acentuadamente antonímico com o discurso da revolta. Se o escritor quis ou não mostrar-nos o não-dito dos documentos oficiais, rompendo o silêncio que na maioria das vezes imperou nessas relações em detrimento de uma eficiência comunicativa, não importa, o que conta é que a literatura tomou para si esta função com autonomia e autoridade. Ocorre-me, neste instante, o estudo de Sharpe<sup>36</sup>, incluído na obra organizada por Peter Burke, ao comentar da importância da literatura quando da tarefa de desnegligenciar as vozes dos sujeitos sociais que foram despercebidos pela historiografia oficial. E é exatamente disso que gostaria de falar um pouco mais neste capítulo, sobre os sujeitos históricos representados na ficção do *Mayombe* que anularam suas diferenças e superaram suas divergências, em favor do surgimento do Novo-Homem angolano, o que começou a germinar com Ngunga e se perpetuou no arquétipo de Sem Medo. Porque na legitimação da voz de Sem Medo encontramos a possibilidade do apagamento discursivo que enfatiza a fragmentação e o tribalismo, ele vai organizar a resistência pela reelaboração das perspectivas históricas expostas pelos personagens principais em suas inserções argumentativas. E reelaborar as particularidades históricas significa, aqui, organizar uma sutura sustentadora dos rasgos culturais gerados pela ação colonial. É fazer com que os sujeitos que emergem fragmentados das relações sociais achem possibilidades de uma superação das diferenças e uma inserção em uma mesma formação discursiva, ou seja, o sujeito que se apresenta dará uma coerência à sua existência através das representações simbólico-identitárias da Luta de Libertação, desvinculando-se paulatinamente de sua fixidez tribal. É isso. Só isso. Tudo isso. O necessário para se dizer como se construiu o perfil do *hominis novus angolanae*.

A não-preocupação de Pepetela em dar um acabamento mais refinado à obra que escreveu à sombra da lua nas noites-intervalares de guerra é uma espécie de despojamento propulsor-inverso da luta pela superação dos elementos estratificantes do tribalismo, por exemplo, que se apresentam. Explico: se por um lado o autor fez questão de publicar o

---

<sup>36</sup>SHARPE, J. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter. (Org.) **A escrita da história**. Novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992. p.39-62.

romance da forma como surgiu – como acentuou em outra ocasião – para que se visse como nasce um romance, por outro, trabalhou em seus minimalismos as questões abordadas na narrativa. Seus artifícios para a migração narrativa são, sobretudo, importantes. A apropriação da narração por cada um dos personagens em suas diferenças, em suas angústias, em sua contemplação particular do conflito didatiza a questão segmentadora da luta por um viés que leva por terra a ameaça anti-sistêmica da resistência. É bom lembrar que todos os que estão participando da luta armada, todos os representantes da diversidade étnica de Angola têm voz dentro da obra, um sistema de negação do Outro de maneira contínua e processual que, ao fim, vai marcar a identidade de cada posição-sujeito assumida. Portanto, define-se como ossatura socioidentitária a marcação do rechaço, a oposição da rede simbólica que vão compor uma ou outra referência, ou seja, os iguais da condição histórica marcam suas divergências com as referências locais, construindo uma posição-sujeito que não é nada mais que a repetição do discurso de senso-comum, uma representatividade microgerencial. O que veremos nas vozes assumidas dos sujeitos históricos de Angola são traços comuns e diversamente simultâneos. Ainda que cultivem séculos de diferenças e sofrimentos coloniais, os arquétipos tribais que têm voz no *Mayombe* trazem à discussão principalmente a diversidade étnica em suas ponderações favoráveis ou contrárias. Raras são as posições-sujeito que relegam a uma menor importância a constituição étnica do funcionamento bélico. E quanto mais problemática sua condição, maior é o número de vezes que se vão apoderar da palavra, bem porque numa situação de maturação dentro das relações de guerra, o silêncio, muitas vezes, adquire o tom do medo, da insegurança e da não-ação. Na narrativa, o personagem Teoria, professor e mestiço, é o que mais se agarra ao verbo, mais o faz produtor de sentido.

#### EU, O NARRADOR, SOU TEORIA

Nasci na Gabela, na terra do café. Da terra recebi a cor escura do café, vinda da mãe, misturada ao branco defunto do meu pai, comerciante português. Trago em mim o inconciliável e é este 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 em não? Ou são os homens que devem aceitar o talvez? Face a este problema capital, as pessoas dividem-se aos meus olhos em dois grupos: os maniqueístas e os outros. É bom esclarecer que raros são os outros; o mundo é geralmente maniqueísta (PEPETELA, 1982, pp. 6-7).

O que move Teoria é a inconstância de sua condição flutuante dentro do conjunto dos símbolos sociais. Ele acusa o mundo de estar bipolarizado e de não oferecer uma terceira via de construção para o sujeito histórico, e, se formos fixar-nos em seu discurso, notaremos que é também transitável de um pólo a outro – algo normal se pensarmos que a formação das

relações simbólico-identitárias se dá não pela associação, mas pela negação contínua do Outro que me exclui ao mesmo tempo que me contém, e a quem excluo porque o sei em minha composição – o dos maniqueístas e o dos outros (aqueles que não são enquadrados dentro do conceito maniqueísta). Teoria é representante de uma grande parte dos angolanos e dos africanos, os mestiços. Uma gama do leque social que, em muitas ocasiões, transita entre a base civilizacional de seu país e a base colonizadora são, em verdade, a não-referência e habitam um não-espço, sujeitos que levam sempre uma diáspora subjetiva, uma frustração psíquica do descentramento, e inseridos numa orbitação pluricêntrica-tribal se encontram sempre à margem. São rechaçados pelos brancos porque brancos não são e são bastantes vezes negados pelos negros porque trazem no tom da pele a violação da África. O que é interessante no *Mayombe* é que essa percepção de marginalização é só a percepção do próprio Teoria, pensa ele que está fora, excluído das decisões daquele microcosmo, quando, em verdade, faz uma análise rasa, bestificável da situação que se desenha. Melhor: produz uma impressão contrária daquilo que narrativamente ocorre. Ou melhor, o contrário daquilo que realmente ocorre. Dentro da guerra estruturada, a questão tribal é muito mais relevante para os personagens, quando pensamos numa funcionalidade organizacional, que a própria mestiçagem, uma vez que o mestiço não ocupa um lugar operativo de fundamentação.

Dentro da formação de “classes étnicas”, o espaço social do mestiço é, como anteriormente referi, flutuante, e seus valores simbólicos, suas representações transcendem a polarização que vem na percepção de Teoria. Ele está envolvido por um sistema multidimensional de representações que só fazem excluí-lo e em nenhum momento o colocam dentro de determinado grupo para que se tenha objetividade suficiente de opor-se ao Outro, porque o Outro está diluído e diluído mostra-se abstrato, e abstrato: não-tangível, e não-tangível: fugidio. É bem relevante esse ponto da discussão, porque dentro do funcionamento da formação identitária, Teoria faz um grande esforço para se livrar de uma rede simbólica que só ele carrega, um conjunto que, conforme disse, apresenta-se estéril na condição de produtor de sentido imediato: o de construir-se quase anuladamente do surgimento de novas posições de identidade. Aí, é interessante perceber que em sua voz sempre o Outro, o que está abstrato em sua ocupação espaço-narrativa aparece como elementar em si e a relação não se dá de Mim para Aquele que eu levo, mas Daquele que eu levo e nego para Mim – o lamento pela imposição significadora: “Criança, queria ser branco para que os brancos não me chamassem negro. Homem queria ser negro, para que os negros me não odiassem” (PEPETELA, 1982, p. 12). O conflito atinge um grau de insuportabilidade existencial. A flutuação é uma dor que o leva constantemente ao limite das ações, como no limite das ações

se construiu subjetivamente ao largo de sua história<sup>37</sup>. É isso que o faz lançar-se como voluntário sempre em ações de combate, é isso que o faz evidenciar-se de maneira estéril na fluência guerrilheira. Sem Medo, o Comandante, tem sérias reservas em relação à prática ostensiva de Teoria, encontra-a desnecessária e pueril, uma vez que a necessidade de estar sempre provando algo o faz correr sérios riscos.

O Comandante é o único que percebe essa nulidade prestativa – mais tarde em seu desvelamento de intimidade vai chamar atenção para isso – e vê a necessidade de Teoria lançar-se a um silêncio – prático silêncio – que o possibilite superar sua condição de mestiço, não em relação aos Outros, mas em função de si mesmo. Em verdade, Teoria não consegue ordenar-se, organizar-se dentro do sistema simbólico da resistência, o que é sobremaneira singular, porque todas as diferenças são organizadas, embora denunciem uma aparente desordem. E se não existe essa organização, não existirá uma produção coerente de sentido entre ele, seus interlocutores e a realidade. E mais: isso pode levar a um confronto subjetivo-primitivo e a uma trajetória precária.

Esse último fragmento citado é da segunda voz de Teoria na narrativa, que ainda terá uma mais; argumentando desde uma condição delicada, ele vai violentar-se até conseguir jogar-se no silêncio coerente da luta de libertação, para ele uma libertação pessoal da própria condição mestiça, antes mesmo que libertação da condição colonial. O que acontece é que Teoria traz incrustado em si um dos grandes defeitos dessa condição mestiça, a baixa visão de lateralidade histórica. Isso quer dizer que, ao passo que se erguem e conquistam espaço, suas referências ficam à mercê das possibilidades conjunturais, das probabilidades existenciais desde suas percepções que, na maioria das vezes, apresentaram-se equivocadas, porque trazem indefectíveis os ranços da tradição que impedem o mergulho num silêncio contemplativo, empurrando-o sempre para uma bestificação ruidosa e dessignificadora. Um excesso de barulho perturbador que torna inexequível a edificação referencial.

#### EU, O NARRADOR, SOU TEORIA

Os meus conhecimentos levaram-me a ser nomeado professor da Base. Ao mesmo tempo, sou instrutor político, ajudando o Comissário. A minha vida na Base é preenchida pelas aulas e pelas guardas. Por vezes, raramente, uma ação. Desde que estamos no interior, a atividade é maior. Não atividade de guerra, mas de patrulha e reconhecimento. Ofereço-me sempre para as missões, mesmo contra a opinião do comando: poderia recusar? Imediatamente se lembrariam de que não sou igual aos

---

<sup>37</sup>Pierre Bourdieu (2005) conduz uma excelente discussão sobre as referências identitárias. Diz ele que a migração de uma minoria simbólica a um todo impositor-significante vai resultar duas questões: a) ou essa minoria impõe sua rede significativa, o que é inviável, se pensarmos na superestrutura social que se apresenta diante dessa significação; ou b) essa minoria é assimilada pela simbolização majoritária. A relação do mestiço e também aí se inclui a dos destribalizados é essa: a de levar consigo uma rede simbólica fragilizada que não tem uma força geradora assimilante, mas o contrário, assimilada, e que pulveriza as minorias dentro de um todo majoritário simbolicamente, como o tribalismo ostensivo entre Kikongos e Kimbundos.

outros. Uma vez quis evitar ir em reconhecimento: tivera um pressentimento trágico. Havia tão poucos na Base que o meu silêncio seria logo notado. Ofereci-me. É a alienação total. Os outros podem esquivar-se, podem argumentar quando são escolhidos. Como o poderei fazer, eu que trago em mim o pecado original do pai-branco? (PEPETELA, 1982, p. 17).

Faz-se relevante notar que a genética cultural, o carma flutuante da tradição impede que Teoria se jogue no silêncio contemplativo – e ele tem consciência, o que torna mais doloroso - ao qual me referi e em que se jogou Ngunga, ao largo desse trabalho, nossa matriz revolucionária. Teoria, antes disso, necessita da organização de sua referência-fonte, o sentimento de deslocamento cultural, de ser uma mera autarquia desautorizada de seu pátrio-poder o leva a estabelecer um pensamento unilateral e auto-marginalizante relativo à sua função social, ele se constitui como um sujeito problemático que carrega em sua estrutura formacional uma dualidade, como essas “identidades que não têm uma pátria e que não podem ser simplesmente atribuída a uma única fonte” (WOODWARD, 2000, p. 22). Impede-o de ser em sua totalidade um africano porque carrega em si a inconciliabilidade da polarização existencial: “o pecado original do pai branco”. Essa problematização vem evidenciar um paradoxo: o da intelectualidade anulada. Se Teoria é o professor da Base, se é o representante-fruto da investida intelectualizante que defendia e que tornou em prática o MPLA, ele se anula no exato momento que, consciente, mostra-se partícipe ostensivo de luta e da “alienação total”, recusando a silenciar-se para produzir uma significação mais apurada da simbologia, para produzir um sentido mais apurado da habitação ideológica antiimperialista. Não estou afirmando que os outros personagens não se mostrem dicotômicos; o que quero evidenciar é que a condição de Teoria é a mais delicada justamente por trafegar entre três pólos. O Leitor que vem acompanhando esse texto pode se perguntar se a mestiçagem não possibilita uma visão mais ampla dos conceitos tradicionais, relativizando a questão tribal. Diria que até poderia dar essa maior flexibilidade, se soubesse habitar o silêncio desde o início. Se assim fosse, as vozes de Teoria não necessitariam, a todo instante, de sua atuação ter uma função explicativa de sua trajetória e sua história, como se sua condição já não fosse o suficiente para legitimar sua luta. A resistência em deixar a prostituição atuante para ocupar seu papel de intelectual, que é realmente o seu, dentro das relações de guerra, o faz gerar uma dificuldade quase intransponível: aquela colmatada dentro de suas relações intersubjetivas.

Os personagens do *Mayombe*, assim como Teoria, levam ao narratário todos os tons de sua atuação guerrilheira. Todas essas inferências narrativas – é assim que vou nomear a cesura participativa dos personagens – são feitas de modo a justificar-se. Justifica de suas

opiniões às suas ações, num intento de dominar a solidão habitante que se faz presente no Mayombe, num intento de marcar simbolicamente suas referências. Isso mostra que “a identidade é relacional. A identidade [...] depende para existir, de algo fora dela: a saber de outra identidade, de uma identidade que ela não é [...] mas que entretanto fornece as condições para que ela exista [...] A identidade, assim, é marcada pela diferença” (WOODWARD, 2000, p. 09).

A voz de cada guerrilheiro é trazida em tom de rítmica, em tom de elevação da condição de guerrilheiro deslocado ou deslocante e, exatamente, a seguir, a sublimação da guerra por uma causa universal, coletiva, sem a orientação étnica específica, mas com seu enquadramento dentro de um ideal maior, como se estivessem compreendendo a construção da nova casa e, dentro dela, a construção habitadora da sinonimização tribal. Esse ponto é fundamental na narrativa não só para o entendimento da superação à qual me referi, mas para a compreensão do que é, realmente, o tribalismo. Na primeira ação contra os portugueses, os guerrilheiros já com dois dias de fome e sede, inseridos numa situação que potencializava as diferenças e acelerava a aversão entre os Kikongos e Kimbundos e destribalizados<sup>38</sup>, esperam o exército português numa emboscada.

Nesse exato momento, as diferenças são exauridas e o sentimento de unidade prevalece, o silêncio permite essa superação, pois as palavras vêm em sussurros, suaves e com uma função bem evidente: o preenchimento de um espaço ocioso, o do sentido. O personagem Sem Medo, em tom de constatação, diz que

Havia guerrilheiros que adormeciam, as armas em posição e o dedo no gatilho. O Comandante percorria constantemente a fila de combatentes, acordando-os suavemente para não os assustar, perguntando coisas insignificantes, sussurrando histórias e anedotas, para levantar o moral. Os guerrilheiros sorriam, piscavam-lhe o olho, demonstrando confiança. É engraçado, pensava Sem Medo, ao ir de um lado para outro, mesmo os que não me gamam nada parece que me adoram. É a solidariedade do combate! (PEPETELA, 1982, p. 50).

Daí a preocupação e a importância da formação política, da crítica pontuda à rede familiar favorecedora dentro das administrações regionais. O trabalho de longo tempo de formar politicamente os guerrilheiros tem sua síntese na espera, no jogar-se ao silêncio, aproveitando-o como instrumento, no surpreender o despojamento subestimador dos portugueses, porque eles, é bem verdade, “vinham alegres por regressarem ao quartel, barulhentos, despreocupados, convencidos de que os guerrilheiros já estavam no Congo” (PEPETELA, 1982, p. 52). O ruído do colonizador, suas bravatas é o que o fragiliza, o

---

<sup>38</sup> Guerrilheiros que pertencem a uma rede simbólico-tribal sem representação significativa dentro de determinado espaço de guerra ou de povoações menores sem uma participação efetiva no movimento.

descentra espacialmente. A superação das necessidades orgânicas, das diferenças tribais que noutros momentos se faz acentuadíssima, na cesura da desconstrução do espaço lusitano opressor, ergue-se calada e efetivamente sólida. Mas só o silêncio possibilita essa capacidade. A visão apurada de Sem Medo passa pela edificação histórica do Movimento, a produção de sentido a partir da clausura verbal é que dá o resultado esperado. Com as palavras de Bachelard, o entendimento se mostra de forma mais clarificada. Para o autor, cada negro-resistente ao jogar-se nesse silêncio “[...] compreenderá que o cosmos forma o homem, transforma um homem das colinas em um homem da ilha e do rio. Perceberá que a casa remodela o homem” (BACHELARD, 1998, p. 63). É essa a função da mata do Mayombe e da ação de Sem Medo, estabelecer a cada um dos negros-resistentes a desorientação necessária para sua universalização. É essa a função de Sem Medo, servir de catalisador das relações que existem e que existirão dentro do MPLA. Então, cada um deles, os que nasceram no Quibaxe<sup>39</sup>, na Gabela<sup>40</sup> ou na Lunda<sup>41</sup> se elevam como partes formadoras do mosaico da independência. É mister dizer que a não manifestação do Comandante Sem Medo dentro das inferências narrativas, ao menos explicitamente como os outros que tomam a voz para si, vai demonstrar o grau de elaboração do personagem que não necessita justificar-se, tampouco explicar sua origem, não se preocupa em evidenciar-se porque sua condição é mais que reconhecida, mais que legitimada, é exposta em cada intervenção que faz aos companheiros de luta. Sem Medo é modelar, é um negro-resistente de espírito completo, universalizante – guevarista – o que o conduz a uma possibilidade de exatidão funcional.

O personagem tem a possibilidade de engendrar-se no funcionamento da luta, ao mesmo tempo que serve de paragem referencial para o comando do grupo, e isso vai dizer de seu aspecto mítico, mas Sem Medo não canta sua origem, é fragilizado dentro de uma perspectiva mítico-existencial, o que pode levá-lo a uma trajetória efêmera, e é o que acontece. Sua sacralidade equilibra-se num limite muito, muito tênue: Sem Medo é um projeto ideológico e, de acordo com esse raciocínio, seria uma perpetuação de Ngunga. Nesse sentido, a negação de sua origem é um todo coerente, uma vez que o propósito primeiro de Ngunga era o de não ser reconhecido, o pulverizar-se no coletivo. Mas um projeto ideológico intimamente ligado às tradições africanas, no que se refere à sua existência mítica, reflete uma não ocidentalização racional e eurocêntrica, e sua representatividade vem do renovar-se em si

---

<sup>39</sup> Quibaxe: distrito do Cuanza Norte. Província essencialmente agrícola que tem no café o grande baluarte de sua produção.

<sup>40</sup> Gabela: até os anos 70, foi a mais próspera produtora de café. O café ali produzido foi tido como o melhor do mundo. Hoje, foi engolida pela selva.

<sup>41</sup> Lunda: província do Nordeste de Angola, antigo reino muito importante e onde, mais tarde, estabeleceu-se a Diamang – Companhia dos Diamantes de Angola.

próprio: Ngunga está em Sem Medo como Sem Medo está no Comissário. O calar-se de Sem Medo é um mergulho alegórico no silêncio, um mergulho que pode levar à compreensão da totalidade daquele cosmo, ao entendimento da ação na exigüidade possível desta ou daquela ação guerrilheira, o que enfatiza a imagem em detrimento das palavras. Para os outros personagens – todos outros – as palavras são fundamentais para a localização espacial e para sua justificação existencial, bem porque a representação

[...] compreendida como um processo cultural estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: Quem sou eu? O que poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar (WOODWARD, 2000, p. 17).

Isso quer dizer que a posição-sujeito é uma explicação de cunho ideológico das nuances que compõem um indivíduo, o que, para Sem Medo, se tornará supérflua, árida, porque as ações modelares valem mais que as significações dos verbos. Isso o caracteriza como silencioso e significativo, um homem na eminência do sentido pleno, da acepção nevrálgica da orbitação de sentido intersubjetiva. Afirmei no capítulo anterior sobre a filtragem que Ngunga fazia dos discursos dos adultos e sobre seu expurgo às palavras banalizadas, de significação vazia que abalavam as relações dentro da resistência. A concepção semeada por Ngunga faz-se por inteiro agora, no *Mayombe*, Sem Medo é sua elaboração lapidada com seus desejos redefinidos dentro da luta armada, conjugado à reelaboração do entendimento antropológico. E se o Comandante não precisa das palavras, ele se imporá pela imagem, pela significação concretizada de seu silêncio estruturante, pois diz Bachelard que se o homem “[...] está mudo, é a imagem que fala. Pois é evidente que só a imagem pode acompanhar os passos da natureza” (BACHELARD, 1998, p. 116).

Uma outra justificativa é a possibilidade do silenciamento etnocêntrico. O que vem a ser isso? Simplesmente o pensamento linear das condições de guerra e de suas possibilidades afônicas. Se Pepetela não tivesse permitido ou elaborado ou pensado o rompimento de um mutismo secular por seus personagens – se o fez propositadamente ou não, pouco importa, o importante é que o fez e é isso que vai particularizar a literatura e valorizá-la ainda mais dentro das possibilidades de relativização dos textos que plantam a verdade incontestada da História – através dos pontos-de-vista étnicos, não estaríamos relativizando, muito menos associando, a elaboração acabada do Comandante ao empenho da aniquilação do tribalismo. E, ainda assim, percebe-se que em cada fala de cada um dos personagens, em cada migração do plano narrativo há um contingente gigantesco de silêncio.

De coisas por dizer, de significados por habitar, de idéias a verticalizar, de lutas a vencer, porque quando “o silêncio transforma-se em palavras, a palavra gerada é cheia de silêncios, acompanhada e revestida de silêncios expressivos” (SCIACCA, 1967, p. 39). Isso quer dizer muito a respeito das inferências, mas, a contra-ponto, vem dizer ainda mais sobre a imagem mergulhada em silêncio, numa relação dialética, que é o Comandante Sem Medo. Diz respeito a ele numa horizontalização relacional diretamente proporcional à decisão de Ngunga de calar-se e pulverizar-se entre o coletivo-resistente, porque há espaços e tempos que exigem a imposição da imagem: a presente do Comandante e a projetada e onipresente de Ngunga – como se o menino fosse uma força mítico-matricial. E se Ngunga está pulverizado no coletivo anticolonial, o Comandante se faz inteiro dentro de cada um dos soldados sob seu comando. E quando não se tem uma delas, nenhuma projeção ao menos, e quando não se pode com uma delas, porque são, geralmente, intransponíveis, então, parte-se para a habitação concreta e audível do discurso, usando a palavra para alicerçar-se tantas vezes quantas forem necessárias, como o início de um caminho, de um ritual de transição que os dois personagens – Ngunga e Sem Medo – já iniciaram.

Em *Mayombe* e em *As aventuras de Ngunga*, os personagens de Pepetela são muito ligados às tradições africanas. O romance *Mayombe* foi escrito entre os anos de 1971/72, ainda na primeira Guerra de Libertação angolana, na fase de resistência a qual se refere o professor Pires Laranjeira, iniciada no primeiro ano da década de sessenta, quando os intelectuais rebelaram-se contra a administração autoritária que encarcerou muitos deles nas masmorras da Polícia Salazarista.

A representação do espaço traz a floresta do Mayombe como um cosmo estruturado arquetipicamente em que cada guerrilheiro é a micro-representação social de um todo maior, resguardando suas diferenças, seus defeitos, suas virtudes e os tempos da individualidade étnica representadas, são os arquétipos tribais. A sistematização lógico-organizacional é outra no espaço da floresta do Mayombe. Os homens não trazem a configuração isolada e mnemônica de homens. São extensões da floresta e evidenciam a total harmonia entre a natureza e o humano, mostrando as nuances sacras que regem a Cultura africana, negando, então, simbolicamente, a modernidade aterrorizante que se quer erguer. As ações trazem o comportamental como modelos, ou, ainda, as ações vão desenhar os arquétipos como correspondentes diretos, alguns em franco apodrecimento, como Ingratidão do Tuga que depois do julgamento e de sua exposição coletivos, confirmou o furto e ter dormido “ao lado de Ekuikui e tinha visto em que bolso o ex-caçador tinha guardado a nota. Roubara-a durante a noite” (PEPETELA, 1982, p. 47). Outros, amadurecendo tal qual o

Comissário Político, que na obra aparece como uma projeção de seu Comandante, como narra o próprio Sem Medo, em diálogo travado com Ondina sobre as mudanças nas atitudes de João:

– Sempre quis ultrapassar meu lado humano. Ser Deus ou um herói mítico. Fazes confusão entre mim e o João. O que amas em mim é o que há de comum entre o João e eu mesmo. Apenas não o conheces suficientemente para saberes que é esse o traço comum. É como se fôssemos a mesma pessoa, mas com dez anos de revolução de intervalo, percebes? Ele pertence à geração que vencerá e que, ultrapassando-se te poderá compreender e aceitar. Eu compreendo-te, mas não te aceito tal como és (PEPETELA, 1982, p. 206).

O que é importante salientar é que o princípio da representatividade socioantropológica, formadora do Estado Angolano que se busca abrangente e superador das divergências, vem em sua esfericidade representada nos modelos sociais do *Mayombe*. Entenda-se aqui modelos por arquétipos: “certos esquemas estruturais, pressupostos estruturais de imagens (que existem no âmbito do inconsciente coletivo e que, possivelmente, são herdados biologicamente) enquanto expressão concentrada de energia psíquica, atualizada em objeto” (MELETÍNSKI, 2002, p. 20).

Se o personagem Teoria se caracteriza por uma flutuação referencial prejudicial ao desenvolvimento da Luta armada ao passo que não se faz capaz de habitar o silêncio contemplativo da autocrítica, de enorme relevância é Sem Medo – o Comandante – que iconiza o Novo-Homem angolano, aquele que tem uma visão racional da funcionalidade e da complexidade gestadora de uma nova organização social, da organização do expandir a luta armada e da árdua tarefa que é a da sedimentação da idéia da autodeterminação.

- Sabes de uma coisa Sem Medo? És um intelectual.
- Somos.
- Não digo no sentido pejorativo. És de fato um intelectual. E eu penso que é bom que os haja. Talvez tenhas uma atitude demasiado crítica, estás sem dúvida marcado pela Região, pelos fracassos, pelos erros. Nas outras Regiões não é assim. Se fores para uma outra Região, então modificarás um pouco a tua atitude, verás que as coisas não são tão más, ganharás mais perspectivas. Penso aliás que não falta muito tempo.
- Vou ser transferido?
- Pensa-se nisso. Mas fica entre nós, por enquanto. Agrada-te a idéia?
- Sem Medo permaneceu calado por instantes. Contemplou a rua, os raros transeuntes que se aventuravam ao sol, olhou o responsável.
- Agrada-me, sem dúvida. Estou farto de resolver problemas de fraldas. Eu gosto de fazer a guerra e aqui não há guerra. E é cansativo lutar-se sem povo. Por outro lado, devo dizer-te que gosto dessa Região e que ela tem possibilidades. A culpa é nossa, não temos sabido aproveitá-las. Mas se me dessem a escolher, preferiria ir para outra Região. Sobretudo se fosse uma Região nova.
- Abrir uma nova Frente?
- Sim. A Serra da Chela, por exemplo. Ou o Huambo.
- É o espírito pioneiro que fala! Isso não será um complexo que te ficou?
- Não percebo o que queres dizer.
- Descabaste alguma miúda? Perguntou o dirigente.
- Não, nunca calhou.

– É isso que te quero dizer. Enquanto não o fizeres, quererás abrir novas frentes. Sem Medo lançou uma gargalhada. O outro riu também.

– Freud não explica tudo.

– Mas explica muita coisa – disse o dirigente.

– É curioso!

– O quê?

– É curioso – disse Sem Medo – que estejamos para aqui a discutir Freud, quando nos encontramos em plena confusão política, com adultério e quase revolta pelo meio. É o vício dos intelectuais, este gosto pela conversa em qualquer circunstância.

– Não, o povo do kimbo ainda é pior. E repara que isto foi um parêntesis, estávamos mesmo assim a tratar de assuntos atuais. Falávamos mesmo da tua transferência...

– Está absolvido camarada responsável! Mas é coisa séria?

– Certíssima. O problema é encontrar um substituto. [...] O teu desejo será realizado, pois se precisa de um comandante para avançar para lá das Regiões atualmente de guerra.

Os olhos de Sem Medo iluminaram-se. Sentiu nas narinas o vento do Planalto que conhecera na sua juventude. Viu as vertentes imponentes do Tundavala, onde o Mundo se abria para gerar o deserto do Namibe. [...] Sentiu o perfume de eucalipto nas montanhas do Lepi, recordou os campos de milho do Bié e do Huambo, as bandeiras vermelhas das acácias no Chongoroi, tudo indo dar, descendo, aonde a terra morria e os escravos do passado perdiam para sempre o seu destino (PEPETELA, 1982, p. 176).

É notável, no excerto, a consciência que Sem Medo tem da guerra e da prática intelectualizante do corpo guerrilheiro do MPLA. A possibilidade de abrir novas Frentes de Batalha o fazem animar a memória e todos os seus sentidos se aguçam, traz à realidade discursiva espaços vividos e habitados que servem como uma espécie de refúgio-propulsor indelével dentro do personagem como inerosionável é a vontade da implementação de uma amplitude maior da luta, bem porque todo o passado “vem viver pelo sonho, numa casa nova” (BACHELARD, 1998, p. 25). A guerra se faz como sentido humano, a guerra é para os pioneiros – como é referenciado no excerto e como Ngunga o foi e o é anônimo e representado – a movimentação básica do entrelaçamento produtor de sentido. Sem Medo se sobrepõe ao humano, aos desejos simples e mundanos e faz com que se tenha e se construa um sentido perpétuo de libertação, como Che tinha o desejo, por exemplo, confessado a Nikolai Leonov, em sua casa de campo, da ideia de expansão da Revolução por toda a América Latina. É um acercamento possível dos desejos evidenciáveis da História e da Ficção.

#### *4.2.1 Da Espiralização Bélica e de Aproximações Possíveis*

Leonov era um jovem funcionário da KGB, que estava em determinada ocasião em Cuba acompanhando o *Premier* russo, Anastas Mikoyan, e que teve grande relevância na construção do guerrilheiro que é Guevara; foi ele que, na primavera 1957, entre conversas

animadas pela vodca e pelos ideais abrasadores de Moscou, emprestou algumas obras soviéticas sobre marxismo e funcionamento do Estado socialista para o então médico Ernesto Guevara, numa de suas andanças, dessa vez pelo México. Tornaram-se grandes amigos e a afonia de três anos (até o próximo encontro já em Cuba) só fez reforçar esta amizade que, embora distante, conservava ainda uma intimidade ideológica enormemente significativa. E é para Leonov que Che diz de sua vontade em permanecer gestando guerras de libertação para a implementação do socialismo. Como Sem Medo, Che pensa a guerra num futuro próximo, numa libertação paulatina, num conglomerado humano que se construa livre e solidário de maneira que possa compor-se como sujeito histórico dialético, mas inviolável em suas vontades e anseios.

Ao chegar com Mikoyan, Leonov foi de carro até a casa de Che Guevara. Era quase meio-dia, mas Che ainda estava dormindo. “Ele estava exausto”, disse Leonov, “mas se levantou e ficou realmente entusiasmado por me ver, exclamando: *Hombre!* (sic) Que milagre é como se você tivesse caído do céu!” Enquanto tomavam café Leonov lhe entregou a pistola de precisão, que agradou imensamente a Che.

Leonov felicitou-o pela vitória dos rebeldes, depois lhe recordou as conversas que tiveram no passado e os livros soviéticos que Che estava tão ávido para ler no México. Perguntou-lhe então: “Quer dizer que é verdade, você está mesmo falando sério quanto a construir o socialismo?” Ao que Che respondeu: “É, vou dedicar minha vida a isso. É por isso que primeiro eu estava lendo, para depois construir [...]” (ANDERSON, 1997, p. 515).

Note-se que, a essa altura, Cuba vive um momento delicado; estamos em 1960, é o início do Governo Revolucionário de Fidel Castro e as pressões sociais são catalisadas pelas angústias gestadas pela Guerra Fria, pela disputa silenciosa entre os senhores da tecnologia. As diferenças se potencializam, há uma migração enorme de cubanos para seu refúgio americano a menos de cento e cinquenta quilômetros de Havana. Faltavam sete anos para que deixasse Cuba, disfarçado, rumo ao centro da América Latina para dar continuidade à luta que libertou Cuba da ditadura de Fulgêncio Baptista. Antes disso, esteve no Congo Belga, lutando ao lado dos rebeldes Tutsis<sup>42</sup>.

A moralização revolucionária passa por um momento de implantação de uma funcionalidade ditatorial, negam-se as possibilidades de uma mínima capitalização estatal. Os donos das grandes refinarias de açúcar são chamados e não aceitam as propostas do INRA – Instituto Nacional da Reforma Agrária – e vão embora, pois têm suas terras e usinas confiscadas. Exemplo disso é o multimilionário Julio Lobo, que não aceitou a proposta de um salário de dois mil dólares mensais para coordenar a produção açucareira do país – mais tarde

---

<sup>42</sup> Aqui vale um registro! Em certa altura da narrativa do *Mayombe*, numa discussão com o Comissário, Sem Medo diz o seguinte: “- Somos três no comando, Camarada. Se vocês dois não estiverem de acordo, eu inclino-me. Não sou ditador, bem sabes (PEPETELA, 1982, p. 15)”. E Che, quando foi ao Congo lutar ao lado dos rebeldes Tutsis, recebeu o codinome TATU, que em swaile significa: *três*, conforme John L. Anderson, 1997.

era quase que totalmente absorvida pela URSS - e mais o direito de ficar com uma de suas usinas e exilou-se na Espanha.

A Texaco e a Esso, norte-americanas, e a Shell, britânica, têm suas refinarias também confiscadas pelo regime de Fidel, que caiu nas graças de Nikita Krushev por implantar uma revolução socialista num entrespaço físico estratégico e tornara-se uma peça fundamental no jogo que angustiava o mundo. Pouco tempo depois, a URSS, através de um acordo bélico-cooperativo que previa que um ataque à Cuba era um ataque à URSS – alteração feita por Fidel Castro na redação final do documento – instala uma base impressionante em Cuba,

Era um pacote militar temível, de grande envergadura: plataformas de lançamentos para 24 mísseis balísticos de médio alcance e 16 de longo alcance, cada uma equipada com dois mísseis de uma ogiva nuclear; 24 baterias de mísseis antiaéreos SAM de modelo avançado; 42 aviões Mig de interceptação, 42 bombardeiros IL-28; 12 lanchas-patrolha da classe “Komar”, com mísseis; e mísseis de cruzeiro para defesa da costa. Todo esse arsenal seria acompanhado por quatro regimentos soviéticos de elite, num total de 42 mil homens. O acordo podia ser renovado a cada cinco anos e estipulava que os mísseis ficariam inteiramente sob o comando das forças armadas soviéticas (ANDERSON, 1997, p. 604).

A nova terra e o Novo-Homem têm de se pensar já natibélicos, já senhores de seu espaço, porque é nesse espaço que se construirão as condições estruturais necessárias para a sedimentação do Novo Homem. A nova terra proposta pelas palavras de Che e o Novo Homem, tanto em cartas<sup>43</sup> como em situações formais, desenhava-se pela implementação da coletividade consciente que se erguia sobre a negação consistente do individualismo e da determinação da igualdade entre os sujeitos históricos. São muitas as ocasiões em que *el Comandante* nega esse individualismo, nega as possibilidades aventadas de qualquer espécie de favorecimento<sup>44</sup> singular. É interessante que a voz de Sem Medo no *Mayombe* vem permeada da ideologia guevarista:

Sem Medo mandou fazer formatura. Depois de os guerrilheiros estarem alinhados e o Chefe do Depósito lhe ter apresentado a formatura, o Comandante disse:  
– O Mata-Tudo e o Katanga vão para a cadeia. Um deles ajudou o Ingratidão a fugir. Vão cumprir a pena dele, enquanto se não souber exatamente o que se passou.  
Os guerrilheiros hesitaram em cumprir a ordem.  
– Camarada Chefe, nomeie dois guerrilheiros para irem fechar o Mata-Tudo e o Katanga. E se algum deles fugir, o responsável será o Chefe do Depósito.  
O Chefe fez sinal a dois guerrilheiros, que, de má vontade, cumpriram a ordem. Os outros murmuraram.

---

<sup>43</sup> Che Guevara tinha como prática escrever cartas nas quais estabelecia uma comunicação ampla com seus interlocutores e deixava clara suas convicções e posições ideológicas. Ver anexo Cartas, em especial uma resposta ao Escritor Ernesto Sábato em que fala da necessidade de pensar-se a própria condição de sujeito histórico e a necessidade do fim da estratificação social, igualando as condições dos homens através do armamento e da preparação para a luta.

<sup>44</sup> Ver anexo L: Cartas de Ernesto “Che” Guevara: Aos Companheiros da Fábrica de Montagem de Bicicletas e a Senhora Lydia Ares Rodríguez.

– Escusam de falar – disse Sem Medo – sei o que estão a pensar. Mas descansem, este caso será definitivamente resolvido pelo novo responsável. Enquanto ele não vem, ou enquanto o verdadeiro culpado não se apresentar, sou obrigado a mandar prender os dois camaradas. Um deles cometeu o erro, mas como saber?

Os murmúrios não cessaram.

– Camaradas, sei que vai haver agitação, estava à espera dela. Não atirar mais isto pra cima do camarada André. Neste caso ele não tem nada a ver, sabem tão bem como eu. Vamos falar claro! O Ingratidão é kimbundo, a maioria de vocês também o é. Algum malandro aproveitou a confusão de Dolisie para o libertar. Pensaram que não se tomariam medidas porque, como o André é kikongo e cometeu crimes, ninguém ousaria tomar uma medida contra um kimbundo. Pois eu tomo! A mim não me interessa se este é kikongo ou kimbundo. Sou contra aquele que comete. Não podem negar que eu era contra o André, pois ele fazia muitos erros de propósito. E ele é quase meu parente. Todos aqui me conhecem. Só os cegos ou desonestos podem dizer que faço tribalismo. E sabem que não tenho medo de chantagem tribal. O camarada Chefe de Depósito é responsável pelos dois presos. Até que um deles fale, se acuse e diga que o outro não tem nada a ver. O inocente será imediatamente libertado. Sem Medo partiu para Dolisie, sentindo nas costas a hostilidade quase geral (PEPETELA, 1982, p. 190-1).

Essa permeabilidade age como se fosse a recuperação de uma memória discursiva outrora propulsora de uma resistência revolucionária:

– É isso – disse Sem Medo – o ideal seria que cada indivíduo estivesse xis anos isolado, no meio de outro grupo, para perder os sentimentos tribais. Ao fim de um certo tempo, creio que começaria realmente a perdê-los.

– Em parte é o que acontece com a urbanização. Processo que é doloroso, mas que tem o mérito de ir aos poucos eliminando o tribalismo. Mas, mesmo assim, é um processo lento.

– Todos esses processos são lentos. Vê a Europa e o problema das minorias nacionais. Nem hoje está resolvido.

– Mas os europeus gostam de nos atirar à cara o nosso tribalismo – disse o dirigente (PEPETELA, 1982, p. 168).

O que fica claro no fragmento, além da concepção de desorientação referencial que defende Guevara, que defende Sem Medo, é a necessidade de gerar indivíduos que correspondam respeitosamente à existência das diferenças. O sujeito histórico, para tornar-se um indivíduo orgânico, necessariamente, teria de passar pelo afastamento de sua existência rasa – nominemos assim – fugir à verborragia escancarada de sua tribo (nesse caso) e mergulhar naquilo que defini como silêncio contemplativo, o silêncio em que Ngunga se jogou, que Sem Medo habita e que Teoria resiste em aceitar, tornando-se um ser espiral que geraria uma continuidade, que geraria uma não cesura ideológica, mas a eliminação de ruídos perturbadores da ordem da luta de libertação.

Essa troca de espaço, esse dar-se ao outro abrindo mão de sua referência durante “xis anos” com diz Sem Medo, redimensionaria a guerra, não particularmente a luta armada, mas uma outra luta: a da intimidade versus a exterioridade, estabelecendo uma troca. Essa troca na narrativa perpetua a guerra e as mudanças da estatura social. A declinação nominativa de Ngunga ou a mudança de nome de Sem Medo, que antes chamava-se Esfinge

(PEPETELA, 1982, p. 20), ou de sua morte que para o Comissário Político caracteriza um amadurecimento, levando-o a ocupar um espaço que de início não seria seu, é uma espécie de geometrização da resistência bélico-resistente. O que quero dizer é que a guerra torna suas relações espiralizadas, fazendo-as rotarem sobre si mesmas. A existência passa a gerar um Outro que traz traços comuns visíveis que não é mais tão alheio e que habita o silêncio e a palavra ou o sentido do signo, exercendo um poder pulverizatório da derrota, o que externaliza o sentido e não deixa o ser-lutador centralizar-se.

A não centralização vai se dar justamente pela possibilidade da luta e vem do sentido produzido pelo silêncio. Silêncio da palavra à qual diz Cassirer (1972, p. 78), tem um poder transformacional. Então o sentido e o silêncio servirão como norteadores e propulsores dos desejos de sonhar a guerra perfeita. Daí, sim, depois de organizada e fluída a resistência, vem a possibilidade de ser rompido o silêncio, o ruído, agora da intimidade, aparecendo no desvendamento de *Sem Medo* (PEPETELA, 1982, p. 159), do Comissário (PEPETELA, 1982, p. 153) e na confissão de *Teoria* (PEPETELA, 1982, p. 42-3). A intimidade só é desvendada quando se exaure o excesso de palavras bloqueadoras e se configura sua ausência estética, surgindo, dessa forma, um aventamento possível de significação individual, aparecendo um novo indivíduo: mais consciente, mais significador, menos ruidoso! Um indivíduo econômico em palavras e amplo em significações.

N'As *aventuras de Ngunga* existe um elemento rompedor da seqüência trágica que era *Wassamba*. Por ela e no desfraldamento de sua intimidade é que *Ngunga* projeta sua ação de resistência. É no instante do desnudamento, também, que o menino parte para habitar a confluência de sentidos a qual denominei “silêncio contemplativo”, para dar o grau de espirabilidade à luta. Em *Mayombe*, quem assume este papel mais evidentemente, quem é catalisador desse processo para projetá-lo modelarmente sobre a ação coletiva, é *Sem Medo* que se diz uma projeção do Comissário Político dez anos depois. E um se evidencia no outro, ou melhor, um abre as portas do espaço íntimo do outro de modo que exista uma alimentação mútua de suas possibilidades silenciosas. É através dos conflitos trazedores de palavras repletas de um sentido frágil que os dois personagens se aproximam e elevam-se sobre os demais. Não é muito dizer que *Sem Medo* tem uma condição de inabalabilidade e o Comissário se constrói dessa maneira, o que o leva a ser inquilino de seu íntimo, através desse reconhecer-se como colmatado pelo seu duplo:

O NARRADOR SOU EU, O COMISSÁRIO POLÍTICO.

A morte de *Sem medo* constituiu para mim a mudança de pele dos vinte e cinco anos, a metamorfose. Dolorosa, como toda metamorfose. Só me apercebi do que perdera (talvez o meu reflexo dez anos projetado à frente), quando o inevitável se deu.

Sem Medo resolveu o seu problema fundamental: para se manter ele próprio, teria de ficar ali, no Mayombe. Terá nascido demasiado cedo ou demasiado tarde? Em todo caso, fora do seu tempo, como qualquer herói de tragédia.

Eu evoluo e construo uma nova pele. Há os que precisam de escrever para despir a pele que lhes não cabe já. Outros mudam de país. Outros de amante. Outros de nome ou de penteado. Eu perdi o amigo.

Do coração de Bié, a mil quilômetros do Mayombe, depois de uma marcha de um mês, rodeado de amigos novos, onde vim ocupar o lugar que ele não ocupou, contemplo o passado e o futuro. E vejo quão irrisória é a existência do indivíduo. É, no entanto, ela que marca o avanço do tempo.

Penso, como ele, que a fronteira entre a verdade e a mentira é um caminho deserto. Os homens dividem-se dos dois lados da fronteira. Quantos há que sabem onde se encontram esse caminho de areia no meio da areia? Existem, no entanto, e eu sou um deles. Sem Medo também o sabia. Mas insistia em que era um caminho no deserto. Por isso se ria dos que diziam que era um trilho cortando, nítido, o verde Mayombe. Hoje sei que não há trilhos amarelos no meio do verde (PEPETELA, 1982, p. 268).

A percepção do Comissário de que é uma projeção do Outro o faz tomar conta do espaço, tarefa antes do Comandante. É visto seu ritual de passagem, a compilação dos elementos culturais eurocêntricos e os da África estão evidentes na sua voz. É uma tomada de consciência de sua função libertadora, de sua função que foi colmatada durante todo seu percurso narrativo, de apresentação de uma constituição íntima bem-resolvida, fruto e reflexo do estar-se no Outro por algum tempo, de construir ou deixar que se mostre a imensidão da qual é composto. Vale lembrar Bachelard quando nos referimos a valores de intimidade. Diz o escritor que a “imensidão está em nós. Está ligada a uma espécie de expansão de ser que a vida refreia, que a prudência detém, mas que retorna na solidão” (1998, p. 190). A solidão do abandono leva o Comissário à reflexão, leva-o a falar pela primeira vez com o narratário, e vai confidenciar o que era percebível dentro do decurso da narração, sua condição de permeado pelo silêncio do Comandante. Essa inferência dá-se no final da obra, no epílogo, como uma espécie de fechamento contínuo da guerra, num movimento espiralizante e imorredouro ideologicamente.

Essa condição ergue a caracterização do duplo entre os personagens, o que quer dizer que existe uma potencialização de um dos pólos produtores de sentido: ou o bom-senso bélico-funcional de Sem Medo, ou a rigidez teórica do Comissário; o que prevalece, claro, com a confissão do Comissário, é a primeira característica.

Bem, se a consciência desse espaço íntimo, ou dessa imensidão íntima – usando a expressão de Bachelard – é constituída por essa arquitetura relacional produtora de uma significação possível através do silêncio e de sua ocupação, pode-se perceber que existe uma inter-percepção bastante significativa entre o subjetivo (representado pela floresta do Mayombe e aqueles que conseguem estar nela verdadeiramente) e pelo objetivo (representado

pela sede administrativa na cidade de Dolisie), numa sintetização das relações da arbitrariedade verborrágica da organização da Guerra. O que significa que os personagens que têm voz, têm, conseqüentemente, um poder catártico dentro das relações hierárquicas, mas, em alguns episódios, não conseguem lançar-se no silêncio e não podem constituir-se tão apropriadamente do silêncio necessário de elevação do sujeito universal, pois quando têm voz ritualizam e trazem à tona monstros desenhados por sistemas de características psíquicas produtoras de modelos muito distantes daquilo que se propõe para a construção do Novo-Homem angolano. É um tipo de tangenciamento de função negadora do discurso de Sem Medo, perpetuado por João – o Comissário Político – e iniciado com a ação contestadora de Ngunga.

Esses arquétipos não vão cercar-se de possibilidades reais, mas de uma série de palavras constituintes de um discurso<sup>45</sup> que outrora foi substituído pelos senhores do capital, da ciência e da tecnologia, homens que faziam questão de acentuar as diferenças de maneira preconceituosa e repugnante, animalizando os africanos e banalizando relações – como diz Aimé Césaire (1978). Esse poder de fixar imagens que tem a palavra, esse poder transformacional, gera um constrangimento coletivo quando se pensa em relações intersubjetivas.

Na ocasião da escritura de um artigo para a revista *Humanismo*, edição de setembro/outubro de 1961, Che discorre sobre a necessidade do despertar revolucionário e de sua extensão universalizante e intitula seu artigo como *A América vista da varanda afro-asiática*, em que dá um tom global para a Revolução que ajudou a construir (ANDERSON, 1997, p. 527), afirmando enfaticamente que esta revolução não é uma manifestação individual e isolada, mas

[...] o primeiro sinal que a América está despertando. [E quando perguntarem:] “Vocês são membros do exército guerrilheiro que está liderando a luta pela libertação da América? Vocês são então nossos aliados do outro lado do oceano”, terei que dizer [para eles] e para todas as centenas de milhões de afro-asiáticos que [...] eu sou um irmão a mais, um a mais entre as multidões de irmãos nesta parte do mundo que esperam, com ansiedade infinita, o momento de consolidar o bloco que destruirá, de uma vez por todas, a presença anacrônica da dominação colonial” (GUEVARA de LA SERNA *apud* ANDERSON, 1997, 528).

As relações criadas nas lutas de libertação e nas revoluções são relações que se sobrepõem a qualquer tipo de diferença. Tal como no *Mayombe*, por exemplo, Sem Medo fazia crer em seus momentos de menor coletividade e que o levava a comandar o grupo de guerrilheiros sem o tribalismo do senso-comum, implementando uma ação mínima sócio-

---

<sup>45</sup> Ver anexos I e J – voz de Milagre no *Mayombe*.

relacional. Invariavelmente em suas jornadas íntimo-formativas, a grande questão em pauta é o desaparecimento do individualismo. Em suas palestras, Che deixava evidente que achava “um crime se pensar constantemente em indivíduos, porque as necessidades do indivíduo passam inteiramente para segundo plano diante das necessidades do conglomerado humano” (GUEVARA de LA SERNA *apud* ANDERSON, 1997, p. 541).

Essas palavras vêm de um discurso para estudantes universitários de Cuba que recebiam uma formação política. Do mesmo modo, para o MPLA, fazia-se importante a intelectualização dos pioneiros. A juventude sempre foi uma preocupação constante para Che, não especificamente a juventude, mas sua formação política, pois se encontrava sempre representado nas atitudes prepotentes e egocêntricas dos jovens. A prepotência natural que fazia com que Sem Medo – inserido num contexto de autocrítica leninista – percebesse seus equívocos juvenis e se visse projetado no Comissário Político, dez anos antes e por isso o compreendia com diversas nuances de silêncio elevador.

Quando associo a imagem de Sem Medo a Che, não o faço por acaso. É preciso não olvidar que a formação de Pepetela deu-se na escola de Sociologia da Argélia e que *Mayombe* foi escrito entre 1971 e 1972, dentro do processo de luta de libertação e, ainda, que o autor travou contato com a literatura de Guevara, como *A guerra de guerrilhas* e seu *Diário*. Não estou dizendo que isso seja determinante na construção do texto pepeteliano, mas as influências são inegáveis, até porque estão dentro de uma mesma formação discursiva, e Hoji-Yá-Henda – o grande comandante do MPLA – era tido, segundo o autor, como o Che Guevara africano. Mas ainda acho que isso importa menos que o projeto maior dos africanos de superação da condição de dominados, tão bem exposto na teoria de Césaire, no seu *Discurso Sobre o Colonialismo* e em sua inteligente e pertinente, aqui, simplificação: colonialismo = animalização do colonizado. Se Che tem a nítida noção do que será construir a Nova América Latina e se tem a nítida noção de que a elevação do Novo-Homem latino-americano deva superar obstáculos físicos e psicológicos de uma rudeza antes não vista, por que esse Novo Homem “é capaz de sacrifícios”<sup>46</sup> (GUEVARA de LA SERNA *apud* ANDERSON, 1997, p. 525), segundo *el Comandante*. Sem Medo vai elevar a condição das diferenças a um nível de esterilidade. Não esterilidade das diferenças, porque tem a clara consciência de que as diferenças é que comporão o Estado que se sutura, mas esterilidade quando servem de elemento sustentador de uma argumentação preconceituosa, taxativa e rotuladora. Sem Medo

---

<sup>46</sup> Ver anexo D – voz do Chefe de Depósito no *Mayombe*.

tem a consciência e a possibilidade reflexiva de Guevara. Uma espécie de noção real do processo em curso, o que lhe concede sua experiência dentro do decurso bélico.

— Evidentemente! Comissário, compreende-me bem. O que estamos a fazer é a única coisa que devemos fazer. Tentar tornar o país independente, completamente independente, é a única via possível e humana. Para isso tem de se criar estruturas socialistas, estou de acordo. Nacionalização das minas, reforma agrária, nacionalização do bancos, do comércio exterior, etc, etc. Sei disso, é a única solução. E ao fim de certo tempo, logo que não haja muitos erros nem muitos desvios de fundos, o nível de vida subirá, também não é preciso muito para que ele suba. É um progresso, até aí estamos de acordo, não vale a pena discutir. Mas não chamemos socialismo a isso, porque não é forçosamente. Não chamemos Estado proletário porque não é. Desmitifiquemos os nomes. Acabemos com o feiticismo dos rótulos. Democracia nada, porque não haverá democracia, haverá necessariamente, fatalmente, uma ditadura sobre o povo. Ela pode ser necessária, não sei. Outra via não encontro, mas não é o ideal, é tudo o que sei. Sejam sinceros com nós próprios. Não vamos chegar aos cem por cento, vamos ficar nos cinquenta (PEPETELA, 1982, p. 124).

A percepção racional da situação permite a Sem Medo, ao longo da obra, que teça teses e as defenda, formando assim o mosaico referencial de um país possível e de uma libertação nacional real. A dureza da análise da realidade, trazendo todos seus problemas incrustados no casco das relações, ao mesmo tempo que fere pela rudeza, alimenta a insurreição em andamento. Como se fosse o difícil alimento do improvável, como se fosse a organização da Nova Angola o alimento da conquista da independência. Há, portanto, em seu discurso, uma clara consciência das dificuldades que será estabelecer um novo regime em uma terra que não é mais unicamente sua, uma cultura outra que também dele não é mesmo sendo ele dela composto.

Este personagem-monumento-sólido da narrativa parece intransponível, imbatível. A descrição de Sem Medo o pinta com uma intransponibilidade esfíngica: “Sem Medo, guerrilheiro de Henda<sup>47</sup>. Antes chamava-se Esfinge, ninguém sabia por quê” (PEPETELA, 1982, p. 20). O valor conceitual do narrador delata a impossibilidade da relativização perfilática de Sem Medo: antes esfinge, poderoso, dá-nos a idéia de impenetrabilidade, de que nada o pode atingir, da inabalabilidade. Curioso é que Sem Medo verte da narrativa, da palavra, já concreto, pleno do significado simbólico que tenta transmitir ao grupo em suas ações.

A figura da esfinge recuperada por Pepetela traz junto a maldição. Traz junto a intransponibilidade, sim, mas também seu fatídico final, o desaparecimento, o aniquilamento necessário imposto pelo destino daquele que o desvenda; sobre esse símbolo, nos ensinam

---

<sup>47</sup>Guerrilheiro de Henda é uma referência ao maior comandante das Frentes do MPLA, seu nome era Hoji-Yá-Henda. Personagem mítico, tombou lutando, era comparado com Che Guevara não só por sua coragem, mas principalmente por sua capacidade de sistematização da luta armada com intuito universalizante.

Chevalier e Gheerbrant (2000, p. 390) que, “no curso de sua evolução no imaginário a esfinge veio a representar o inelutável”. Se isso é pensável, também o é que a imagem ou o comportamento esfíngicos trazem a ponderação enigmática da opressão edípiana, uma espécie de elevação do mistério e da necessidade simultâneos. Do mistério de ser Sem Medo e da necessidade de parecer Sem Medo.

Assim, todo o potencial do Comandante é uma força situacional, como era situacional a condição do monstro que aterrorizava a população e os visitantes de Tebas. O que quero dizer é que, com essa carga imagética, Sem Medo tem um trajeto previsível, sua saga vai até o momento em que algum dos personagens-interlocutores, os quais, por vezes, exercem um papel de narratários, desvende sua sustentação mítica, até o momento em que sua origem ou as nuances comportamentais de seu arquétipo sejam desfraldadas, é este o instante que ele tombará como tombou no Mayombe:

O Comissário apertou-lhe mais a mão querendo transmitir-lhe o sopro da vida. Mas a vida de Sem Medo esvaía-se para o solo do Mayombe, misturando-se às folhas em decomposição. [...] os olhos de Sem Medo ficaram abertos contemplando o tronco já invisível do gigante que para sempre desaparecera no seu elemento verde. [...] Onde ele morreu é onde ele fica enterrado – disse o Comissário. [...] As flores de mafumeira caíam sobre a campa, docemente, misturadas às folhas verdes das árvores. Dentro de dias o lugar seria irreconhecível (PEPETELA, 1982, p 266-8).

Nesse momento, a ficção vai recuperar a imagem mais contundente da história da resistência latinoamericana; o instante da morte de Sem Medo na floresta do Mayombe é a recuperação da morte de Ernesto Che Guevara na floresta da Bolívia. As flores da mafumeira, uma árvore que libera pequenos flocos brancos com o vento, traz um conforto ao espaço íntimo e inicia o acolhimento do corpo do homem tombado. Faz reviver a sensação de perda do grande ícone da luta de libertação da América oprimida e o da África resistente, trazendo uma sensação de planificação mundana e de crescimento íntimo. A aproximação dessas duas imagens aprofunda as relações intersubjetivas dos guerrilheiros, espiralizando a luta num aprofundamento do espaço interior, numa seqüência ininterrupta de metamorfoses organizacionais. Sem Medo caiu no solo do Mayombe, como tombou Che em meio a floresta boliviana depois de ter sido desnudado discursivamente pelo Tenente-Coronel Selich, que o percebeu homem e nele se reconheceu como homem:

Nas primeiras horas do da manhã de 11 de outubro, deram um destino ao corpo de Che, missão que coube, como de costume, ao Tenente-Coronel Andrés Selich, tendo dois outros oficiais atuado como testemunhas, inclusive – segundo ele – o Major Mario Vargas Salinas. De acordo com a viúva de Selich o corpo foi jogado numa cova secreta em algum ponto do terreno coberto de moitas e arbustos perto da pista de pouso de Vallegrande, enquanto outra cova era cavada perto dali para enterrar os camaradas de Che. O irmão de Che, Roberto, chegou à cidadezinha no final desta manhã, com a esperança de identificar o morto e receber seus restos, mas já era

tarde. O General Ovando Candía lhe disse que lamentava, mas o corpo de Che fora cremado. Essa foi apenas uma das várias versões das histórias dos restos de Che, que circulariam nos dias subsequentes, com os generais bolivianos se contradizendo uns aos outros. O paradeiro do corpo de Che continuaria sendo um mistério sem solução pelos 28 anos seguintes (ANDERSON, 1997, p. 851).

Isso evidencia um fim comum de dois personagens aproximados pela História e pela Ficção com a possibilidade de uma existência decalcada. Esse desfraldamento de Sem Medo e sua morte é como se Ngunga houvesse perdido o anonimato, como se tivesse exaurido seu poder de orbitação anônima, agora já vivo dentro de cada guerrilheiro pela ação de Sem Medo. Sem Medo é uma esfinge com o olhar enigmático, representa uma autoridade soberana e impiedosa para com os rebeldes, representação simbólica que tem todas as respostas, mas que ninguém sabe explicar. A posição esfíngica é bem representativa se pensarmos que o Comandante, nas horas de descanso, por exemplo, calmo e sereno, observa objetivamente o espaço e o decurso de cada um dos seus homens num apurado processo de conhecimento alheio, busca uma organização hegeliana de autoconhecimento e de aceitação do Outro como formador e partícipe de um eu-negador da singularidade, como plural se traça o novo Estado. Este homem que tenta a ocupação construtiva de um espaço confortável na História é evidentemente inspirado no Novo-Homem latino-americano que, a essa altura, já tem sua imagem construída e fixada na figura de Ernesto Guevara de la Serna – *el Che* – e que vem viver na África a recuperação simbólica dessa memória imagético-discursiva.

Pode-se perceber que existe um decalque, uma colagem de Guevara sobre Sem Medo, como Henda está também diluído na estrutura ética do personagem. Isso reafirma que a identidade angolana está começando a se reelaborar desde dois pólos cruciais: um é o da compreensão da ordem antiimperialista – uma vez que opta pela luta de libertação, e o outro é o da base conceitual que traça um mínimo conceituador comum entre a diversidade da coletividade étnica e sua representação.

É bom dizer que as relações da África, e aí toma um papel importante Angola, com a América Latina, principalmente com Brasil e Cuba, foram, na maioria das vezes, estreitas. É certo que por causas diferentes, mas foram. Com o Brasil por haver sido o celeiro alimentador do tráfico de escravos. Em relação a Cuba, por ter sido apoiada pelo exército cubano durante a guerra colonial e, depois, por haver – o exército cubano – garantido a posse de Agostinho Neto quando eleito pelo povo. Há no discurso do personagem de Pepetela aproximações muito claras com os discursos de Che que expus anteriormente. Tanto é que o mais forte dos homens da tessitura ficcional do *Mayombe* é uma reprodução de um mito

legitimado por sua modelaridade, ainda que bastante ligado às tradições angolanas, numa mescla imagética. Sobre isso, ensina Hall que possuir

[...] uma identidade cultural [...] é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta. Esse cordão umbilical é o que chamamos de “tradição”, cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua “autenticidade”. É, claro, um mito – com todo potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido à nossa história (HALL, 2003, p. 29).

O que quer dizer que é perfeitamente legitimada a confluência de imagens portadoras de significação para a construção de uma identidade, ainda mais quando essa identidade é um projeto coletivo de libertação não só econômica, mas também e, principalmente, cultural, se analisarmos a partir de um ponto de vista calcado sobre uma possibilidade de recuperação de origens culturais que foram aniquiladas pela opressão colonial. E ainda mais se essa identidade constrói-se sobre a recuperação desse passado que virá perfilaticamente modificado pela filtragem dos ideais de resistência. E se aceitarmos a idéia de que as tradições não são tão sólidas, ou não estão tão sedimentadas, a ponto de superar o ideal de libertação, é possível que se concorde que

[...] a reprodução desse passado, nesse ponto, sugere, entretanto, um momento de crise, e não como se poderia pensar que haja algo estabelecido e fixo na construção da identidade. Aquilo que parece ser simplesmente um argumento sobre o passado e a reafirmação de uma verdade histórica pode nos dizer mais sobre a nova posição-de-sujeito [...] assim, essa redescoberta do passado é parte do processo de construção da identidade que está ocorrendo neste exato momento e que, ao que parece, é caracterizado por conflito, contestação e uma possível crise (WOODWARD, 2000, p. 12).

Isso vai mostrar-se na narrativa do *Mayombe*, em que dezesseis homens lutam contra um exército colonial português que incorpora a violência e arregimenta seus irmãos de sangue, potencializando um conceito secular – o do tribalismo. A luta é contra o poder destruidor dos tucas – forma pejorativa com que tratam os portugueses -, lutam para um fim comum naquela floresta em que

[...] os homens vestidos de verde, tornaram-se verdes como as folhas e castanhos como os troncos colossais. A folhagem da abóboda não deixava penetrar o sol, e o capim não cresceu embaixo, no terreiro limpo que ligava as casas. Ligava, não, separava com amarelo, pois a ligação era feita pelo verde. Assim foi parida pelo Mayombe a base guerrilheira. A comida faltava, e a mata criou as comunas, frutos secos, grandes amêndoas, cujo caroço era partido a faca e se comia natural ou assado. As comunas eram alimentícias tinham óleo e proteínas, davam energia por isso se chamavam comunas. E o sitio onde os frutos eram armazenados e assados recebeu o nome de Casa do Partido. O “comunismo” fez engordar os homens, fê-los restabelecer dos sete dias de marcha forçada e de emoções” (PEPETELA, 1982, p. 70).

Repare-se que esta é a imagem que produz o real sentido do que é a hermeticidade da floresta. Ela é quem pariu a guerrilha, praticamente esse fragmento é a gênese, a criação do cosmo libertador. A origem da comida é cantada aí, a do espaço é cantada aí e a do tempo é cantada aí. É possível pensar na condição de ser a mata o principal personagem do romance, a floresta do Mayombe é uma divindade mítica, e a funcionalidade da guerrilha, um rito que a sustenta em sua existência, uma existência edificada pelos arquétipos que referi anteriormente, os “certos esquemas estruturais” que trazem a individualidade étnico-coletiva deflagrada em seu inconsciente.

Essa funcionalização ritualística pode, como todo rito, parecer inexplicável se não for conhecida a origem, mas as palavras do Comandante deixam um pouco mais clara a idéia:

Há vezes em que um homem precisa sofrer, precisa saber que está a sofrer e precisa de ultrapassar o sofrimento. Para quê, porque? às vezes por nada. Outras vezes por muita coisa que não sabe, não pode explicar. Teoria sabe e pode explicar. Mas não quer e acho que nisso ele tem razão (PEPETELA, 1982, p. 18).

A justificativa ao Comissário diz respeito à insistência de Teoria, o professor, para seguir na missão, mesmo molestado por um ferimento. Só o Comandante Sem Medo notava o esforço construtor de Teoria para livrar-se da culpa silenciosa que lhe fora imposta por uma genética cultural, porque ele estava pronto, possuía como características a lucidez e a objetividade analítica em situações de trabalho. Possuía uma capacidade guevarista de análise. Como disse, Teoria é um personagem que não tem noção da relevância de sua trajetória e que ainda não tem a capacidade de imergir-se no silêncio contemplativo e, por conseguinte, não leva em si a capacidade de habitar seu nome. Como a maioria dos outros, é ainda um habitante de coletivo, não se vê como indivíduo constituidor da resistência, mas como instrumento objetalizado. Sua existência é um signo sem significação plena, sem possibilidades momentâneas de geração de um constructo revolucionário em si mesmo. Considerando o pensamento de Cassirer (1972, p. 71), quando diz que a totalidade mítica que leva a uma significação exemplar surge da potencialidade da extensão da significação nominal, pode-se dizer que, na narrativa, Sem Medo é o único com essa possibilidade, e que Teoria é um dos que estão em processo de edificação, ou seja, o meu discurso é eu mais o meu alheio-eu que trago em mim através do sistema de signos que carrego culturalmente, a genética cultural a que me refiro. Isso quer dizer que os personagens do *Mayombe* levam em si, essencialmente, a idéia do coletivo, mas não o coletivo defendido por Che e por Sem Medo, trazem o coletivo uníssono das etnias representadas, o que é empecilho para a habitação do silêncio que permite a contemplação, ou melhor, que é instrumento que leva ao

ruído preconceituoso do tribalismo e que vai impossibilitar a seqüência bélico-libertadora. E é contra isso que se opõe Sem Medo, é contra esse tipo de pensamento coletivo que vai se opor em seus discursos, Che Guevara, condenando a restrição coletiva a uma determinada limitação geográfica com limites impostos pela racionalização espacial, criando então o universalismo necessário para que o Homem se perca em seu trajeto.

Antes de ordenar o fuzilamento de Guevara, em meio a serra boliviana, o Tenente-coronel Selich, no intento de arrancar algumas informações do Comandante perguntou “O senhor é cubano ou argentino?”, ao que Che respondeu “Sou cubano, argentino, boliviano, peruano, equatoriano, etc. O senhor entende?” (GUEVARA de LA SERNA *apud* ANDERSON, 1997, p. 843). Disse ao largo do texto que a universalização se dá pela desorientação território-situacional, o homem tem de ter um sentimento de amplitude humana<sup>48</sup>, como Che evidenciou horas antes de seu assassinato. Ou como o Comissário – reflexo de Sem Medo –, num momento de análise do funcionamento da Luta e da dificuldade de impor-se como formador político, disse:

- Eu sou Kikongo? Tu és Kimbundo? Achas mesmo que sim?
- Nós, não. Nós pertencemos à minoria que já esqueceu de que lado nasce o Sol na sua aldeia. Ou que a confunde com outras aldeias. Que conheceu. Mas a maioria, Comandante, a maioria?
- É o teu trabalho: mostrar tantas aldeias aos camaradas que eles se perderão se, um dia, voltarem à sua. A essa arte de desorientação chama-se formação política (PEPETELA, 1982. p. 16).

Ou como Sem Medo ao vislumbrar as possibilidades de expansão da luta armada e a adesão do povo ao MPLA:

- É pena ires embora. Fazes falta aqui. Agora que isso tinha possibilidades de crescer...
- Lá também, segundo parece. Gosto do Mayombe, mas também gostaria muito de chegar ao Planalto – disse Sem Medo.
- Também, eu. Mas tu aqui fazes falta. Não sei se o Comissário vai agüentar os homens.
- Vai, sim. Melhor do que eu. E não sei se já notaste que houve melhoria das relações?
- Sim, com a saída do André.
- O mecânico que tínhamos apanhado está em Dolisie. Veio integrar-se ao Movimento. A guerra está a avançar (PEPETELA, 1982, p. 259).

Como anteriormente mostrei, na habitação do preconceito de suas palavras, o professor denota sua percepção de mundo conjugada aos seus valores morais. É o que foi lido antes em Hall (2003), sobre a ligação ininterrupta entre os tempos (presente, passado e futuro) e em Woodward (2000), sobre a crise da reelaboração das possibilidades históricas. A

---

<sup>48</sup> Ver anexo L: Cartas de Ernesto “Che” Guevara: Carta a Guilherme Lorentzen.

formação da identidade cultural, então, apresenta-se seccionada e impossibilitadora de uma reação constituidora de uma outra identidade, o que confirma a idéia de que o maniqueísmo que Teoria diz ser o mundo formado é tão somente a projeção da própria imagem. Em síntese: a minha autoprojeção no Outro para legitimar a minha composição altera! Sua formação é maniqueísta, pois é oriundo de pai branco e mãe negra. Ele é o fruto do violamento português em terras africanas, porque as colonizações, sejam quais forem, sempre se edificaram sobre dois pilares básicos, básicos e traumatizantes, básicos e repugnantes: a violência econômica e a violação dos corpos – o humano e o natural. Seu saber legitima, também, um pouco daquilo que Meletínski ensina (2003) sobre os arquétipos<sup>49</sup>, quando ressalta a questão do inconsciente coletivo herdado biologicamente. Se a composição de uma mitologia é a realização direta dos arquétipos, a consciência de Teoria está muito mais vinculada a uma herança preconceituosa, produto de uma imposição conceitual secular pela metrópole, do que propriamente de uma organização pragmática da consonância natureza versus homem. Sua insistência em prosseguir a jornada é, para Teoria, de uma importância nevrálgica, pois fez-se o momento de provar aos outros que é um igual, embora todos saibam disso.

Pelo que está até aqui posto e pelo que virá no decorrer desse trabalho é que penso que essa narrativa de Pepetela sintetiza sobremaneira o que foi o esforço angolano – inumana e sobre-humana tarefa – para reunir em torno do objetivo primeiro, o de libertação e formação de um novo Estado, tamanha diversidade discursiva. Os personagens que aparecem no *Mayombe*, ou antes, a concepção maior da desorientação tribalista para a universalização da luta que defende Sem Medo se erguerá como uma espécie de perpetuação de Ngunga em suas aventuras.

---

<sup>49</sup> Meletínski ao conceituar os arquétipos recorre a Jung, recuperando os conceitos da Escola Francesa de Sociologia, e enfatiza a questão da relevância do caráter metafórico do arquétipo que, além de trazer uma série de esquemas estruturais, é herdado biologicamente “enquanto expressão concentrada de energia psíquica” (2003, p. 20).

## **5 DAS LUTAS DE RESISTÊNCIA, DOS SONHOS ABORTADOS E DO CAOS QUE SE ESTABELECEU OU DAS INVENÇÕES DE BARTOLOMEU !**

*Yaka* sob a perspectiva do entendimento e da gestação de um silêncio totêmico, sedimentador do início da sistematização da luta armada e das escolhas ideológicas e trazedor de um silêncio confuso, isolador difícil de ser habitado por qualquer sujeito histórico, senão pela recuperação das referências tradicionais e pela remitologização da África.

### **5.1 Dos Desejos Inconclusos ou do Silêncio Totemizado**

*Yaka* é, dos livros de Pepetela, o que alcança um maior período histórico como base dos panoramas ficcionais para a releitura da oficialidade dos registros portugueses na África, é o que maior leque oferece! Vai de 1890, período do começo da queda do preço da borracha consoante à necessidade europeia de formação de uma organização consumidora, passa pelas guerras mundiais – e, obviamente, pelas tribais em Angola –, chegando a 1975, à independência, num claro processo de formação dos partidos políticos e das escolhas ideológicas dos atores sociais de então. Esta obra foi publicada em 1984, antes no Brasil que em Portugal ou qualquer outro país, num acenamento do interesse do diálogo intercultural que constituiu em grande parte a base civilizacional de nosso país.

Sobre esse livro, comenta Pepetela em entrevista<sup>50</sup>, quando perguntado se era a última geração das famílias de colonos portugueses enviados a África e, por consequência, a ruptura com o regime colonial:

Eu sou a última geração porque a minha filha nasceu já depois da independência e, portanto, sem nenhuma contradição entre a família e a sociedade. Essa nova geração já não tem as preocupações que nós tivemos. Realmente eu faço parte desta última geração e, por exemplo, no caso do *Yaka*, eu escrevi esse livro bem consciente disso e penso que se nota no livro. Decidi escrever esse livro em 1975. Mas só o escrevi muito mais tarde, quando tive oportunidade, em 1983. Já em 75, eu dizia para um companheiro a quem o livro é dedicado, Kassanje, que eu devia ser a única pessoa que tinha a oportunidade de ver que estava no fim dum mundo e no começo de outro, e com capacidade de escrever isso. Portanto, eu tinha a obrigação de escrever esse livro. Não havia muita gente em Angola com capacidade e gosto de escrita que tivesse vivido em uma sociedade colonial, que tivesse contribuído para o fim da sociedade colonial, lutando contra ela, lutando pela independência e que tivesse assistido, no sítio onde nasceu, depois dum

---

<sup>50</sup> Ver apêndice A.

percurso grande pelo mundo e por todo lado, ao fim, à derrocada dessa sociedade, com as pessoas a apanharem os barcos, os aviões, os caminhões, a carregarem caixotes a tentar levar diamantes, a fugir, enfim, com o máximo de riqueza que pudessem. Tive a oportunidade de ver isso, de assistir a isso tudo e senti-me na obrigação de escrever esse livro que nem sabia como se chamaria (CONTE, 2000, p. 13).

E isso vai aparecer muito claramente no decurso da narrativa: o desfazimento de um mundo e o começo de outro numa consonância assustadora de impossibilidades reacionais e num agravamento da inesperança onírica, uma vez que quase improvável se torna a habitação do silêncio contemplativo que defini no capítulo anterior, quase improvável sonhar em meio à turbulência política que toma conta do espaço simbólico da literatura. O saqueamento dos bens materiais e a escolha do atravessar a fronteira do belicismo – que se faz presente e que se anuncia mais grave – para jogar-se no Outro ou sentir-se flutuante dentro de determinada rede imaginária que não a antes ocupada, escapando e ilibando-se de qualquer tipo de responsabilidade sobre o que a História desenhava e oferecia naquele instante está muito bem demonstrada na malha textual. A violenta fuga e os pequenos abandonos diários de si mesmo trazem a idéia do “que bom não se sentir em casa”, e daí a possibilidade de pensar-se como Outro, um Outro estéril, já que esse Outro é o Eu deflagrado em sua miséria e seu mutismo.

A insegurança, a instabilidade e a precariedade que se apresentam no enredo da ficção que retrata o país sendo saqueado e despreparado para erguer-se como nação já desnuda de matéria permitem a fuga de que fala Pepetela para um entre-lugar, para um espaço que também trará a insegurança e a instabilidade e a precariedade, agora da identidade. Uma identidade mentirosa de colono-colonizador que sempre esteve flutuante na colônia – não compreendendo fronteiras, fomentando sempre o racismo, o preconceito e o desrespeito ao “outro-africano” no mesmo processo de separação que a ele, colono, impunha a metrópole – o clássico binarismo constituidor de diferenças e de identidades.

Identidade de colono-colonizador calada pela metrópole é certo, mas que em sua contemplação passível de ruptura não acrescenta nada. E a precária referência se torna mais evidente, porque se “o movimento entre fronteiras coloca em evidência a instabilidade da identidade, é nas próprias linhas de fronteira, nos limiares, nos interstícios, que sua precariedade se torna mais visível” (SILVA, 2000, p. 89), e é isso que justificam as palavras de Pepetela, o acontecimento crítico com a que está sendo deparada Angola tem que ser registrado por quem viveu esse esvaziamento, o esvaziamento de um espaço secularmente explorado, de uma terra arrasada pela História e que agora, para gestar o sonho de

sedimentar-se como nação, sofre a ação dos embates ideológicos e sociais. Revoluções que vão convergir para uma desorientação advinda da reestruturação organizacional entre os mundos que compõem o espaço, uma síntese relacional entre o Eu-africano permeado já de valores portugueses e o Outro-colonizador levador dos valores e da cultura africana que igualmente o permeiam. Ensina a professora Laura Cavalcante Padilha (2002, p. 71) que, em *Yaka*, “depara-se o leitor com o encontro dos mundos europeu e africano do qual se originará, nesta turbulência, a nação angolana, do modo como se apresenta nas malhas da história contemporânea”.

É nesse contexto ficcional que a habitação de um único valor referencial se torna quase improvável. Quase! Uma vez que a perturbação verbal, o que, concordando com Chevalier & Gheerbrant (2000), trato como tagarelice, será relegada à condição da esterilidade que lhe é intrínseca e, como já demonstrei em *As aventuras de Ngunga* e *Mayombe*, impedidora do processo de opção referencial. Nesse contexto simbólico da malha narrativa, irão se elevar duas figuras importantes; a primeira, a de Acácio, e a outra, a de Óscar Semedo. Duas figuras que irão se complementar na construção de uma identidade flutuante e provável do menino Alexandre, uma vez que o personagem, tendo como vetor identitário seu pai, o dessilencioso Óscar Semedo, vai coadunar seus anseios a partir do silêncio produtivo e contemplativo do barbeiro Acácio.

Essa conjunção de fatores determinantes para a trajetória de Alexandre é gerada desde um mesmo contexto simbólico, o qual está colocado historicamente em aversão à metrópole. O quero dizer com isso? Bem, que se Alexandre cresce – como cresce seguramente –, partindo de dois discursos constitutivos, isso configurará uma espécie de autocomposição de sua colocação como sujeito histórico de cada um de seus vetores discursivo-ideológicos dentro da narrativa, porque os dois discursos que o compõem (o de seu pai, antimonárquico, e o de Acácio, anarquista) são discursos que têm uma relação perpendicular à formação discursiva que relega o espaço africano ao mutismo não-reagente. São avessos à imposição portuguesa, e avessos entre si. Legitimam-se e se apóiam quando temos a metrópole como parâmetro e se contrariam quando pensamos a colônia como espaço gestador de existência muda; sendo a palavra um signo ideológico, desenha-se aí a dificuldade de se estabelecer uma topografia identitária para o país. Ou seja, a metrópole produz uma diferença ideológica entre o “nós” – metrópole e o “eles” – colonos – e estabelece aí uma relação clara de poder, bem porque não se pode esquecer que a

[...] identidade, tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição – discursiva e lingüística – está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem

harmoniosamente lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas (SILVA, 2000, p. 81).

Alexandre será o condensador e se colocará num patamar de insurreição à afonia ideológica do senso-comum – não verbal e, sim, ideológica, num patamar nem permeado só do anarquismo de Bakunin e do socialismo de Proudhon – pregado pelo barbeiro e gestado desde uma contemplatividade –, nem de um palavrório antimonárquico incontido de seu frustrado pai.

No momento em que o vagido de Alexandre Semedo ecoou nos céus da velha Angola, os dias marcavam um período difícil dentro das possibilidades constitutivas do país anunciado nas roças miguelistas de Moçâmedes ou nos bares de Benguela que traziam as novas das últimas revoltas no interior de Angola pelo anarquista Acácio. O menino recém-nascido que mordeu a terra vermelha e durante significativa parte de sua vida confundiu-se com uma estátua (Yaka), silenciando-se diante do inevitável – a ignorância daqueles que o orbitavam – se autototemizou<sup>51</sup>. Rompeu uma mudez que se impunha pela delicadeza do período histórico e criou um silêncio outro, fundador de outro código ideológico, mais forte, mais completo e mais seu. Nascido cinco anos depois da Conferência de Berlim [fato a que já me referi anteriormente neste trabalho], Alexandre é um personagem que atua e que está situado num espaço que revela três grandes traços da sociedade africana colonizada naquele instante e que não são e nunca foram novidade no sistema colonial português (e qualquer outro): a desatualização da colonização portuguesa e sua inércia político-administrativa, o acentuado preconceito racial contra o negro (por razões étnico-políticas como a proibição do tráfico negreiro) e a objetualização do mestiço (mulato) que ocupava praticamente um espaço que antes era do negro escravizado. Em verdade, contribui para o decalque feito sobre a organização social africana o reflexo dos devaneios imperialistas de Lepoldo II – fomentador de uma indisposição relacional entre os colonizadores – em seus desejos íntimos de ser o grande imperador da África colonizada e aparecer como líder da grande nação colonizadora, assustando a Inglaterra e provocando a saída de seu esplêndido isolamento. De acordo com Oliver & Fage, “a partilha foi, na sua origem, essencialmente uma projecção em África da política internacional da Europa. O novo mapa da África que surgiu da partilha tinha poucas relações com as atividades dos Europeus durante os seus períodos anteriores” (1978, p. 214-215). Daí o levantamento de potências impotentes, daí as exigências territoriais de Nações

---

<sup>51</sup> Auto-totemização explica-se pela aproximação de Alexandre Semedo à estátua Yaka, numa relação simbiótica de apropriação de suas características.

mediócras dentro do processo de colonização africana, como a Espanha e a Itália que estavam exigindo seu pedaço do bolo.

Pois é neste meio político-social que nasce Alexandre Semedo, filho de Óscar Semedo, em meio ao espaço Cuvale<sup>52</sup>, em meio a uma terra em revolução permanente, construído a partir das influências que compuseram, então, a nação africana. O pai, Óscar, foi chegado a Angola em 1880, dez anos antes do nascimento do filho. Sua história é polarizada, uma versão diz que foi deportado de Portugal por haver “morto” sua mulher a machadadas, mas ele sempre se defendeu, dizendo que o motivo era sua veia republicana. Ex-estudante de Direito, Óscar chegou como colono degredado a Moçâmedes, descendente de uma tradicional família portuguesa, e foi expulso pelos miguelistas brasileiros que tornaram a Angola e se associaram em torno do ideal monárquico absolutista.

Republicano ou matador, ficou em Moçâmedes pouco tempo. Diz ele que foi perseguido pelos miguelistas brasileiros. Havia lá algumas famílias emigradas do Brasil independente por serem absolutistas, daqueles de antes quebrar que torcer, defensores de um Brasil português. Emigraram para Angola por não suportarem viver num Brasil brasileiro. E escolheram Moçâmedes para fazer cana, como tinham aprendido lá. Clima propício, alguma água no vale do Bero, mão-de-obra escrava abundante. A experiência nunca deu grande resultado, foi aqui em Benguela que deu (PEPETELA, 1984, p. 10).

Dois questões, no fragmento, emergem do texto: a primeira é a dos miguelistas, a outra, a da escravidão extemporânea, dois deslocamentos históricos que vão estabelecer a tensão da narrativa e que vão alimentar não só as posições de Óscar Semedo na primeira das cinco partes do romance, bem como sua rede de relações, principalmente com o barbeiro Acácio – o anarquista, intelectual, autodidata que desde suas análises sociopolíticas traz a elevação das teorias revolucionárias da Europa e o questionamento da estrutura e da funcionalidade do sistema colonial. Os miguelistas que expulsaram Semedo de Moçâmedes estão em Angola porque não suportaram um Brasil brasileiro, segundo o narrador, queriam um Brasil português. Podemos inferir que o não-enquadramento dos miguelistas na sociedade brasileira, conjugado à expulsão de Semedo por seus ideais republicanos, contraria a vontade majestosa desse grupo e evidencia um deslocamento histórico, o que se percebe no decorrer da narrativa. Um deslocamento vindo da agremiação em torno de uma figura como Dom Miguel – irmão de Dom Pedro I – que não tem mais espaço nessa conjunção histórica, as idéias de seu absolutismo conservador se pulverizaram e poucos são os que o alimentam, mas as cultivam de forma coerente, gestando uma referência identitária de negação da ordem, que

---

<sup>52</sup> Cuvale: população do sul ocidental de Angola, essencialmente pastora; faz parte de um grupo maior dos Herer, também vivendo na Namíbia.

vai negar a metrópole e negar a colônia, uma outra relação comportamental que a vigente, inclusive com a atividade extemporânea da escravidão, uma prática secularmente atrasada. Uma comunidade imaginada que se une em torno de uma figura, criando laços mantenedores da coesão dos sujeitos que sem esses ardis seriam só indivíduos. Apenas uma comunidade constituída desde um autismo social sintomático.

A primeira parte do romance, *A boca* (1890/1904), é fundamental para a categoria de silêncio sobre a qual desenvolverei a análise da totalidade da obra: o silêncio totêmico, que vai aparecer também na outra obra que compõe este capítulo. Além do importante período que alcança essa delimitação temporal, é nessa primeira parte que o leitor passa a conhecer o início da história da família Semedo, seus desejos coletivo-patriarcais e a ação fundante da totemização silenciante naquele que é a perpetuação da organização familiar, Alexandre Semedo – o filho –, o homem-já-produto de terra africana, branco de segunda<sup>53</sup> conforme a classificação de seu pai (PEPETELA, 1984, p. 23). Alexandre se silenciou historicamente desde o nascimento, quando escorregou das mãos da velha escrava Ntumba, misturando-se ao pó e, depois, como chefe de uma família alter-gestada. Antes do primeiro choro a terra calar.

A relevância do que chamei de delimitação histórica se faz importante não só pela conjunção de fatores econômicos ditados pelas necessidades de consumo na Europa que buscava em grande escala a borracha africana, pois como registram em sua obra, *África negra de 1800 a nuestros días*, Coquery-Vidrovitch & Moniot (1985, p. 37), “los comerciantes chokwe aparecieron en Angola en 1877. Hacia 1890, enviaron al norte de Kasai caravanas con varios centenares de porteadores. A finales de siglo, el auge del caucho provocó la migración hacia el norte de aldeas enteras, cuyas sucesivas oleadas acabaron sumergiendo al Imperio Lunda (1885 – 1896)”, mas também por um fato pulsante e fora de lugar, como referi, a escravidão existente, embora já legalmente proibida. Não se pode esquecer que a prática escravagista e, por conseqüência, o tráfico de mão-de-obra, havia sido condenado pela Inglaterra já em 1807, através de uma lei decretada pelo parlamento. Quatro anos depois desse decreto, em 1811, uma nova lei atribuía gravíssimas penalidades a quem seguisse com tal prática. Não comove, obviamente, o ar filantrópico e preocupado das ações legais inglesas, mas é significativo o registro de que nenhum negócio era mais lucrativo nesse momento da História que a venda de mão-de-obra escrava. Seu baixo custo e o inexistente risco eram o principal argumento de sustentação desse exercício econômico, o que poderia – se a Inglaterra não houvesse então interferido, embora arbitrariamente – perturbar toda a

---

<sup>53</sup> Branco de segunda: expressão utilizada para todos os brancos nascidos nas colônias.

organização funcional e comercial que se desenhava a partir da Europa-vetor de uma industrialização latente. Como registram Oliver & Fage, por volta

[...] de 1842, o transporte de escravos através do Atlântico era tecnicamente uma actividade ilegal para os marinheiros de quase todas as nações europeias e americanas. Contudo, tal facto não representou a cessação do tráfico. Em primeiro lugar, apenas a Inglaterra dispunha ao mesmo tempo da determinação adequada e dos meios navais apropriados para fazer respeitar as suas leis no alto mar, embora por vezes, e sobretudo a partir da década de 1840-1850, também a França e os Estados Unidos proporcionassem algum esforço naval à causa antiescravista (1978, p. 153).

Essa relação é muito evidente no decurso narrativo de *Yaka*: a primeira parte que alcança catorze anos de história angolana, coincide, como afirmei, com o *ultimatum* de Portugal e o começo da variação do preço da borracha no mercado europeu até sua brusca queda, trazendo um “efeito cascata” para as colônias, além do surgimento de estradas-de-ferro adentrando o território como acordado na referida Conferência<sup>54</sup>. O que significa que a cultura e os investimentos de comercialização e extração da borracha das terras de Angola estavam com os dias contados e teriam seu lugar tomado por outro produto – o que já discuti na parte inicial do trabalho.

É a partir daí que me parece significativo começar a perceber a construção de Alexandre, filho de um alcoolista inapto para o devaneio por ter de abortar sistematicamente seus sonhos, de um homem que não consegue em nenhuma possibilidade de sua existência romper com a mudez imposta pela condição social que ocupa. O marasmo que ocupa não é mais que o reflexo de um Estado distante de suas posições administrativas na colônia. De acordo com Bachelard (1998, p. 190-191) é um homem que não logra lançar-se ocupante em sua imensidão íntima produtor de sentido, pois não consegue a tranquilidade fundante do devaneio: o silêncio! Alexandre é afilhado de batismo de um comerciante deslocado do comércio, conservador e falido. E é amigo de um anarquista que traz o conhecimento teórico-crítico dos grandes intelectuais: o único homem livre dentro dessa narrativa, o único que se permite o silenciar e não o emudecer, o que vai ter o compromisso de iniciar o menino em um mundo outro que não o do viés vetorial da colonização. Acácio tem um processo de identificação bastante interessante: já há quarenta anos em Angola, o barbeiro é muito conhecido entre os nativos por opor-se inexoravelmente a qualquer tipo de discriminação e exploração exercidas sobre os negros. Contudente em suas opiniões, eleva os ânimos de seus opositores discursivos que fingem ignorá-lo, mas que, em verdade, são extremamente

---

<sup>54</sup> Ver anexo M.

atingidos por suas palavras<sup>55</sup>. Acácio é um habitador do mesmo tipo de silêncio no qual se jogaram Ngunga e Sem Medo – e que vai ser recuperado no último capítulo de *Yaka* por Joel, o bisneto de Alexandre Semedo – o contemplativo, o silêncio que permite ter uma visão da totalidade histórica e ver a sociedade como processo e não como um sincronismo casual objetalizado e passível de singularidade. Seu nome é de uma impenetrabilidade férrea, imperecível.

Se Cassirer nos mostra que “maior é o poder de um ser, e quanto mais eficácia e significação mítica contém, tanto mais se estende a significação de seu nome” (1972, p. 71), posso pensar que a simbologia da acácia vem unir o signo ao significado. Dos espinhos da acácia teria sido feita a coroa de Cristo, da acácia é o ramo que colocado sobre o manto do recipiendário que recorda o plantado no túmulo de Hiram, nos rituais maçônicos, portanto sua representatividade é a de iniciação às coisas “secretas”. Se seguirmos esse raciocínio vamos ter a função do barbeiro como a de um iniciador, detentor dos rituais da intelectualidade européia – no caso as teorias anárquico-revolucionárias – que fogem ao senso-comum e tangenciam a existência da multidão calada pelo Deus alocado na colônia e não permitem, então, que Alexandre conheça em suas práticas mundanas o que conhece quando trava contato com Acácio.

Está nele a sabedoria necessária para a fuga da esterilidade espacial, o silêncio. Emerge de Acácio a percepção do negro como um igual. A acácia é um “símbolo solar de renascimento e de imortalidade” (CHEVALIER & GHEEMBRANT, 2000, p. 10), como a imagem do barbeiro perpétua está entre seus amigos; logo, explica-se a mobilização entre os negros quando da morte de Acácio, assim explica-se a *komba*<sup>56</sup> para ele, ritual funerário exclusivo dos negros:

O enterro de Acácio, no dia seguinte, foi um êxito. Muitos brancos estavam lá, mesmo os seus inimigos: morte violenta provoca sempre sentimento de piedade, até anarquista merece ter enterro de gente. Mas os brancos foram completamente afogados pelo povo das casas de capim. Afluíram negros da Peça, da Massangala, do Cavaco, do Corinje, da Camunda, até mesmo das Bimbas. O mujimbo correu, como disse dias depois um mbali<sup>57</sup> do Dombe Grande, Acácio foi morto por ser o único branco que defendia os negros. [...] Enterraram rapidamente o morto, em ritmo de ngoma<sup>58</sup> acompanhado de reco-reco e puíta<sup>59</sup>, atiraram às pressas as flores por cima da campa, o corpo pouco interessa, só o espírito. Seguiram dançando em carnaval para a casa de Ermelinda, no bairro da Peça (PEPETELA, 1984, p. 84-85).

---

<sup>55</sup> Esse viés perpassa todo o primeiro capítulo e metade do segundo, até a morte de Acácio. Para avaliar com clareza a afirmação, faz-se bem analisar todos os episódios da narrativa – contidos nos capítulos citados – em que o barbeiro está espacializado junto ao coletivo, mais especificamente no bar de Sô Lima.

<sup>56</sup> Festa funerária africana em que se come, se bebe e se dança.

<sup>57</sup> Singular de vimbali: africanos que serviam de intermediário no comércio.

<sup>58</sup> Tambores.

<sup>59</sup> Instrumento musical; no Brasil, cuíca.

No fragmento é evidente a inclusão, a importância de Acácio dentro do imaginário negro e mestiço, ele tem construída a imagem da resistência e da permanência. Da resistência ao sistema em que atua e no qual se nega a ser um ator. E as permanências: a da memória e a do espírito. É também evidente o deslocamento dos brancos que estão ali com diferentes propósitos, que encaram o ritual com um “até mesmo” ou com “piedade”. Este é Acácio, o personagem que tem uma função significativa na vida de Alexandre e que vai lançá-lo numa espécie de labirinto existencial depois de sua morte. Aí a representação da acácia! O menino sonhador de árvore (BACHELARD, 1998, p. 205) que construiu uma identidade discursivo-ideológica a partir do barbeiro; com seu falecimento, perde seu norte e se fragiliza, tornando-se mais vulnerável aos elementos da malha simbólica. O que diz que o devaneio de Alexandre – não mais sonhador de árvore – passa agora por uma outra liberdade, uma liberdade vigiada e desconfortável dos preconceitos, na emissão poética da existência, na emissão subliminar e desértica do social. Alexandre é já o outro surgente desde a representação rota da melancolia que o faz, então, viver o espaço desértico de acácias de modo a trazer à tona essa imensidão íntima observatória, pois a “imensidão no deserto vivido repercute numa intensidade do ser íntimo” (BACHELARD, 1998, p. 209) e se faz obrigatória em seu vivenciar pelo viajante cheio de sonhos.

Já Óscar, o pai de Alexandre, é um português em uma eterna diáspora de si mesmo. Propiciador de solavancos subjetivos, não consegue habitar nenhum dos espaços em que vive, nega a imensidão íntima quando o silêncio o perturba, e o espaço, qualquer que seja, torna-se inóspito. Sua condição de deslocamento é interessante para a construção do filho, sua condição é errante – não relativa ao espaço, mas à ação. Todos os planos de Óscar permitem vislumbrar uma ascensão (social ou mesmo subjetiva), o que não acontece; qualquer ato que exija uma movimentação de sua condição estática da narrativa é abortado. O próprio desejo de fazer de Alexandre o que ele não conseguiu ser, um sabedor das leis, de mandá-lo estudar em Luanda e, depois, na Metrópole é um desejo descontente, um objetivo que quis e não pôde desejar em sua plenitude, se pensarmos em Bachelard (1998). Suas ações são desacreditadas e indesejadas: “Curei-me das febres e voltei à escola. Estava na terceira classe. No ano seguinte faria a quarta e depois íamos ver se o pai cumpria o desejo: enviar-me para Luanda. A idéia assustava-me. A mãe dizia não ser possível, o pai nunca arranjaria dinheiro para pagar o colégio. Eu fazia figa com os dedos atrás das costas” (PEPETELA, 1984, p. 23). A possibilidade do próximo ano é uma possibilidade morta, estéril, como mortas e estéreis foram todas as possibilidades outras, até então. A mãe sabe que o pai de Alexandre

não encontrará meios de pagar a escola, e Alexandre espera para que se (des)cumpra o desejo de seu pai. O não-desejo-inteiro, ou o ignorar o sonho do filho conduz Óscar ao inconsciente caminho da perpetuação da inoperância, ao inconsciente caminho da repetição arquetípica de sua trajetória, primeiro, porque seu percurso é apresentado como repetitivo e falido de anseios produtivos, depois, porque é desacreditado no espaço mínimo da existência íntima – a família – e, ainda, porque a linguagem e a metalinguagem conjugadas à projeção de imagens que traz em sua concretização o inconsciente, fixa uma rede simbólica geradora de mitos que são a alma de sua posição social, como ensina Meletínski<sup>60</sup> (2002), alma

[...] esta que desperta para a existência consciente individual apenas como história da relação mútua dos princípios do consciente e do inconsciente na personalidade, como processo de sua (deles) harmonização gradativa no desenrolar-se da existência humana, como passagem da persona dirigida para o exterior (máscara) para a mais elevada “mesmidade” (especificidade) da personalidade (p. 23).

O que quer dizer que a materialização do sonho de Óscar não se concretiza por uma questão muito simples: a inexistência de uma coesão entre anseio, possibilidade e a palavra geradora-imagética. O espaço pretérito de Óscar é desabitado de sentido, pois não permite que figure em sua existência o devaneio de um outro lugar silencioso e significativo, mas de possíveis lugares que se tornam hostis antes mesmo de sua habitação pela impossibilidade do silêncio conjugador da idéia e da imagem, da coisa e do objeto, por isso dos desejos gestados em sonhos inconclusos.

É mais ou menos o que defende Bachelard, quando se refere à imensidão íntima: diz ele que a “imensidão é o movimento do homem imóvel. A imensidão é uma das características dinâmicas do devaneio tranqüilo” (1998, p. 190), mas para que se tenha a possibilidade de mergulhar na imensidão e ter esse “devaneio tranqüilo”, precisa-se ir em direção a ela, é preciso que se saiba habitar o movimento de sentido que traz o silêncio antes de violentá-lo com ostensiva e frágil armadura: a palavra estéril, a idéia desvinculada do objeto, a palavra encarcerada em seu pseudomovimento.

Antes, disse que o silêncio perturbava Óscar e é relevante essa dita, pois o menino-totem, Alexandre, ergue-se entre dois pólos significativos: de um lado seu pai, um incontido verborrágico-tagarela e, de outro, Acácio, um personagem condizente ao silêncio contemplativo possibilitador de reações sociais, não permitidor da mudez. Entenda-se, aqui, mudez como antônimo de silêncio, como o pólo contrário. Enquanto o silêncio serve de prelúdio às revelações do imaginário, seu antônimo conduz – inexoravelmente – à falência

---

<sup>60</sup> Meletínski, em sua obra (2002), constrói uma impecável historiografia da formação dos arquétipos literários, evidenciando as teorias de Freud e Jung a quem se associa.

reacional e à erosão íntima. Enquanto o silêncio constrói passagens, o mutismo obsta. Enquanto o silêncio gera possibilidades, o mutismo as aborta. São Chevalier & Gheerbrant (1982, p. 834) que afirmam que “Deus chega à alma que faz reinar em si o silêncio, torna mudo aquele que se dissipa em tagarelice e não penetra naquele que se fecha e se bloqueia no mutismo”. Pense-se mutismo e tagarelice como uníssonos, se pense os dois conjugados na constituição do senso-comum, nas análises no calor da hora, nas não-percepções dos desejos alheios e na não-sensibilidade para que se perceba a colmatação do Outro em relação a mim. Ao continuar esse raciocínio, vai-se encontrar Alexandre anulado por um pai desdesejante dentro de uma perspectiva bachelariana de sedimentação do sonho. O sonho de Óscar para seu filho é o seu próprio sonho deslocado no tempo, já falido em seu arquétipo e imóvel dentro dos sentidos de silêncio, o desejo de Óscar não se tornará devaneio dentro da possibilidade positiva. Óscar não domina sua incontidência palavrória, sua tagarelice constitutiva, seu objetivo é sempre falar e não importa onde, o espaço é irrelevante, não consegue escapar à verborragia inestacável (como mostrei de outro personagem anteriormente neste trabalho), o que o torna mudo, socioespacialmente ineficaz!

É isso que o leva nos momentos de tensão narrativa a bradar ativamente à culpa da Monarquia. É isso que o torna, por exemplo, tão paradoxal em suas posições políticas: antimonárquico e anti-qualquer-ação contra o sistema monárquico!

Óscar Semedo apareceu em casa brandindo um jornal de Portugal que chegou no navio. Vinha suado, meio rouco, se via já tinha debatido o caso antes.

– Querem saber? O Senhor tenente João Carlos de Saldanha Oliveira e Daun, conde de Almoester, descendente do Marquês de Pombal e neto do Duque de Saldanha, estão a ouvir os títulos? Morreu. E como? Numa emboscada feita pelos Humbles la no Sul. Um pelotão do Dragões que ele comandava foi apanhado na emboscada. Acabaram as munições, os Humbles passaram ao assalto. Catorze mortos encontrados e oito feridos, o resto desaparecido. O senhor conde deu a alma ao criador.

– O pai deve estar contente, era um conde – disse Alexandre...

– Tu, cala-te, cretino! Era um português. Mesmo neto desse bandido Duque de Saldanha. Claro que vêm grandes parangonas porque era um conde. Quantos morrem todos os dias e ninguém fala deles? (PEPETELA, 1984, p. 19).

É isso que o diferencia pontualmente de Acácio, seu amigo, que aos poucos se afasta de Óscar justamente pela inabilidade verbal que esse apresenta e pela sedução que as palavras desabitadas de sentidos exercem sobre si (Óscar). O fragmento que segue sintetiza bem a relação de Óscar e do barbeiro com as palavras:

O filho de Sô Agripino de Souza era um mulato alto que chefiava as caravanas do pai. Este continuou:

– Tenho o armazém cheio de borracha. Vou aceitar o preço.

– Vá masé à merda! – disse Sô Queirós

– Também posso ir. Mas não para a falência como você.

– O Agripino pode fazer isso – disse Sô Lopes, suando cada vez mais. – Não compra borracha aos quimbares, tem suas próprias caravanas. Mesmo com metade do preço ganha uma fortuna. Mas nós?

– O problema é vosso. Cada um sabe dos seus assuntos. Vou agora mesmo despachar a mercadoria.

– Pode ser que a crise passe – disse Sô Lopes, movimentando com dificuldade o corpanzil na cadeira. – Daqui a meses já os preços subiram.

– A culpa é da monarquia! Gritou Óscar Semedo.

– E vê-los ranger os dentes, os açambarcadores – disse Acácio, piscando o olho para Alexandre.

Sô Agripino saiu da taberna, com seu ar arrogante. Os outros ficaram a olhar para as costas dele, mudos.

– Filho da puta! – disse Sô Queirós.

– Ó Queirós, você não tem muito que se queixar – disse Sô Lopes – sempre comprou pouca borracha.

– Porque os cafres sempre preferiram as vossas lojas. Mas mesmo assim as minhas duas lojas estão cheias de bolas.

– Se todos recusarem a vender, eles terão de subir o preço – disse Óscar Semedo.

[...]

E o padrinho de Alexandre abandonou a taberna, chamando Óscar Semedo para o acompanhar. Já na porta, Semedo se virou para dentro e gritou:

– Já vos disse: a culpa é da Monarquia.

– Da Monarquia uma porra! Respondeu Sô Lopes. – É por isso que as colônias penais estão cheias.

– Estão cheias, sim – disse Acácio. – Mas não de republicanos.

O gorducho olhou-o com raiva, mas não respondeu. Sô Lopes foi degredado por fazer um desfalque numa firma do Porto. O Sô Almeida que pouco falava, sempre a chupar as bochechas ressequidas, arriscou timidamente:

– Estou cheio de dívidas. Estava tentar a poupar para organizar minha própria caravana. Assim tou mesmo lixado. Vou ter de aceitar o preço.

– Mas ó senhor Almeida... – disse Sô Lopes.

– Os ratos abandonam o barco um a um, com o rabo do primeiro na boca do segundo – disse Acácio, divertido (PEPETELA, 1984, p. 26).

Aí se nota bem a vulnerabilidade das posições políticas do pai de Alexandre, posicionamentos pueris dentro do senso-comum que impera no contexto da tagarelice que, conforme conceituam Chevalier & Gheerbrant, é geradora de uma mudez, não de um silêncio. Palavras soltas e ineficazes e inapropriadas para o que se necessita naquele instante: a reavaliação da atuação social, o que conduz a um ostracismo repetidor dos arquétipos desenhados pela genética colonial e, conseqüentemente, à mudez histórica a que estão relegados os que a elas orbitam. A contraponto temos o barbeiro Acácio (a quem Alexandre está atrelado ritualisticamente, porque se identifica com o seu silêncio), que traz em suas intervenções verbais o resultado da reflexão silenciosa, abridora e gestadora de possibilidades. Quando as palavras de Acácio intervêm, intervêm porque o conteúdo de sua percepção “não imerge de algum modo na palavra [como é a percepção dos demais], mas sim dela emerge. Aquilo que alguma vez se fixou numa palavra ou nome, daí por diante nunca mais aparecerá apenas como uma realidade, mas como a realidade” (CASSIRER, 1972, p. 76). Isso quer dizer que Acácio, em seu silêncio contemplativo, que mais tarde, depois de sua

morte – que “não era morte pra branco, só os negros morriam na porrada” (PEPETELA, 1984, p. 82) – Alexandre transformará num silêncio totêmico, vai fazer com que desapareça a tensão entre o signo banal e “designado” de que fala Cassirer, vai fazer com que haja uma relação existencial entre a linguagem mais ou menos constituída e o constituído-já-concreto da linguagem, apresentando uma relação de identidade entre a idéia e a imagem, entre o nome e o objeto. Então é possível, aqui, também, retomar Jim Sharpe (1992) e associar-se às suas idéias sobre o que faz a literatura e do papel que ela exerce: o de abrir possibilidades de leitura antes não emersas do palavrório oficial. Esse silêncio de Acácio é o não-abortamento da condição de possível sonhador de Alexandre, uma condição que seu pai não oferece a partir da própria existência, mas que está aí latente em seu amigo silencioso e significante, porque só “Alexandre Semedo escutava Acácio. O barbeiro não falava para este mundo, parecia um tribuno se dirigindo às flores da acácia. De pé, velho e pequeno, o braço direito dirigido para a árvore, falava com uma voz que não era a dele. Os outros não o ouviam ou fingiam” (PEPETELA, 1984, 53).

A visível desconexão entre as palavras de Acácio e a improdutividade de sentido dos atores do senso-comum são o retrato do deslocamento condicionado à mudez imposta pelo Estado português aos colonos, a mais evidente consequência da imposição (através do poder) de uma identidade (lusitana). Enquanto os colonos se deixam calar, entretêm-se na tagarelice catártica da sociedade que compõem, mas a constituição de Alexandre não passa unicamente por aí, está, neste instante da narrativa, em Acácio.

Um dos grandes conflitos existentes na obra é o da relação de Óscar e Acácio. Desde sua percepção, Óscar vê o acercamento do filho ao anarquista e percebe, embora não deflagre, sua fugidia relação consigo. O que acontece, então? Ocorre que o pai de Alexandre começa a usá-lo como instrumento para que o barbeiro se sinta tocado. É bom dizer que a imagem desenhada de Acácio é a de um homem magro, claudicante e que denuncia uma debilidade física, o contrário, em verdade, do que realmente é ou do que realmente representa em sua plenitude habitante da palavra: uma solidez de significado. Em uma das cenas mais violentas da narrativa, logo depois do falecimento do padrinho de Alexandre, que ao morrer deixou a loja para o menino como herança, Óscar Semedo leva o filho para uma comemoração no Bar do Lima, e aí vem à tona todo o sofrimento do colono, toda impossibilidade de existência em terra alheia e dos sonhos abreviados dos quais venho falando.

Óscar Semedo soube da herança do filho, depois de enterrarem o velho Queirós. O notário convocou-os e informou, Alexandre Semedo ficava com a loja da Peça, sendo o pai o gestor dos bens até a maioridade.

– Temos de festejar isso – disse Óscar Semedo para o filho. – Vamos até o Lima. Foram caminhando a pé e o pai dizia, agora é que vai ser, vamos fazer um negócio com essa loja, é um bom capital inicial, acabaram as vacas magras. Sempre quis mandar-me para o Bié ou outro sítio desses, mas não havia dinheiro para fazer nada, agora já temos a loja, podemos vendê-la e entrar em coisas mais sérias. Chegaram à taberna do Lima, estavam lá os clientes habituais.

– Vinho pra toda gente – gritou Óscar Semedo da porta. O meu filho herdou a loja do velho Queirós e isso rega-se.

Os clientes vieram cumprimentá-los. Exceto Acácio, sentado na sua mesa de canto, que só fez um aceno de mão para Alexandre.

– O velho Queirós afinal era um gajo porreiro – disse Óscar Semedo. – Não se esqueceu do afilhado.

Sô Lima foi servindo o vinho. Semedo capturou logo dois copos da mão dele e bebeu-os sofregamente.

– Vejam lá o sacana daquele velho brincalhão! Agora sou empregado do meu filho...

Os outros riram, até mesmo Acácio.

– Hoje podes beber o vinho que quiseres – disse o pai para Alexandre. – Nem te posso proibir, já não tenho autoridade. Sô Lima, sirva aqui o meu patrão e traga mais um copo para o empregado.

O dono da taberna cumpriu apressadamente, todo ele em sorrisos. Óscar Semedo nem deu tempo ao copo de pousar na mesa e engoliu todo o líquido.

– Traga mais, estou com a garganta seca com essa notícia.

Vendo que o filho não tinha tocado no copo dele e o empurrava-o em sua direção, disse:

– Não bebes, patrão? Anda lá, bebe isso. Hoje é dia de festa.

Alexandre provou o vinho a medo. Em casa estava proibido, só lhe deixavam em raros almoços de cozido à portuguesa. E sempre misturado com água. Isso é veneno para as crianças dizia o pai dele.

Sô Lima voltou a pôr um copo cheio na frente de Óscar Semedo e ele calou, olhando para o copo. O raio daquele velho! Agora estava a perceber a confiança que Queirós depositava nele. A loja passava para a gestão de Alexandre, quando fosse maior. Quer dizer que não a posso vender. Os olhos se turvaram, os planos caíram por terra, continuava amarrado à loja. Por isso o velho a deu em testamento ao filho e não a ele. Porque sabia que a venderia logo para entrar em outros negócios. O vinho subiu à cabeça naquele calor da taberna.

– Quanto me vais pagar, heim, patrão? – perguntou já com voz pastosa. – Aumentas-me o ordenado? Estou a precisar patrão, pra te pagar os estudos.

Os outros riam, cada vez a achar mais graça. Alexandre Semedo não. Estava intimidado, mas, sobretudo assustado. O pai tinha deixado de estar normal, para além da bebedeira. Ficou triste, irritado, já nem estava a brincar. Conhecia bem aquele baço dos olhos dele. Acácio também deixou de achar piada à conversa e olhava agora muito sério para Óscar Semedo.

– Não respondes? Vais-me aumentar o ordenado ou continuo com esse salário de miséria? – e lhe apertou o braço com força, exigindo resposta.

– O pai é que sabe.

A gargalhada foi quase geral. Faltou o riso irritante de Acácio.

– Eu é que sei? Tu é que és o patrão. Só faço o que ordenares. Onde é que se viste o empregado dizer ao patrão quanto deve ganhar? Foi isso que aprendeste na merda da escola?

Continuava a apertar o braço de Alexandre e lágrimas apareceram nos olhos do miúdo. Ninguém se percebia, estavam apenas divertidos com a cena.

– A loja está às moscas, não há dinheiro para comprar nada aos negros se eles decidirem a vir vender. Diz-me, patrão, que devemos fazer?

– O pai é que sabe.

– Pai uma merda! Empregado, moleque, não pai!

Levantou. Então os outros perceberam, já não era brincadeira. Obrigou o filho a levantar também, seguro pelo braço. A tensão ganhou o terreno do riso anterior, todos fitavam, agora, a cena, ansiosos.

– Nunca ouviste falar em luta de classes, patrão? São novas teoria que andam pela Europa. É os assalariados a baterem nos patrões. É a luta de classes.  
E deu uma chapada na cara do filho.  
– Deixe o miúdo, porra! – gritou Acácio.  
Óscar Semedo não o ouviu e continuou a bater em Alexandre, mantendo-o sempre preso com a mão esquerda.  
– Toma patrão, toma explorador! É a luta de classes!  
O barbeiro foi o primeiro a intervir. Todo fraco como era, deu um encontrão em Óscar Semedo e este caiu por cima de outra mesa, largando o filho. Os outros seguraram-no.  
– Calma Semedo, calma – diziam os outros. – O miúdo não fez nada, você devia até estar contente.  
– Que culpa tem o Alexandre que o Queirós lhe deixasse a loja? – disse Acácio, a tremer de nervos. – Ou está chateado por que não deixou a loja a si?  
Os outros ajudaram Óscar Semedo a levantar, segurando até lhe passar a fúria. O trambolhão inesperado devia tê-lo aleijado, já não se debatia, pensou Alexandre, cada vez com mais medo. O pai haveria de se vingar do barbeiro e dele. Estava apenas adiada a pancadaria.  
– É uma vergonha! – disse Acácio. – Até parece que está com inveja do filho, vejam só.  
O barbeiro estava numa fúria, ninguém o tinha visto assim. E Óscar Semedo baixava a cabeça, sempre seguro por três clientes. Acácio se afastou com cara de nojo, veio a porta e falou:  
– A culpa é da propriedade.  
A frase ficou a tremular as flores de acácia da rua.  
– A propriedade suja, emporcalha, torna os homens piores que bichos. A propriedade é o roubo, dizia Proudhon, é isso. Mas é mais. Basta a miragem da propriedade para um homem decente se tornar prepotente, um tirano (PEPETELA, 1984, p. 51-53).

A citação é larga, contudo necessária, pois nesse excerto está a síntese do que é Óscar Semedo e sua relação com o espaço da narrativa. A bebida traz a lucidez, eleva-o a um degrau de “sanidade” racional. É o único momento dentro de seu decurso narrativo em que Óscar é desnudado para o leitor. É aí que aparece sua real estrutura – sempre velada: frustrado, falador e fracassado. É aceitável a idéia de que Bachelard (1989) o enquadraria no rol dos sonhadores de chama – sonhador de uma objetação simples e fugidia, antecedente e motivadora de enormes fantasias – profundas fantasias, no caso de Óscar, inconclusas.

A chama do personagem é o álcool! Sua vela, o vinho em seu excesso. Quanto mais alcoolizado, mais lúcido ele se torna, percebendo a real condição de seu enclacramento histórico de colono, adquirindo a chama de seu devaneio diferentes tons, e a dureza existencial se sedimenta numa vertigem avassaladora que vai culminar com a violência física. São os diferentes teores do álcool (cada vez mais acentuados pela ação repetida do beber e pelo rompimento constante do silêncio que acompanham os diferentes teores da insignificação real das palavras e que as vai jogando repetidamente no berço da inapropriação reacional). São as distintas inflexões da voz que delatam a miséria a que está condicionado – agônica da existência porque o dialogismo univocal assim o caracteriza–, são as diversas intensidades das imagens gestadas pela narração que denuncia um Óscar Semedo em total

descontrole, que confunde o papel de pai com o de empregado e o de filho com o de patrão, inserindo-se em uma carnavalização potencializada pela desarticulação da linguagem, quando pensamos na coerência da ebriedade afetada pela embriaguez.

Isso porque a grosseria e a violência blasfêmica se redimensionam, ganhando outros papéis que não os seus, perdendo “completamente seu sentido mágico e sua orientação prática” (BAKHTIN, 1993b, p. 15), caracterizando, então, uma atmosfera carnavalesca. Esse “sentido mágico” perdido, ao qual se refere Bakhtin, é simplesmente a perda da significação. O esvaziamento da palavra! O signo ideológico torna-se a extensão do homem desabitado de pretensão e de sonho e não possibilita a contundência necessária para a sua reação. Deixa a palavra, numa atmosfera carnalizada, de ser o que é e, tendo o homem desse espaço sua significação espelhada na palavra, passa a refletir o que ela significa, pois vem essa representatividade ideológica de uma série de fatores sócio-relacionais. A palavra fenômeno puro de interação entre o Eu e o Outro carrega em si a refração da ideologia, porque toda “refração ideológica do ser em processo de formação, seja qual for a natureza de seu material significante, é acompanhado de uma refração ideológica verbal, como fenômeno obrigatoriamente concomitante” (BAKHTIN, 2004, p. 38).

E no devaneio da embriaguez carnavalesca, o laranja da chama torna-se mais alaranjado no vinho. O tom azulado do fogo azul também o vinho que motiva a violência. A elevação do “nível da coragem” é estimulador do momentâneo fluxo de consciência. É com ele que se vai, desde um balcão de bar, empilhar imagens falidas que se rearranjam de modo a satisfazer a necessidade-catártico-ébria de um bêbado de concretizar o que já não é possível e o que se tornou abstrato: o escapar de si e o não poder projetar em seu filho seus desejos íntimos de uma construção subjetiva. Não nos esqueçamos que os planos de Óscar como o de “ir para o Bié”, ou “vender a loja” para que com ela se tenha um “capital inicial” são desejos seus e não de Alexandre, que os escuta em silêncio, a mudez imposta pela autoridade paterna, extensão torta de poderes herdados da metrópole.

Silêncio tão de medo como o que habitou na taberna quando os olhos baços de seu pai o ameaçavam. Neste espaço intervalar, entre um copo de vinho e outro, que mal pousam na mesa, que Sô Lima serve a rir-se dos lucros, que todos bebem a rir-se de si, desenha-se aquilo que não é (ou nunca foi) possível na realidade de colono lusitano deslocado: um possível amor, uma possível ternura, uma possível habitação da palavra! Porque ela vem sempre vazia e desmembrada da idéia e do objeto, do desejo e do sonho, como fala Cassirer (1972). Porque estar inquilino do signo nunca foi habitá-lo, e o signo habitado refrata, não reflete.

Então, paradoxalmente, o álcool é motivador de uma sobriedade-embriagada e é o que deixa Óscar alumbrado e verticaliza seu devaneio sobre a existência, objeto complexo para um sonhador-frustrado. O que se percebe é que Óscar ao ver o silêncio do filho, sua recusa em repetir o arquétipo que se lhe apresenta seu pai ofende-se, porque isso é um quase-não-querer espelhar-se no pai, passando a ter uma identificação antagônica à sua. Todos bebem e riem, mas Acácio e Alexandre observam em silêncio a tagarelice prostituidora de sentido, ficam reclusos no cárcere privado da palavra. Para todos ali, exceto aos dois silenciosos, a realidade passa a ser aceitável a partir da embriaguez. Daí surge o retrato do colono português, degredado ou não, assassino ou republicano, fraudulento ou injustiçado, mas português.

Ao passo que o coletivo se embriaga, num movimento inverso o barbeiro concebe a reação. A intervenção de Acácio é gestada durante todo o processo da embriaguez coletiva. O senso-comum custa a perceber que as palavras sem sentido de Óscar realmente são estereis em seu sentido prático. O senso-comum barulhento não consegue inserir-se no silêncio contemplativo em que estão mergulhados barbeiro e menino, no qual habitam Alexandre e Acácio. Isso porque o silêncio permite uma transcendência à imensidão, pois a “imensidão está em nós. Está ligada a uma espécie de expansão de ser que a vida refreia, que a prudência detém, mas que retorna na solidão. Quando estamos imóveis, estamos algures; sonhamos num mundo imenso” (BACHELARD, 1998, p. 190). São as palavras de Bachelard que sintetizam o que só Acácio e Alexandre conseguem fazer: jogar-se à imobilidade do silêncio para poderem ser capazes de sonhar, ao contrário de Óscar e dos demais inquilinos das possibilidades das palavras. Atores que só vivem na atividade estéril do bradamento ineficaz e burlador que encontra eco na prática social coletivo-alienante e que de tão inerte gera comunicabilidade pela violência física (como é a prática do colono em Angola, como é a prática dos negros assimilados e como foi dado à morte Acácio – quando assassinado pelos filhos mulatos de Sô Agripino de Souza). Conseqüentemente, incapaz de unir a idéia e a coisa, o desejo e o objeto, incapaz de fazer com que os silenciosos (não silenciados!) perpetuem o arquétipo carnavalizado de espaços fugazes. Sedimentados, mas efêmeros.

Ao completar treze anos, Óscar leva o filho a ajudá-lo na loja. É nesse momento que o menino deixa de estar na situação do silêncio contemplativo em que já tinha sido iniciado pelo barbeiro Acácio – e passa a gestar o próprio silêncio: o totêmico. Alexandre e sua mãe, Dona Esmeralda, de acordo com seu pai, eram brancos de segunda, pois haviam nascido na África. E se faz tão importante isso, porque a mudança de seu estatuto social e, mesmo subjetivo, vem aos treze anos, idade em que existe a possibilidade de se mudar de

nome e ter, então, um outro *status* social, e a idade e a transição evidenciam bem sobre qual base cultural Alexandre se formou! No caso do menino, não houve a mudança de nome, mas de silêncio, o ato de lançar-se numa imensidão íntima não evidenciada por seu pai anteriormente, mas inspirada a partir de seu conhecimento. No começo tudo trazia a novidade, diz o menino:

Aprendi os preços das mercadorias, aprendi a misturar água no vinho para vender aos negros, mesmo a fazer as contas no fim do dia. Não era difícil, tinha estudado uma boa quarta classe. Às vezes ficava encostado ao balcão a olhar para a rua, com a loja às moscas, sonhando com as brincadeiras dos meus amigos. Às quatro da tarde, o pai deixava-me ir brincar, mas já era pouco tempo (PEPETELA, 1984, p. 57).

Importante ver que aí Alexandre está assumindo um papel que lhe pertencerá pelo resto de sua vida, a totalidade da História que testemunhará em seu país, testemunhará porque terá a capacidade de calar-se ante as modificações profundas que ocorrerão, testemunhará porque saberá a hora de agir. Ele sonha com as brincadeiras de seus amigos, mas não verbaliza essa falta, não rompe o silêncio produtor do tédio em brados estéreis como é prática de seu pai em situações diversas. Alexandre vai erguer-se desde uma perspectiva alter-subjetiva, controla seus desejos para que possa sonhar e evita o desperdício das palavras e de seus sentidos. Vive o tédio e, vivendo o tédio, se constrói moldado à possibilidade de fazer-se numa quietude totêmica.

Com essa *praxis*, Alexandre consegue permear a mudez de Óscar, o dia em que se “encheu de coragem” [e perguntou a seu pai por que] “não contava sua vida em Portugal? Ele nunca falava dela? [o pai] Ficou muito tempo silencioso, olhando o calendário pregado na porta. [...] Já pensava que ele tinha esquecido a pergunta, quando respondeu: – Tens razão. Temos todo o tempo agora para conversar” (PEPETELA, 1984, p. 58). Significante é que se “encheu de coragem”, uma espécie de atrever-se a entrar num espaço que não lhe pertencia, numa mudez oficial, ou ousar fazer com que seu pai recuperasse um pretérito intocado, mas que o fará tocar, querendo ou não, em situações desestabilizadoras.

O filho é consciente da situação de seu pai: “Não era um mau pai, mas a velhice tinha-o tornado fechado. A velhice e a pobreza. Os sonhos nunca se realizavam e o último sonho dele tinha sido eu. Mas não lhe apetecia falar sobre este assunto e perguntou-me se já tinha ouvido falar nos gregos (PEPETELA, 1984, p. 58)”. Com a frustração do último sonho – o seu filho – Óscar Semedo, resolve habitar um espaço que não o dele, pois este é e sempre foi – pela prostituição a qual invariavelmente lançou suas palavras – impossível de ser vivido, porém, o dos gregos, daqueles que tinham estado em algum lugar do mundo, não dos

portugueses, não de si, não dos miguelistas, não dos republicanos, não de Acácio, não dos deslocados historicamente, mas dos gregos. E é, no corpo da narrativa, o único momento em que Óscar Semedo vai habitar um silêncio de contemplação: observa a erosão do tempo no calendário, percebe sua insignificância, nota que as suas palavras têm valor menor que as dos gregos, despoja-se da pretensão de colonizador [que não é] e depois vai responder a seu filho com a propriedade de um pai reflexivo, habitante da condição íntima de pai, de possibilitador de acesso a informações, não de um colono opressor que no lar reproduz o arquétipo da violência colonizadora sobre o qual se ergueu. Até seu desaparecimento da narrativa Óscar continuou, além de falar do gregos, redizendo sem saber, só por uma repetição arquetípica mesmo, palavras descondizentes à realidade. Ora desconfiando dos negros que supunha roubarem, ora criticando a monarquia, mas sempre em vão, sempre com a boca a lançar impropérios ao passado.

## 5.2 Da Família e da Totemização Definitiva

Com a morte do pai e as revoluções a perpetuarem-se pelo interior do continente negro e com Acácio a afrontar cada vez mais os “colonos escravocratas”, Alexandre casa-se com Donana, moça prendada, vinda diretamente da casa de seus avós em Portugal. A mãe, dona Esmeralda, branca de segunda traumatizada pelo preconceito e pela impossibilidade de ascensão social, não queria para o filho a mesma sorte de seu marido; queria, sim, que se casasse com uma branca européia, portuguesa de berço. E isso ocorre. Alimenta uma existência frustrada, mas ocorre. Do casamento, quatro filhos, todos com nomes gregos, inspiração paterna, como confessa:

Do pai me veio o gosto pelos gregos e suas lendas e tragédias. Aos filhos pus sempre nomes gregos: Aquiles, Orestes, Sócrates, Eurídice... Qual será o próximo? Tinha de começar já a pensar no nome. O nome de uma pessoa é importante. Nisso os negros ensinam-nos muito, Yaka. O verdadeiro nome, o definitivo, só é dado depois da puberdade, quando a pessoa mostrou qualidades que podem ajudar a escolher nome conforme. Sempre estive de acordo com essa filosofia. Só que é uma maçada mudar o nome no registro civil (PEPETELA, 1984, p. 95).

Aí se faz visível a hibridização cultural de sua identidade. Como híbrida se constrói a História de Angola. A influência de seu pai na escolha dos nomes, a tendência à aceitação da prática africana de mudança do *status* social vindo com a puberdade, é mais ou

menos o que tinha dito antes sobre a relação das fronteiras na segurança das referências – aqui as culturais, e não as espaciais. Alexandre é este binarismo: o colono que não é colono mesmo sendo, o comerciante que não é comerciante e acaba sendo, o marido que não é marido e aceita sê-lo, o homem que não é estátua, mas se mostra assim.

As divergências existenciais de atmosfera do personagem o lançam em um espaço labiríntico dentro da rede simbólica, um espaço que vai torná-lo perdido, ao mesmo tempo, que mais encontrável através de seu silêncio. Sua ação constitutiva se vai dando, desde os primeiros momentos, através de pequenos episódios capitulares que o conduzem sem a menor reserva ao silenciamento totêmico. Como citei a imagem do labirinto, é digno que fale, então, dessa imagem e de sua significação para a subjetiva construção de Alexandre.

O que venho dizendo neste capítulo sobre a posição e a construção de Alexandre, sobre o ser ele uma espécie de configuração híbrida formada desde dois pólos discursivos, o de seu pai e o de Acácio, não significa que o rompimento com os arquétipos de colono-colonizador tenha sido total, o que seria pouco provável dentro de uma ótica de formação de identidade-outra que nasce, ao passo que se ergue a nação angolana. O silêncio de Alexandre, sim, que é rompedor do paradigma paterno. O perceber as coisas através do silêncio contemplativo é diverso daquele mutismo habitado por Óscar Semedo ou da sua tentativa de sistematizar naquele espaço uma *vox-cadentis*, e o encalacramento do menino-já-homem vai destoar de uma mera consequência histórica. Muitas vezes não o faz transcender os limites existenciais, é certo, mas a organização social já se evidencia mais labiríntica, mais complexa ao mesmo tempo mais clarificada e menos difícil de ser enfrentada pela perturbação ao subjetivo silencioso. O que quero dizer é que a regularidade e a planificação espaço-temporais não traziam nenhuma espécie de alteração silêncio-comportamental, o que não acontece com o descendente de Semedo, e o lança em um espaço mais complexo, e mais construtivo se formos analisar as possibilidades gestadas por ele.

Bertrand Gervais (2002, p. 14), em seu ensaio *Le labyrinthe et l'oubli. Fondements d'un imaginaire*, ao comentar uma passagem de Jacques Attali, ensina que sua percepção tem a figura do labirinto como o

[...] algorithme de résolution des problèmes d'orientation que notre monde ne cesse de nous poser et, pour le montrer, il entreprend de définir un itinéraire, un cheminement fait de gestes – approcher, accéder, parcourir, “labyrinthe”- et de meditations, où se mêlent à la fois savoir sur cette forme architecturale et glose sur sa vérité. [...] Son ouvrage oscille entre des discours critiques et initiatiques.

A percepção labiríntica de Gervais e a explicação da figura do labirinto e da elevação algorítmica de sua funcionalidade trazem a resolução dos problemas e dos

empecilhos de uma construção problemática latente e da complexidade da vida, o que se mostra como sintomático na tessitura da posição-sujeito que fundamenta uma identidade. Agora, vamos perceber que o novelo em que se apóia a existência simbólica de Semedo não está assentada sobre uma estratégia que permita uma transcendência; explico: Alexandre tem duas vias para a refeitura de sua identidade que neste momento traz, além do sentimento lusitano paterno, a revolta europeia do barbeiro! A primeira é a de possuir Njaya [uma negra livre], o que não se completa, pois seu impermeável imaginário não o liberta e ainda está encarcerado em padrões desgastados que lhe vem reanimar a memória da infância. A segunda é que a filha Helena (aquela que traz a luz) tivesse sobrevivido ao nascimento, o que tampouco ocorre e ele permanece na escuridão.

Njaya é o pivô que faz com que Alexandre repense sua vida – por isso é que antes me referi à entrada de Semedo num labirinto depois do falecimento de Acácio –, amargure-se mais com seu casamento e, pela primeira vez, deseje ser ou estar em uma posição diferente daquela que ocupa. Estar até mesmo na posição de Tuca, seu amigo de infância e que agora é tenente de guerra preta<sup>61</sup>.

E um dia o próprio Tuca apareceu na loja de Alexandre Semedo. Veio do Huambo, onde vivia. Tinha mais de dez anos não se viam.

– Fui mobilizado para a tropa. Fiz recruta lá no Huambo.

– Vens para cá?

– Não. Estão a preparar uma guerra preta. Andaram a recrutar gente no Bailundo para irem para o Amboim. Vou também. Não sei por que me escolheram, estava atrabalhar bem descansado. Mas não se pode recusar, não é?

– Nomearam-te capitão de guerra preta?

– Não. Só tenente.

Alexandre olhou com inveja para Tuca, o antigo Mutu-Ya-Kevela. Tuca não gostava de brincadeiras violentas e agora era tenente de guerra preta. De certeza por ter a quarta classe. E ele, a única vez que foi fazer a guerra lhe saiu tudo furado, não havia guerra para fazer. Tuca estava a civil e não tinha nenhum ar militar: era o mesmo negro tímido, sempre pronto a se encolher se adivinhava perigo. Tinha crescido, claro, mas os olhos eram sempre assustados.

– Estás satisfeito?

– Bem. Uma pessoa deve cumprir o seu dever, não é? Mas tenho muito medo, são muito selvagens lá no Amboim, até comem gente. É o que se diz no Huambo (PEPETELA, 1984, p. 106).

Interessante reparar que a solidificação de Tuca dentro da organização funcional da colônia causa um deslocamento de desejos em Alexandre. Um negro assimilado e reprodutor do discurso do colono português, que foi instalado pela violência mecânica à sua rede simbólico-cultural numa mesma formação discursiva que aquele que o oprimiu, um negro que se construiu sobre a repetição de sua negação, de sua rede mitológica, é bom que se diga, pois é a repetição que gera indivíduos assujeitados historicamente, toma o lugar de

---

<sup>61</sup> Guerra fomentada pelos colonos contra as populações negras subelevadas.

desejo daquele que deveria [não discuto se por direito ou por anseio] ocupar o lugar dentro da oficialidade bélica dos colonos. Mas quem habita essa patente é o negro que começou a desenvolver, por certo, sua demência cultural já na infância com a violência imposta aos seus desejos pueris, por seus amigos brancos, inclusive Alexandre.

Além disso, aí torna à discussão a questão do tribalismo fomentado barbaramente pelo Estado português durante toda sua permanência na África. Nas palavras de Tuca se evidencia a denúncia: os colonos vão ao Huambo recrutar negros para combater no Amboim, duas populações com histórias de disputas territoriais e que por isso se afastaram, agora têm seu ódio alimentado pela mão do colonizador e podem reviver seus dramas seculares.

É desejo de Alexandre ser partícipe da guerra preta, porém, o arranjo de sua condição social de colono não o permite e, mais uma vez, o labirinto o conduz ao lado falso da possibilidade. “Pensei em escrever um poema para contar as aventuras que poderia viver à frente das tropas do Amboim, o Tuca como meu tenente. Não fui capaz de escolher o título do poema épico. [...] Alexandre Semedo ficou só a apontar com feijões furados nas moscas pousadas no balcão” (PEPETELA, 1984, p. 107). E o processo de marginalização verbal de Alexandre segue em direção ao seu silenciamento totêmico, uma vez que nos momentos de reflexão, faz-se confundir com a estátua.

É no komba<sup>62</sup> de Acácio que ele conhece Njaya, vacila em aceitá-la e Ernesto é o homem que surge com o primeiro aparecimento da Lua depois do cantar do galo, é com Ernesto que ela fica, porque assim diz a tradição: o primeiro homem surgente depois do primeiro aparecimento da lua depois do primeiro cantar do galo será o primeiro homem da vida de Njaya. Depois desse episódio, Alexandre passa a errar pela cidade dando voltas às ruas e passando pela casa de Njaya várias vezes. A situação é ritualizante do estado labiríntico em que se põe sem ter uma Ariadne que o conduza e mostre o caminho. Mesmo sabendo que tudo estava decidido porque assim rezava a tradição, ele insiste em romper a solidez das relações e isso faz com que suas atitudes mudem, elevando então o grau de sua quietude. Consoante a isso, o período histórico no qual se passa essa parte do romance é muito significativo: outubro de 1917. Começam-se a gestar os primeiros totalitarismos no mundo. A crise da grande guerra trouxe como resultado essa adesão coletiva e solitária, se pensarmos pelo viés das multidões silenciosas. Na ficção de Pepetela, o que é reforçado são as violentas lutas internas de resistência<sup>63</sup>. Assim, ao “desespero coletivo, Alexandre sobrepunha o desespero pessoal. Se Donana lhe perguntava qual o destino que lhes estava

---

<sup>62</sup> Cerimonial funerário dos negros.

<sup>63</sup> A revolta de Seles, do Bailundo e a do Amboim são as mais significantes.

reservado, ele respondia, levantando os braços, não me chateies, é tudo a mesma merda” (PEPETELA, 1984, p. 97). A condição de Alexandre apresenta-se inescapável, não se mostra um instrumento em que possa apoiar-se para a fuga e sua fronteira referencial desaparece: o grande amigo está morto, sua esposa está esperando mais um filho e ele está apaixonado por outra mulher. O tomar simbolicamente o espaço é para ele uma forma de delimitação do que “eu posso!”. Ver-se vagando pelas noites, negar a imagem de Yaka repetidas vezes é negar-se a si mesmo numa cadência mecânica de rechaço do outro-que-está-em-mim: “E deixa de me olhar assim, Yaka, também me estou cagando pra ti e para o que penses de mim” (PEPETELA, 1984, p. 101). Sua viagem é simbolicamente uma viagem ao interior de si como ao seu interior regressou a imagem do estupro da menina negra do qual participou, quando esteve com Njaya nua a sua frente, habitando em palavras a negação da menina, “Tem Sô Ernesto. Eu não vou gostar” (PEPETELA, 1984, p. 98), negando seu corpo e seu espírito e sua imagem e sua condição, fazendo-o vagar mais ainda em seu labirinto, porque Alexandre não parecia pronto a habitar um espaço que não era seu por direito da tradição, pois o primeiro homem que apareceu foi Ernesto. Ernesto foi quem apareceu. Após a lua mostrar-se nua, estendida no céu. Depois do primeiro cantar do galo. E assim é.

Essa situação que chamei de labiríntica “também conduz o homem ao interior de si mesmo, a uma espécie de santuário interior e escondido no qual reside o mais misterioso da pessoa humana” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1982, p. 531). E Alexandre, cada vez mais, com os pequenos episódios de negação de suas vontades, pois viajante do deserto se tornou, de uma terra insípida e desacaciada, vai-se conduzindo para o silêncio totêmico, o silêncio em que vai se confundir sendo ora narrador, ora narrado. Um silêncio que será definidor da base simbólica da resistência. Para isso contribuiu não só a morte de Acácio que levou consigo a luz das idéias que defendia, contribuiu não só a negação por Njaya, não só a morte de sua filha Helena ao nascer, mas a rememoração de seu passado. Um passado anterior ao seu aniversário de 13 anos, anterior ao seu novo *status* de comerciante, anterior ao seu casamento encomendado de Portugal, anterior ao enamoramento de Njaya: o da infância. Um passado que seguramente agora sedimenta seu deslocamento e sua habitação social labiríntica, uma vez que o “labyrinthe est un lieu imaginaire; en fait, il est un imaginaire, un ensemble complexe d’éléments formant un tout” (GERVAIS, 2002, p. 16). A infância que trazia nas brincadeiras o reforço dos modelos sociais da rede imaginária racista e preconceituosa que o habitava e que deixou resquícios dentro de si.

Alexandre Semedo era um menino magro, com espinhas na cara. No bando da Peça tinha também o Afonso, filho branco de Sô Agripino de Souza, o Amilcar, o Arnaldo, outros, outros mais, e o Tuca. O Tuca era filho do Amâncio, empregado de

Sô Lima no bar. Agora o Tuca entrava mais nas brincadeiras porque brincavam à guerra do Bailundo e o Tuca fazia o Mutu-ya-Kevela.

– Não quero ser o Quebera – dizia o Tuca no princípio.

– Por que?

– Porque ele é mau.

– Só podes ser tu. Já viste um branco ser o Quebera?

– Vamos brincar outra coisa – pedia o Tuca.

Os miúdos queriam mesmo era brincar à guerra do Bailundo e o Tuca foi mesmo obrigado a ser Mutu-ya-Kevela. As guerras animaram tanto com ele, tão reais e excitantes, que o Tuca ficou popular no bando [...] Mutu-ya-Kevela não podia ais ser afastado das brincadeiras. Porque a da guerra do Bailundo era a melhor brincadeira tinham inventado. De cada vez era diferente, com cenas de morte, roubos, violações, prisões, correrias. Como afastar o Tuca mesmo das brincadeiras que ele não prestava? E se depois não quisesse fazer Mutu-ya-Kevela? (PEPETELA, 1984, p. 46).

Na brincadeira dos meninos, toda a opressão e violência perpetuada no lúdico. A vontade do negro é irrelevante e a rede a ser perpetuada está posta: o que importa é que se represente o personagem, que algum arquétipo condizente consiga retratar a figura mitológica de Kevela, representante da resistência negra que nas brincadeiras “tão reais e excitantes” pode-se imaginar o destino que tivesse. O negro descartável não é bem-vindo, o único que conta é seu utilitarismo, seu uso para determinada tarefa no seu processo de assujeitamento cultural. Outra parte relevante é a da violação da menina negra:

– Vamos – disse Afonso – vamos vingar as mulheres brancas.

O grupo correu para a rapariga, não deu tempo de fugir. Lhe agarraram e deitaram no chão. Ela gritou. Trazia só um pano enrolado à cinta que foi arrancado com violência. O corpo jovem e nu, de menina, tomou cintilações acobreadas ao sol das quatro da tarde. Afonso foi o primeiro a cair em cima dela. A rapariga lutava e gritava e lutava. Alexandre pegou numa perna, Arnaldo na outra, separaram. Afonso já podia fazer o que queria. Fez. Depois foi o outro. E outro. Assim. A rapariga já não lutava, nem gritava. Os olhos estavam abertos, olhando os ramos das árvores que zumbiam com o vento. Tuca viu o que ela olhou, não viu o que ela via. Tuca não participou. O bando deixou a menina no chão, os olhos abertos a olhar os ramos das árvores. Foram se esconder mais no fundo do Cavaco para comentarem. Depois de muito falarem da experiência, todos orgulhosos de serem machos de verdade, lembraram do Tuca.

– Porque não quiseste - lhe perguntou Alexandre Semedo.

– É verdade, o Tuca não fez nada – disse Afonso

– Por quê? Insistiu Alexandre – por ela também ser negra?

Tuca estava atrapalhado, torcia as mãos.

– Não foi por isso. Mas é porque ela não queria. Não gostou. Eu vi.

– Gostou, sim – disse Arnaldo. – Gozou que nem uma negra.

– Não gostou, eu vi – disse Tuca

– E o que interessa que ela gostou ou não? Disse Alexandre – O que interessa é nós gozarmos. Ela não conta.

– Foi por isso que não me apeteceu.

– Se fosse uma branca, tu querias? – perguntou Arnaldo ao Tuca

– Xê, cala-te – disse Amilcar – Isso é pecado.

– Também não queria – disse Tuca (PEPETELA, 1984, p. 48).

A violência e a desumanidade, ou melhor, a desumana objetualização do negro está evidente na passagem. Não só da negra violentada fisicamente, mas também de Tuca que dá

seqüência ao doloroso processo de perda da memória cultural em que suporta a colonização, agregando-se ao seu funcionamento, de acordo com Memmi (1977, p. 94), que o tornará depois um negro assimilado repetidor da prática lusitana na oficialidade da Guerra Preta. Isso porque

O nativo só se classificava como “civilizado” quando lhe era conferido o grau de emancipado, significando que possuía determinados índices de integração, como falar corretamente o português, ter profissão definida, apresentar bom comportamento, cumprir serviço militar, dentre outros (MENEZES, 2000, p. 149).

É redundante dizer que passa pelos vetores ideológicos de cada um dos personagens, é desnecessário, mas importante, uma vez que representam a situação do *status quo* colonial, representam a inércia do homem colonizador em relação ao Outro que o produz como colono, ao Outro que permite que se estabeleça a relação binária. Este Outro tem o espaço íntimo totalmente avassalado, tratorizado pela opressão das vontades. Importante é perceber que a indiferença em relação à vontade de Tuca de encarnar o personagem e querer brincar de outra brincadeira é a mesma indiferença à vontade da mulher ao ser violada e é a mesma indiferença das vontades, por exemplo, de Alexandre quando seu pai faz projetos para o filho sem saber o que lhe parece, ou quando assume a posição de comerciante que não parece ser-lhe adequada. O que quer dizer que há silêncios e mudezes constituindo identidades que no fim das contas são silêncios e mudezes formadores de sujeitos iguais em condições diferentes que, conseqüentemente, gerarão percepções diversas sobre a imposição.

Quando digo que existe uma caminhada de Semedo para a totemização de seu silêncio, quero dizer que sua voz se vai mesclando, aos poucos, e cada vez mais, com a da estátua, ou a da estátua vai mesclando-se com a sua. Uma voz não ouvida, e sim percebida. E Yaka passa a ser o seu outro-eu, o Alexandre que nega o externo e tende a voltar-se para si. Desde uma perspectiva narrativa existe uma complementariedade da junção narrativa, o começo de um e a seqüência de outro que se vão acentuando conforme o andar do texto e a habitação silenciosa de Alexandre:

Por fora dos quintalões que ficavam do lado do mar, circundando o quartel da Companhia Indígena, o menino Alexandre Semedo cresceu com os muros altos de adobe, espreitando para dentro deles sem ousar entrar. Sempre tive medo estranho dos quintalões. Lembro-me, essa é a minha primeira lembrança, de cantos monótonos e batuques misturados a ruídos correntes (PEPETELA, 1984, p. 15).

Esse fragmento é o início da gestação de seu silêncio que a essa altura era mutismo imposto pelo pai, Óscar! Durante a primeira parte do romance essa condição vai se manter mais ou menos estável, só definindo-se como rara quando consegue ritualizar sua iniciação ao silêncio com Acácio. Esse silêncio está representado pela solidez que aparece na

malha narrativa, quando de seus solilóquios, dissimulados em diálogos, fingidos em indignações despropositadas. É neste instante que ele começa a exercer o que apreendeu com Acácio, sua rendição à palavra dessignificante e sua entrega ao silêncio produtor de sentido.

Esse aspecto da iniciação se faz muito importante, já que a tendência é percebê-lo de forma pulverizada e não sólida como realmente se faz. Se se pensa nos rituais de iniciação, consegue-se recuperar uma ampla gama de significações dentro da diversidade discursiva e em suas representações indivíduo-coletivas. No caso de Alexandre, ele se faz outro desde o contato travado com o barbeiro, homem mais velho detentor de conhecimentos advindos de outro espaço que não o que habitam. Isso leva à recuperação da sacralidade. O sacro e o mundano se arranjam dentro do espaço da ação e desse arranjo se origina um discurso de reação des-reagente em ação – a prática do silêncio.

Afirma Eliade, em sua obra (1959, p. 26), que a iniciação “constitue un des phénomènes spirituels les plus significatifs de l’histoire de l’humanité. C’est un acte qui n’engage pas seulement la vie religieuse de l’individu, dans le sens moderne du terme ‘religion’ – il engage sa vie totale”. A contundência das palavras de Eliade advém da amplitude significativa da iniciação. Iniciação que em qualquer sociedade, e é bom reparar que o autor não vincula iniciação única e exclusivamente à religião, tem como objetivo o tráfego do status-ocupante para o status-a-ser-ocupado. De acordo com o autor, ela traz o caráter de cunho essencialmente comportamental, o que podemos ler como ideológico. Como ideológica é a iniciação que Alexandre recebe de Acácio. Como ideológica é a iniciação que recebe de seu pai. Uma espécie de experiência fundante e decisiva de sua orientação sociocomportamental, uma espécie de experiência existencial com a qual o homem pode escolher o caminho que vai trilhar e com que pedras vai erguer sua estrutura existencial dentro do coletivo, conduzindo o iniciado – Alexandre – a um ato de ruptura, que aparenta certa brutalidade, com seu passado.

E o passado de Alexandre vem viver com ele a todo instante em sua recuperação memorial uma memória sólida de um pretérito vivido e ocupado na condição de então. Como afirmei anteriormente, o personagem simula um dialogismo com a estátua Yaka, na esperança de velar sua reflexão íntima para o coletivo perturbador, uma espécie de barreira última a ser superada para mergulhar no silêncio em que foi iniciado.

Nega a estátua e simula o diálogo com o intuito de não ser percebido em sua contemplação íntima:

- Acalma-te Alexandre. Vais acordar as crianças.
- O meu pai morreu com medo. Eu nasci já com medo. Todos esses vivem só com medo. Não há ano sem revolta. Porra! Já chega.

- Eu podia ouvir aquilo tudo sem reagir? Alexandre deu uns passos na sala, foi verificar o ferrolho da porta, gesto que se tornava maquinal. Respirou fundo para acalmar. Digam, podia ficar ouvir sem nada fazer?
- O problema é que não nos devíamos ter metido no barco, um barco que não dá para todos e onde havia gente antes. Bom. Agora já estamos, não podemos sair. É matar ou morrer. Que sejam os outros a saltar do barco.
- Mas se matam todos, quem vai trabalhar?
- Alexandre sentou. Se virou para o canto da sala.
- Pára de me criticar, Yaka, não me chateies.
- Que fez ela? – perguntou Donana.
- Está para aí a olhar-me com olhos acusadores.
- Deixa-te disso, Alexandre. É só uma estátua feia.
- Ela vê tudo. Julgas que não percebo? E está a falar. E a acusar-me, de quê não sei. Pela primeira vez percebo o que ela está a querer dizer.
- Donana se arrepiou. Levantou-se e atirou com um lençol branco.
- Pronto, já está tapada. Assim já não vê mais nada.
- Destapa-a – gritou Alexandre – destapa-a. É pior. Parece um fantasma. E sinto ainda mais os olhos dela (PEPETELA, 1984, p. 102).

O aparente desconforto causado pela estátua é o contundente desconforto do palavrório dessignificador de Donana e de seu breve lapso verborrágico. O preço que Alexandre pagará pela opção de recolher-se e analisar, então, os processos, já através da contemplação é a objetualização por parte dos familiares. Importante que se note o ingresso de Alexandre num outro patamar de percepção: o sentir ser olhado [aqui o sentir olhar-se]. O auto-conhecimento hegeliano – antes referido neste trabalho -, o ver-se desde fora se evidencia aqui com uma fórmula interessante: com a objetualização da estátua pela esposa, o colono português vê-se com contemplação após o episódio catártico! Depois de uma explosão que tem em seu contingente um monte de palavras que não trazem a repercussão real desejada por Alexandre, que não refletem o homem que as pronunciou, que não passam de signos desenraizados dos desejos produtores do sonhar se pulverizam.

Em verdade, Alexandre não concebe a morte tão imbecilmente como a descreve em seu desabafo, não a admite dentro desse binarismo eliminador. O que vale é o simulacro para não deixar margem à reação externa, o que há, isso sim, é um diálogo subjetivo de percepções silenciadas que vão organizar-se para negar as nuances da mudez. E vejamos que nesse caso ele parece estar desamparado, como desamparado estava há muito tempo e como ficaria até que lograsse celebrar a plenitude dos sentidos que migram entre os tons do silêncio.

E no final do segundo capítulo, o inevitável se põe: o homem-homem perdido no labirinto existencial, negado três vezes por Njaya [a negra livre em todo os sentidos possíveis da palavra livre], arrancou “para a casa, a cambalear, angustiado, com pressa de encontrar Donana. E a estátua Yaka, embora nem para ela olhasse, agora” (PEPETELA, 1984, p. 122), arrancou para casa na esperança de encontrar a mulher em contraponto ao que iniciaria: o

processo de totemização! O processo de olhar-se. Arrancou para o espaço de sua contingência existencial na esperança de tentar compreender os dois pólos – opostos pólos – constituidores/tomadores de si – não mais o falador Óscar Semedo, seu pai, tampouco o silencioso e significativo Acácio. Mas a faladora mulher que lhe encarcerou o amor – e fez com que Njaya emudecesse em sua paixão –, e a estática Yaka que aprisionou sua palavra, mostrando a migração dos sentidos e a elevação positiva do signo. Mulher e estátua, palavra e silêncio, então, vão erguer este outro Alexandre.

E o ritual do silêncio vem habitante com a simbologia da montanha cantada na voz da estátua:

Queimada não apaga com bala de canhão, nem com traições nas falas. Só a minha chuva de músicas, criação nossa, pode apagar de vez essa fogueira que fica escondida nas brasas, sempre avivadas pelo sopro da injustiça. Deixa só! O vermelho das brasas guardadas está escondido nos olhos dos sumbes e dos seles, leão pronto a saltar na anhara. Assim danço no komba, no alto da montanha (PEPETELA, 1984, p. 123).

Então, Alexandre passa a constituir-se de toda a tradição contida e trazida na récita e na feitura de Yaka e mostra-se como homem-estátua: livre da verbosidade insignificante, distanciado da orbitação estéril e enterrado nas significações que o compõem: a análise sistemática na qual foi iniciado por Acácio e a literatura dos gregos trazida por seu pai. Daqui até o fim da obra mergulhará em seu silêncio e perceberá a existência dos atores coadjuvantes pelo diálogo entre ele e a estátua, o discurso se dará pela indiretividade, se o não fizer, suas interferências trarão signos plenamente constituídos em sua contundência ideológica.

Dentre estes outros coadjuvantes está Bartolomeu Espinha, genro de Semedo, marido de Eurídice – a única filha mulher de Alexandre, já que a iluminada Helena morreu sem trazer a luz. Bartolomeu é o típico colono ambicioso. Ansioso por dinheiro, por posses, um empreendedor nato dentro de seus cálculos equivocados, de sua organizada forma de condicionar os trabalhadores à sua cantina e do roubo descarado do gado dos negros. Sua posição é importante dentre os membros da família, pois age de modo a romper sistematicamente pequenas significações simbólicas da família de Alexandre. A mais importante delas é que seu ingresso – negado e não aprovado pelos irmãos de Eurídice – traz um viés antes não representado na prole, a visão de negócio. O lucro com o comércio, o que nunca houve com a família dos Semedo, sempre condicionada à falência burocrática e covarde do patriarca. Notando o alto lucro advindo das plantações de algodão, atira-se no

cultivo, adquirindo terras e contratando mão-de-obra com a hipoteca da loja de Alexandre e mais tarde – na falta de provisões – do sapalalo, residência da família.

A contra gosto de todos os membros, menos Eurídice e Donana – Alexandre, em uma breve lembrança de sua vida, resolve hipotecar os bens conseguidos durante sua vida na colônia: a loja e o sapalalo, mas a constante dúvida o assolava. A significação da residência é de extrema relevância para Alexandre, pois

Comprou o sapalalo cinco anos atrás. Sempre tinha vivido em casa alugada. Nem onde dormia era dele. Tinha guardado umas economias, porque finalmente a loja dava certo lucro. E um dia o Gomes foi à falência e os bens dele foram leiloados. Também esse sapalalo de madeira, de dois pisos e por isso era um sapalalo, com cinco quartos e uma imensa sala. Varandas nos dois lados e atrás. À frente, para a rua, a varanda era no piso superior. Coisa linda esse sapalalo em ruínas. Estranhamente ninguém se interessou pela casa. [...] O sapalalo tinha-o promovido à categoria de colono com casa própria, loja e residência. E o fuinha queria arriscar o símbolo, a tranquilidade da velhice, no jogo do algodão? (PEPETELA, 1984, p. 129).

Se lembrarmos das possibilidades do sonhar de Bachelard (1998), o espaço necessário para que o sonho passe a ser pensamento perfeito de uma existência se detém na significação da casa, então, vamos entender a dúvida de Alexandre que mudou o *status* de seu enquadramento social pela segunda vez na vida. Assim que conseguiu comprar sua própria casa – berço acolhedor da família –, o risco de perdê-la o assola. Mas é um risco improvável, se levamos em consideração que quem o coloca à prova não é ninguém de sua família, mas seu genro. Um estrangeiro que está na posição de parente próximo, na condição de parente não-repetidor do arquétipo da falência e do insucesso eminentes, embora muitas vezes se insinue. A partir de uma reconstrução íntima no devaneio sobre a significação do sapalalo, Alexandre pensa no medo. No medo que sentiu durante toda a vida, no medo de amar e de não amar, no medo de romper e de não romper com a rede simbólica que se lhe foi imposta ao largo de sua existência e conclui que estava “cansado de ter medo” [...]. Um dia pensei acabar com o medo, matando o fator gerador do medo. Foi um falhanço. Agora só indo pra frente. O fuinha ganhou. E adormeceu, enroscado nas pernas sólidas de Donana” (PEPETELA, 1984, p. 131). A solidez das pernas de sua mulher não necessariamente representa a solidez de sua decisão, não quer dizer que o patriarca está convencido de jogar-se à hipoteca e correr o risco. Essa significação, a da solidez, traz mais uma espécie de ceder para poder recolher-se, para poder lançar-se numa inércia produtora já da memória habitada.

Sobre a significação do sapalalo, comenta a professora Laura Cavalcante Padilha (2002) que existem muito fortemente na obra dois “núcleos imagísticos” e que neles se projetam

[...] como figurações emblemáticas nas malhas do tecido polissêmico fabricado pela imaginação criativa de Pepetela: a estátua yaka ou jaga e o sapalalo [...] Ambas as representações se solidarizam, por assim dizer, em um mesmo recorte espacial, porquanto a estátua, membro, em certo sentido da própria família Semedo, habita o sapalalo, a ele integrado como integrada está no cotidiano familiar e no imaginário do patriarca (PADILHA, 2002, p. 78).

O que diz Padilha vem confirmar a idéia desenvolvida até aqui, a da mescla e diluição da fronteira entre a estátua e Alexandre, só que reforçada pela contundente simbolização do sapalalo que permite a total confluência de desejos entre o espaço, o sonhador e o objeto de sonho. Ou melhor, fusão entre a estátua e o homem se faz mais concreta com a habitação do sapalalo e a plenitude do sonho gerado dos desejos agora já dentro de um processo de conclusão. Como disse, Bartolomeu Espinha traz as possibilidades de se quebrar a repetição arquetípica do insucesso, é certo, mas de uma coisa indifere dos outros: na da construção da imagem objetalizada e banalizada de Alexandre Semedo.

Ele respeita o sogro dentro dos processos protocolares das relações sociofamiliares, o que não significa que em seu íntimo seja coerente, bem porque não existe coerência num modelo de colono português bem-sucedido no imaginário burlador, como se evidencia. É homem dado aos negócios, sua ignorância se torna evidente na análise de Alexandre:

Alexandre Semedo olhava a estátua Yaka, como se fosse a primeira vez, quando chegou Bartolomeu Espinha. O genro olhou a estátua, fez cara de nojo, cumprimentou.

– Não gosta, não é? – perguntou Alexandre

– Parece um palhaço de feira. Ou um cabeçudo. Nunca percebi porque gosta tanto dela, senhor Semedo.

Nem sabe quem são os Yaka, pensou o sogro. Durante anos a estátua ficou esquecida na sala da casa velha. Esquecida, não. Mas Alexandre Semedo fingia ignorá-la, não falava para ela, temendo voltar a sentir os olhos acusadores (PEPETELA, 1984, p. 126).

Esse é um dos fragmentos mais significativos da narrativa para que se sustente a idéia de que Semedo estabeleceu definitivamente o processo de totemização de sua existência silenciosa. A chegada do genro – evidentemente ignorante genro, como a quase totalidade dos colonos desconhece a História da nação que ajuda a construir – traz a possível leitura de que o objeto rechaçado seja o sogro e não a estátua. O olhar de Alexandre para a estátua como se fosse a primeira vez, o reconhecimento mútuo, a entrada de Bartolomeu e a cara de nojo que faz não por sentir, mas em verdade por não conseguir sentir a real simbologia de Yaka, vem mostrar um Semedo silencioso e produtor de sentido dentro de um espaço hostil, embora inserido num espaço em que agora possa ser percebido.

Os longos anos em que a estátua não foi notada são os largos anos em que viviam na casa alugada de adobe, com dois dormitórios. Agora, no sapalalo, ele é notado. Como os móveis de verga que compõem a sala são notados, desqueridos móveis, porém notados. Com nojo, é certo dizer, e outras vezes tido como louco, Alexandre vai conseguindo exercitar sua penosa tarefa de organizar e tentar extrair relações significantes da obliquidade das vazias e impróprias palavras. Isso quer dizer que se se percebe Alexandre, nota-se sua indiferença com o exterior, e se se nota sua diferença com o exterior, vai percerber-se seu desalinho com o funcionamento do sapalalo, um espaço entre dois mundos, pensando em Padilha (2002). O mundo dos filhos e netos – menos do neto Joel [habitante inato do silêncio alheio] – e o mundo de Alexandre. Dois mundos bastante distintos, uma vez que representam aí alegoricamente a bipolaridade que estava a essa altura da História a formar a nação angolana.

A percepção do alheio projetada sobre o velho patriarca se faz de sinónimos modelos. Bartolomeu Espinha, por exemplo, “[...] dormiu mal. Tentava adivinhar o resultado da conversa entre os sogros. Amanhã não partiria de manhã cedinho. Queria ir para o Bocoio com a certeza da solução do problema. Esse velho complicado estragou os planos” (PEPETELA, 1984, p. 162); a imagem de velho complicado não permite a fluidez de sua argumentação vazia de sentido, uma vez que é construída a partir de palavras que não trazem a representatividade do que se sabe que está sendo narrado no discurso literário, além de não perturbar em nenhum momento o silêncio reservado de seu sogro. Ademais, a primeira coisa que implica desse “velho complicado” não é que ele seja complicado, mas que ele represente um obstáculo na dorsalidade ideológica de Espinha.

O complicado é justamente a impermeabilidade da formação discursiva silenciosa<sup>64</sup> em que agora mergulha Semedo, exatamente a potencialização máxima de sua iniciação por Acácio que vem com total representatividade nesse excerto. Já os filhos de Alexandre e Donana, no caso Aquiles e Orestes, uma vez que Sócrates é eventualmente citado na malha discursiva, pois vive na Metrópole e Eurídice tem, na voz de Bartolomeu, a

---

<sup>64</sup> Se me refiro a Bakhtin (2004) quando diz que os signos são carregados de ideologia, tornando-se uma espécie de arena das lutas de classe, posso pensar que o silêncio e a ação de ir em sua direção é, necessariamente, filiar-se a uma negação de um discurso primeiro que, de alguma forma, à minha palavra se opõe ideologicamente; assim, o ato de silenciar-se é construir uma resistência discursivo-ideológica. Orlandi, em sua obra (1997), deixa bastante evidente a construção do silêncio como um discurso de resistência, diz ela que se “a linguagem implica silêncio, este, por sua vez, é o não-dito visto do interior da linguagem. Não é o nada, não é o vazio sem história. É silêncio significante. [...] Ele tem significância própria. E quando dizemos fundador estamos afirmando esse seu caráter necessário e próprio”. E a autora, ainda, segue afirmando que o silêncio é “garantia do movimento de sentidos. Sempre se diz a partir do silêncio. O silêncio não é, pois, em nossa perspectiva, o tudo da linguagem. Nem o ideal do lugar ‘outro’, como não é tampouco o abismo dos sentidos. Ele é, sim, a possibilidade para o sujeito de trabalhar sua contradição constitutiva, a que o situa na relação do ‘um’ com o múltiplo, a que aceita a reduplicação e o deslocamento que nos deixam ver que todo discurso sempre se remete a outro discurso que lhe dá realidade significativa” (p. 23).

sua, tem no próprio, o alheio. Explico: Aquiles é o fracasso em pessoa, encenqueiro não tende a nada além da pancadaria e de seu serviço de mandar nos negros e mulatos. Reúne em si tudo o que de desprezível existe na prática dos colonos portugueses: a arrogância, a prepotência e a total ignorância do mundo e de suas relações, o que resulta, obviamente, numa verborragia que vai oprimir violentamente seus subordinados.

Em verdade, Aquiles traz em si uma tosquidão inerente, com um “trabalho chato [...] de estar sentado à sombra de uma acácia e, de vez em quando, lembrar de xingar os negros para fazerem a empreitada” (PEPETELA, 1984, p. 137), vai levando a vida com base na humilhação do outro, num processo de autodefinimento, de destruição dos próprios conceitos existenciais já que não consegue pô-los em prática, ficando cada vez mais distante seu discurso de sua prática. Sem conseguir entrar em silêncio, vai construindo um castelo de pequenas desilusões diárias. Isso se evidencia não só pelo trabalho medíocre que tem e que cada vez que insulta seus trabalhadores vai ritualizando uma imensidão de pequenos-nada, e também pelo processo de flutuação conceito-racial:

O mundo era claro, as regras do jogo estavam em cima da mesa, não havia batota. Assim é que ele gostava de viver. Já na escola fora assim. Capitaneava uma banda de miúdos. Eram os seus amigos. O resto estava contra ele e os problemas se resolviam a murro, à bassula e mesmo a xifutada com grampos para doer mais. A cor não contava. Um dos seus maiores amigos era o Damião, esse negro estreito grande avançado-centro do Sporting. [...] Damião pra ele não era negro. Negros eram esses trabalhadores matumbos e mangonheiros a quem era preciso surrar para trabalharem. Negro era o Alves, jogador do Benfica e o Jacinto, jogador do Portugal (PEPETELA, 1984, p. 140).

Essa indecisão em atribuir conceitos, ou pior, a flutuação discurso-identitária é representativa de um espaço de enorme confluência cultural como é Angola, do deslocamento do colonizador português na África e da apropriação de palavras nas quais a habitação e o sonho se configurarão inóspitos. Mostra claramente a sua própria inação verbal. Ademais, a percepção que tem de seu pai vem a reforçar a calamidade aporética que emerge da significação de Aquiles: “– Aquele velho está mesmo gagá! Aos cinquenta anos e já gagá! Como foi aceitar uma sociedade com esse filho da puta do Bartolomeu?” (PEPETELA, 1984, p. 141). E, ainda, depois: “– O velho está a ficar gagá. Pois eu destroço esses mucubais, se me vierem chatear aqui. Com a minha 735 nova, limpo dois seguidos em cada tiro. Caçada melhor que a do búfalo” (PEPETELA, 1984, p. 145). A força e a arma. A dor e o mutismo social decorrente. A despalavra e o insilêncio. É disso que Aquiles é composto. É esta a refração homogênea do discurso colonial e de seus compactuadores, os que estão unidos sob este mesmo signo e vetorialmente colocados à sua relação.

Depois da morte de Aquiles, ocorrida em decorrência de uma aventura em que junto a seus amigos fora caçar um mucubal, Bartolomeu Espinha ouriça-se pela riqueza furtada do velho negro e numa negociação com um capitão do exército colonial, apodera-se dos bois (animais sagrados para os mucubais) e sedimenta definitivamente o cultivo das terras adquiridas com a hipoteca do sapalalo e da loja do sogro. Atira-se à plantação de algodão e começa a investir no sisal como se regasse a terra com o sangue do velho mucubal. Mas isso é a leitura rasa, o que de fato acontece com a morte de Aquiles (o grandalhão espancador) e o silêncio cada vez mais sólido de Alexandre é que Bartolomeu toma conta das rédeas da família. Trabalha de sol a sol na fazenda, mas cada vez mais tem influência no seio familiar, tanto que no fim do romance – com a articulação da independência e dos movimentos políticos – carrega consigo todos os bens materiais da família, fugindo, então, de seu tempo de colono, bem como todos os descendentes dos Semedo, à excessão de Joel. É autoritário e inflexível em relação ao cenário político que se constrói. A relação com o velho torna-se mais distante e mais próxima. Mais alheia e mais íntima. E o discurso fundador do silêncio de Alexandre começa o decurso definitivo da construção reacional, uma vez que todos os elementos simbólicos que contituíam o espaço, a sala do primeiro andar do sapalalo, foram levados ao seu quarto, compondo, então, uma inviolabilidade onírica, só rompida por Joel, bisneto de Alexandre, o único que percebe a ideologia contida no silêncio do avô, o único capaz de sistematizar uma resistência sólida, uma vez que transita entre os dois pólos significativos do signo. Embora Alexandre não o percebesse assim.

Quando Donana morreu, Eurídice e Bartolomeu fizeram pressão e o punhal, as máscaras, a estátua Yaka, as quindas e cestarias, tudo isso saiu da sala. Também as mobílias de verga. Agora havia móveis de couro, pesadões e escuros, escolhidos pelo fuinha. Alexandre levou tudo para o quarto dele, o quarto ficou atulhado de coisas, Eurídice sempre refileva, dá um trabalhão arrumar tudo isto. Estavam muito bem na sala, dizia ele, foram vocês que quiseram tirar de lá, agora agüenta! (PEPETELA, 1984, p. 196).

Percebe-se a distorção da composição espacial inicial para a descrita agora. A não-vida e a esterilidade personal está plasticizada no fragmento. Como também está visível a influência patroladora de Bartolomeu. Tinha dito antes que Bartolomeu viera romper um arquétipo cultural dentro da família Semedo: o do fracasso nos negócios. Mas Bartolomeu Espinha tem uma representatividade muito maior que isso. Ele é o modelo de colono explorador e plantador de verdades impossíveis, fazendo com que seus delírios rompam a atmosfera representativa e construam a desordem que ordena sua ascensão financeira. É isso que ocorre quando Bartolomeu rouba os bois do velho mucubal, assassinado pelo exército português quando da morte de Aquiles:

O genro estendeu a mão para a despedida, Alexandre disse ríspido:

- Ainda não esqueci aquilo que você fez com o gado dos mucubais. Espero que agora não se aproveite da guerra do Norte para fazer outra do gênero.

- Que coisa, senhor Semedo! Há vinte anos que lhe explico porque fiz aquilo e não estou arrependido. Pagamo-nos da morte do Aquiles, é tudo. Se chatearam...

- Você arranja sempre quem chateie. É só para lembrar. Somos sócios e fico no mesmo barco, com as coisas que você faz. Não quero que se repita (PEPETELA, 1984, p. 209).

E quando Semedo sentencia o “espero que isso não se repita”, a habitação da palavra está dada. Bartolomeu começa, então, a trabalhar para a apropriação indevida da riqueza do Outro em um processo repetitivo do que a História até aquele momento lhe tinha proporcionado. É bom que se deixe claro que o genro de Alexandre Semedo vinha desejando as terras do Soba Moma há muitos anos. Logo no início do empreendimento, da sociedade com o sogro, Bartolomeu Espinha havia feito uma proposta de compra ao Soba, que lhe foi prontamente negada.

Daí o desejo pulsante de apoderar-se das férteis terras do negro. A ordenação de como se constrói o trajeto que levará ao caos culminante com o assassinato de Moma, com o violamento de uma de suas mulheres por Dionísio (neto de Alexandre), com a queima das cubatas que compunham sua aldeia – desde uma culpabilidade inventada pelo português – é digno de uma seleção de ações planejadas. Isso vai desde o recrutamento de seu filho e sobrinho na cidade, até a invenção e acusação quase que anônima da culpa de Moma em uma assembléia no Posto da Pide – que a essa altura da História tinha seu corpo reforçado pela Metrópole já que as sublevações espalhavam-se por todos cantos de Angola. Dentro desse contexto, Bartolomeu cria sua história para convencer-se a si mesmo, antes que qualquer outro, da necessidade de apropriar-se das terras do Soba.

– Há novidades? – perguntou Bartolomeu.

Xandinho sentou no sofá. Suspirou.

– Há. Anda por aí um tipo, conseguimos já saber quem é. Um catequista protestante, ou estudou numa missão protestante do Huambo. Anda de senzala em senzala a fazer reuniões. Dizem que está a mobilizar os negros para um massacre generalizado dos brancos. Até há panfletos. Ainda não lemos nenhum.

– Como souberam?

– Os cipaios têm as famílias nas senzalas. É aí que eles colhem informações. Se houver alguma coisa, os cipaios são os primeiros a comer, não lhes perdoam as palmatoadas. Os cipaios estão mesmo assustados. Agora andam na pista do tal catequista. Já demos ordem de prisão para o gajo.

– Este meu vizinho Moma está metido nisso. Basta ver os ares do tipo. Hoje vou fazer-lhe uma visita de cortesia. Só para cheirar o ambiente (PEPETELA, 1984, p. 216).

Importante perceber que as palavras, tanto as de Xandinho como as de Bartolomeu, vêm completamente esvaziadas de sentido. Diz-se que há um catequista que

ninguém viu. Diz-se que há panfletos que ainda não leram e, o mais grave, diz Bartolomeu que Moma está metido na conspiração que vai massacrar os brancos, sendo que a última vez que o viu faz já quinze anos, como se pode saber no andamento da narrativa. Aí se completa o medo de Semedo, o de meter-se uma vez mais seu genro em algum assalto legitimado pelo regime de guerras fomentadas pelo colonialismo. O que Said diz em *Orientalismo* (2007) e o que Césaire diz em seu *Discurso sobre o colonialismo* (1978) está aí: o desconhecimento que gera um conceito que barbariza e que vai legitimar a exploração e a diminuição do Outro. O processo de conceituação e oposição ao africano (Moma) é um sistema inventivo. Isso mesmo, inventivo! Bartolomeu organiza seu discurso silenciante, de acordo com a tese de Said (2007): inventa o Outro, mistificando-o e mitificando-se, num exercício de soberba e prepotência plenas. Segundo Said (2007, p. 34), desde a idéia de uma prática europeia perpetuada na África, parte “uma noção coletiva que identifica o ‘nós’ europeus contra todos ‘aqueles’ não-europeus, e pode-se argumentar que o principal componente da cultura europeia é precisamente o que tornou homogênea esta cultura, dentro e fora da Europa: a identidade europeia superior a todos os povos e culturas não europeus”. Isto é, há uma imprecisão na construção da imagem do Outro, uma espécie de implementação de uma cultura anômala-eterna que o Eu-europeu habita conforme defende Cassirer (1972), projetando-a já constituída de sentido e irreversível em sua essência. Essa imprecisão não só legitima, como também sustenta as adversidades relacionais entre colono e colonizado.

Mas em meio a isso tudo está Alexandre quem definitivamente nos interessa aqui, gestando continuamente seu silêncio totêmico, confundindo-se com a estátua na narração contínua dos processos que vão construindo Angola. Alexandre Semedo já não conversa, se tomarmos o sentido de diálogo, o que faz é sentenciar com sua capacidade analítica a todas as questões surgentes nas reuniões familiares, ainda mais quando o assunto envereda para a política e o velho consegue colocar-se como conhecedor, a partir de uma prática evidente, de um silêncio constituidor do novo. À pergunta de Heitor, depois de uma breve reflexão, contesta:

– Não compreendemos o que avô?

Alexandre Semedo procurou nas paredes os objetos que levou uma vida para reunir e agora está cá em cima no quarto. Como explicar? Fazia falta a estátua Yaka, lhe transmitia sabedoria.

– Vem do tempo, Heitor, vem do tempo. Sempre fomos homens cegos e fracos a querer travar as tempestades com as mãos. Acreditando ser heróis. Heróis do mar, Nação valente e imortal... Não é isso que diz o hino? Sempre fomos uns palhaços batidos pelas ondas e puxados pelas correntes. Quem somos nós para enfrentar o mar?

– Abrimos novos mundos ao Mundo – recitou Xandinho.

– E espalhamos a fé cristã – concluiu Alexandre Semedo – é isso mesmo que quero dizer. Só sabemos recitar lições decoradas. E o grave é que acreditamos nelas.

Como agora acreditamos que são os russos que estão no Norte. Porque os portugueses são invencíveis! Bolas! (PEPETELA, 1984, p. 202).

A falta de noção da real organização social e política, aliada à ingenuidade explicitada na fixidez das palavras de Xandinho evidenciam o desencanto por que passa Alexandre, a repetição locutória de seu neto denota bem seu atraso vivido! Um pensamento linear e desconjuntado pela palavra decorada não provoca em hipótese alguma uma reação conceitual, porque o conceito já está dado e está morto, impermeável, quando pensamos em Bachelard (1998). O que vem com a contundente frase “Abrimos novos mundos ao mundo!” é tão somente o acarretamento do fechar-se em si, que a História trataria de mostrar nos anos que seguiriam. O que vem é a tristeza de ver o esfacelamento do império português originado desde uma perspectiva discursiva estagnada há séculos. O desencanto íntimo que só tem alívio quando da habitação de seu quarto, que só se atenua quando consegue abstrair das récitas deslocadas de tempo e espaço e adentrar no mundo da ocupação real do sonho. Não mais a ocupação de terras, de espaços não-seus, mas a ocupação de signos definitivamente significativos em seu trajeto narrativo. Esse ostracismo subjetivo vai ruir com a percepção do bisneto Joel de que o velho Alexandre entende tudo o que se passa, que em verdade se faz de desentendido para não se aborrecer. Quando estoura a guerra, os primeiros disparos assustam e põem em alerta a sociedade, principalmente os que estavam alijados dos processos constituidores da Revolução surgente, os beneficiados com o extemporâneo sistema colonial, como Xandinho – a perpetuação da alienação oportunista (PEPETELA, 1984, p. 255) ou Bartolomeu Espinha (PEPETELA, 1984, p. 244), ou ainda Irene, temerosa pelo filho e ressaltando nada além de sua supérflua trajetória dentro da malha narrativa

- Abaixa-te Joel, queres morrer?
- É muito longe.
- Não vês as balas?
- Sim, mas é longe. Como está o pai?
- Na mesma. Vem pra dentro.
- Espere, quero ver se do Casseque também saem tiros.
- Que há no Casseque?
- A base do camarada Augusto.
- Telefonei para o sapalalo. O Xandinho não pára de gritar.
- Este está completamente cacimbado.
- Não fales assim do teu tio.
- Mas está panco de todo mãe. Eu ouvi no outro dia, já via sangue por todos os lados. Está borrado de medo e o medo pancou-o de vez. E o avô?
- Parece bem, mas isto é mau para o coração dele. Vem pra dentro.
- O avô agüenta. Sabe uma coisa? Dizem que ele está gagá, mas percebe tudo e segue as conversas. Acho que não está é para se chatear.
- Porque dizes isto?
- As reações dele são normais. Quando sente que está a ser topado, disfarça.
- Há mais de dez anos que não fala com ninguém.
- Mas acho que percebe tudo. O Casseque parece normal. Isso é bom (PEPETELA, 1984, p. 261).

O menino carrega em si toda a força e tem um amplo trânsito dentro da malha espacial da guerra que se forma, agora, já proto-resistente. Domina espaço e discursos, opõe-os e elabora a síntese perceptiva de si mesmo. Caracteriza-se e traz em suas ações de informante do MPLA, a modalidade universal vista em *As aventuras de Ngunga*: a noção das necessidades gerenciais de funcionamento social e o mais importante, a percepção do Outro (o avô) como elemento partícipe dos processos históricos. Interessante é a percepção de Alexandre sobre o menino, uma percepção dúbia, vacilante. O avô resiste em aceitar que a nova geração da família, a geração que erguerá o novo-país – dentro da confluência cultural a que me referi – descende do não-clássico, do comum, pois Joel é filho de um jogador de futebol, e no determinismo semediano é incabível a possibilidade de se constituir íntegro. Talvez em sua única habitação equivocada de sentido na narrativa, quase que o velho Semedo se perde em seus conceitos de marginalização do não-clássico.

Joel foi ajudar Alexandre a levantar. O velho passou o braço sobre o ombro dele e apertava-lho enquanto faziam os poucos metros que os separavam do caldeirão. Pela primeira vez na vida.

– Obrigado, Joel – disse ao sentar.

– De nada, avô.

E se olharam de novo, sorrindo. Ter-me-ei enganado sobre este miúdo? Fiz uma opinião, ainda ele era bebê e depois nunca mais olhei para ele. Agora descubro coisas e são uma surpresa agradável. Ora as desilusões nascem porque antes se criaram ilusões. É como os outros, o nome não engana. E Alexandre Semedo voltou a se desinteressar do bisneto, que continuava a olhá-lo (PEPETELA, 1984, p. 253).

A capacidade de Joel de permear a barreira-silenciosa de década de seu bisavô, e secular se pensarmos em Yaka, objetiva uma reação de Alexandre e o mostra outra vez vivo e partícipe das ações, atento ao seu entorno. Não é um simples “obrigado” que habita o velho, o que ele faz é modificar as estruturas relacionais que imperavam dentro do sapalalo no pós-morte de Donana. É possibilitar que a vela solitária de seu sonhador de sótão esteja flamante e pela primeira vez à disposição de alguém que ousou desafiar o silêncio totêmico de Semedo. O menino Joel, assim como Ngunga abriu mão de seu amor por Wassamba, assim como Sem Medo abriu mão de seu amor por Ondina, suporta a partida de Nízia resignado, pela tarefa de uma construção maior que o espera (PEPETELA, 1984, p. 286). Uma relação não subjetiva, mas trazedora de uma rede de interesses coletivos que vai culminar com sua incorporação ao MPLA e o desvelamento por completo de seu bisavô, desde a partida de toda a família para a África do Sul, companheiro de fins-de-semana. Esse momento, o das filiações aos partidos políticos que se insinuam coletivos ideológicos, é muito significativo na malha narrativa. Pepetela alinhado, obviamente, com o projeto político do MPLA designa

características diversas conforme a identificação dos personagens. Xandinho, aproveitador e perpetuador de uma prática política viciada e invetada, trazida por Bartolomeu, afirma que seguindo os conselhos do tio (PEPETELA, 1984, p. 255), vai inscrever-se nos três partidos, o MPLA, a FNLA e a UNITA, o que mostra sua total despreensão e desorientação ideológica naquele momento, interessando a ele somente a possibilidade de perpetuar-se em sua condição de colono explorador. Chico, o filho bastardo de Semedo, opta pela UNITA (PEPETELA, 1984, p. 255), numa opção puramente étnica, como étnico era o discurso sustentador deste partido, como ensina Menezes (2000). Depois revê sua posição e fica à deriva, assumindo somente o papel de comerciante. Joel se enquadra no MPLA e iconiza as duas forças principais do Movimento: a intelectualidade e o conhecimento do silêncio para com os outros desprovidos de palavras sustentadoras da realidade política daquele momento histórico. Leva consigo também a capacidade de trânsito entre as forças populares, entre os espaços constituidores do popular e, ao contrário das teorizações de Olívia – que vive mergulhada no socialismo utópico e sofre de um autismo social agudo, projetando uma luta distante, alheia e inútil (distante da funcionalidade necessária) – exerce uma função pragmática de sustentação da luta (PEPETELA, 1984, p. 267). Joel é um personagem que vai recuperar o simbolismo de Ngunga, os dois meninos conseguem uma visão bastante objetiva da luta, em momentos diferentes, é certo, mas com a mesma percepção analítico-funcional. Se Ngunga se frustrava com as atitudes daqueles que detinham o poder, o mesmo ocorre com Joel no que tange às possibilidades da luta. A decepção é um signo em convalescência no deslocamento do menino e o toma de forma arrasadora. Sua família foge, seu amor parte para Portugal e seus iguais, literalmente, esvaziam o país.

O tenente contou a Joel a confusão que reinava no porto do Lobito, todo atravancado de caixotes dos mais diversos tamanhos. Já não havia sítios para os guardar nos armazéns, dormiam ao relento, o que vale é que não chove, nem havia barcos para levar tudo. Vai Angola inteira naqueles caixotes, dizia o tenente. Máquinas desmontadas, diamantes nos depósitos de gasolina dos carros, tecidos, aparelhos de todo o tipo, as coisas mais incríveis, tudo o que tem valor está nos caixotes e até coisas que se pensava não tinham valor, estátuas e máscaras de madeira, tudo se vende na Europa, peles de onça ou esteiras, marfim ou quindas, é dilapidar enquanto é tempo, só não levam as casas porque não as podem meter nos caixotes, os trabalhadores do Porto bem queriam impedir essa devastação do País, mas nada podem fazer, é legal levar o que se queira e os funcionários da Alfândega ajudam os bazantes, se os trabalhadores tentassem impedir ia dar uma maka lixada com o Governo português e assim lá vai a riqueza de Angola encaixotada enquanto nas cidades se fala só de caixotes e caixotes, se encaixotou a linguagem. E eu passo lá o dia, bem me dói ver os caixotes entrar nos navios, olho só os trabalhadores, sofremos juntos, mas nada podemos fazer, disse o tenente (PEPETELA, 1984, p. 288).

O esvaziamento do país é ostensivo. É um caos estabelecido que causa a dor, o repúdio, mas é legitimado pela lei que rege a colônia. Nas palavras do tenente, todo o enleio constituidor da malha imaginária africana está sendo estorquido. Portugal despede-se simbolicamente da colônia já desestruturada, mas leva consigo aquilo que de mais africano há: elementos da cultura e da riqueza de Angola. As máscaras, as peles de onça e as esteiras seguem para a Metrópole com uma pujança significativa que elevará a condição daqueles que as possuem. É uma espécie de fixar a composição de uma imagem distante registrada nos livros de história portugueses, ou de recompor-se, a cada um, como exploradores que vão exhibir os troféus de anos de colonialismo, no mesmo intento de fixidez. Aí o signo é silenciado pela lei, como mostra a voz do tenente. Abafada sua significação em detrimento da não-significação, sustentação daqueles que agora estão em desalinho com o regime que se sedimenta e voltam para o lugar de onde não deveriam ter saído, voltam a uma pátria que os vai receber já flutuantes e enegrecidos. É neste contexto que o silêncio de Alexandre Semedo se rompe ou é rompido, melhor dizendo. O silêncio de um sonhador tardio e não menos frustrado que seu pai, segundo sua própria percepção (PEPETELA, 1984, p. 293):

– Realmente enganei-me quanto a ti. Oh, passei a vida a enganar-me. A minha vida é uma extraordinária cadeia de erros, sei disso há muito tempo... sempre pensei que ia ser como os outros e nunca te quis olhar. Ultimamente notei que eras diferente. És a excessão dos Semedos.

– Por quê, avô?

– Os Semedos todos, a começar por mim, sempre foram a bimba que está no meio do rio. As correntes levam-na para um lado ou outro. O Aquiles talvez pudesse ser a primeira excessão, se tivesse cabeça. Mas nunca teve.

Alexandre Semedo parou de falar e pegou n'opunhal *cuvale*.

– Ofereço-te, é mesmo de estimação. É *cuvale*.

– Obrigado, avô.

– O resto da família foi sempre isto. Os fortes eram os que vinham de fora. Bartolomeu, Matilde... Nunca ninguém encontrou o seu caminho, os outros é que abriam o caminho à catanada e eles atrás. E agora é a mesma coisa. Bartolomeu prepara a caravana e toda a família vai a reboque para a África do Sul. Depois dá-lhes algum coice, fica com tudo e espalha os outros pelo mundo.

A saga perpetuada e a repetição arquetípica dos equívocos históricos fazem de Semedo, ou dos Semedo, o signo da derrocada do colonialismo português, ao mesmo tempo que o eleva a um patamar de consciência analítica. A Joel, o engajado bisneto, homem forte e não-vacilante, cabe a redenção ideológica, o repensar a condição e o transitar livre do silenciamento barbarizante das relações sociais. Escolhe a guerra e se veste com ela. Carrega a ideologia do MPLA, o silêncio apreendido com seu bisavô e o punhal *cuvale*, ou seja, leva em seu alicerce a síntese da luta de resistência, a essência significativa da palavra e a significação plena da cultura angolana da qual é constituidor também. Dá cabo à agonia existencial de Alexandre Semedo de situar-se como angolano, porque quando do rompimento

de seu silêncio e da confissão ao bisneto de seus equívocos e frustrações, consegue estabelecer uma relação reativa com o espaço, simbolicamente o de Angola, e sai de si, de seu silêncio, e se dirige até o espaço esquecido por anos – o quintal, para perpetuar-se como um velho já a essa altura de sua história, totalmente angolizado, sem vestígio do colono português que foi, numa espécie de expurgo-alheio-em-mim gerado pela autocrítica.

O patriarca levou a estátua Yaka para o quintal. Era de madeira leve e carcomida pelo tempo. No entanto era demasiado pesada já para as suas forças. Ofegando conseguiu levá-la para a sombra do quintal e encostou-a ao tronco da mangueira. Ele sentou no chão de pernas dobradas, encostado à pitangueira. Foi neste instante que o primeiro obus passou e foi explodir lá pros lados do aeroporto. [...] O sapalalo estremeceu quando o obus passou por cima e mesmo eu balancei.

– Fala, então, chegou o momento – disse Alexandre para a estátua.

A estátua Yaka olhava pra ele, muda. Os olhos transparentes fitavam o velho e ele sentiu a falta de ar que o acompanhava há tempos.

– Fala Yaka – disse com muita dificuldade. [...] E então vê. Vê nos olhos da estátua, primeiro, a imagem dumas pernas. Pernas que se movem com dificuldade, as calças rasgadas pelos espinhos da anhara. [...] Alexandre Semedo vê depois seis pernas a avançar cada vez mais trôpegas, caminho do sul, das Mundas do Hambo, olha bem lá pra cima, Ulisses, sempre há neve lá em cima?, as pernas escalando a montanha, resvalando, voltando a subir, uma azagaia de cima estendida para os ajudar a subir. [...] E a estátua lhe fala pelos olhos e o sorriso deixou de ser zombeteiro e lhe fala agora ternamente também pelos lábios, Alexandre Semedo, o teu bisneto vai ser adotado pelos cuvale e todos juntos vão fazer a guerrilha que vai ficar célebre, por trás das tropas inimigas, e só vai durar cem dias, cem obscuros dias, é certo, a ocupação de Benguela, porque os invasores vão recuar, empurrados pela frente e minados atrás pela guerrilha. Pelos olhos da estátua Yaka o patriarca vê agora Joel perto da Bibala, deitado no chão à sombra de uma árvore, será a mulemba sagrada dos cuvale, o centro do mundo, onde moram todos os espíritos dos antepassados?

A tua geração vai ser a última, diz ainda a estátua Yaka. Isso te falei toda a vida, para te preparares. E só agora entendes. E também sempre foste um grande impostor. Roubavas na loja, mas criticavas a situação para calar os remorsos que eu criava em ti. A terra que a boca de Alexandre Semedo morde lhe sabe bem. É o cheiro do barro molhado pelo orvalho de madrugada e o som longínquo de badalos de vacas na vastidão do Mundo. Leva esse sabor e cheiro de terra molhada para cima da pitangueira, onde fica a balouçar para sempre (PEPETELA, 1984, p. 300-301).

E a serpente da História morde o rabo fechando o ciclo da frustração. A auto-crítica de Semedo é um fluxo incontido de imagens memoriais que o compuseram durante sua vida, que compuseram parte da História de Angola e que se podem explicar no contexto socioideológico desde o qual foram produzidas. Um mosaico de frustrações habitadas pela incapacidade do sonho pleno e pela ação que provoca o mutismo de um Estado-ausente. Importante referir-se a Bakhtin (2004, p. 35) quando afirma que os signos só fazem sentido numa relação entre indivíduos e é impossível que haja uma consciência individual deslocada de um Outro sem que este Outro pise o mesmo terreno ideológico que Eu. O que quero dizer é que o silêncio de Semedo deu-se também pela ausência de uma voz outra compatível ideologicamente com a sua, o que o fez migrar para o silêncio ideológico da Estátua e organizar-se socialmente com ela e a partir dela.

A livre associação coloca-o em condição de dizente e ouvinte. De observador e observado. Em seu estado totêmico, a estátua fala porque ele fala e ela escuta porque ele escuta o que diz a si mesmo, sendo um homem-totem. E vai habitar seu espírito o alto de uma pitangueira porque nasceu embaixo de uma árvore e embaixo de uma árvore renascerá desde o barro vermelho feito pelo orvalho da madrugada. Para Alexandre, a “morte, conseqüentemente, é o retorno a um estado primordial e perfeito” (ELIADE, 1994, p. 111); ele renasce, neste instante, para a cultura a qual boa parte de sua vida negou de forma a não deixar que se lhe penetrasse. E põe, então, fim a um sofrimento sistemático de uma estirpe condenada a oitenta e cinco anos de frustração e que não terá outra chance sobre a Angola que se estrutura.

## 6 DA NÃO CLASSIFICAÇÃO DO SILÊNCIO OU DELE MESMO

*O desejo de Kianda e O cão e os caluandas* sob uma perspectiva de um silêncio inclassificável devido ao caos, ao desmoronamento ético e moral dos sujeitos feitores da Nova História de Angola e pela erosão do espaço físico, mas perfeitamente entendível pela sua não adjetivação neste trabalho.

### 6.1 De Todos Aqueles

Os personagens que compõem as narrativas de Pepetela contextualizadas depois de 11 de novembro de 1975 instauram uma polifonia descentrada da própria existência, uma negação do próprio discurso revolucionário, um duelar de vozes próprio-alheias, escutadas e sentidas e reproduzidas por eles. Um sentimento que surge durante a nova fase da vida angolana, uma etapa que deposita a esperança num Novo Regime, num Novo Governo, mas que carrega também a desilusão da não concretização de tudo aquilo que se havia projetado durante a Luta de Libertação para essa nova fase da História do país, revelando um colonialismo ainda muito presente. É um colonialismo fossilizado que aparece nas ações mínimas do cotidiano e que rompe, de alguma forma, com tudo aquilo que se sonhava quando do início da guerra de resistência. É relevante dizer que os mecanismos que se criaram a partir das independências são portadores de uma genética cultural estruturante, se trouxermos ao texto Bourdieu (2005), e isso traz a constatação histórica da falta de condições para a ocupação dos espaços funcionais que vão aparecer na nova administração dos países africanos:

Os novos governantes começaram rapidamente a ter necessidade de bodes expiatórios, e a pressão de baixo para capturar as posições melhores remuneradas se exerceu mais rápida e intensamente do que havia sido previsto. Além disso, havia alguns postos vitrines e outras posições expostas para as quais os nacionais eram essenciais. E, assim, por exemplo, um jovem professor da Universidade de Nairóbi se encontrou às pressas na situação de primeiro alto comissário em Londres, ao passo que um estudante congolês recém-graduado foi credenciado como embaixador naquela cidade para logo em seguida ser transferido para Washington. Promoções comparáveis ocorreram em todos os países africanos – de diretor de escola a secretário permanente, de primeiro-sargento a general (OLIVER, 1994, p. 256).

E isso vai se fazer constituinte em duas obras, *O desejo de Kianda* e *O cão e os caluandas*. N’*O desejo de Kianda*, Pepetela é irônico ao detectar nas ações “revolucionárias”, as coloniais, além da perda e do esfacelamento das tradições africanas com a inversão dos códigos tradicionais quando da não-apropriação de suas práticas, além de carregar já no título um signo importantíssimo para a cultura angolana, que é Kianda – uma divindade do mar. Essa narrativa gira em torno do mistério do desmoronamento dos prédios do Kinaxixi, um largo no centro de Luanda, que foi aterrado para que se construísse os tais prédios que estão se desfazendo. Mas foi

[...] passando o tempo e as pessoas esqueceram a queda do prédio, excepto os inquilinos que ficaram a viver em piores circunstâncias, dada a falta constante de moradias. Mas as autoridades e os habitantes esqueceram mesmo, já nem reparavam no entulho que nunca foi removido, apesar de ter sido contratada uma empresa estrangeira para limpar o lixo da cidade (PEPETELA, 1997, p. 15).

Numa zona fronteira entre a paciência da espera e a tolerância ao caos instaurado pelo desmoronamento do prédio e a inabilidade resolutiva do governo, vê-se a morosidade do sistema e a adaptação completa dos habitantes à falta de infraestrutura para a habitação do espaço. É curiosa a abordagem, pois juntamente com o desmoronamento dessas edificações está o desmoronamento dos valores revolucionários, a abissal diferença entre as pessoas na sociedade retratada, além da ostentação da negação dos códigos tradicionais que, relegados a um plano de insignificância social, leva a um silêncio-inoperante o personagem João Evangelista, marido silenciado de Carmina, e negador dos valores que o construíram: os da tradição. Quando falo nos valores da tradição, refiro-me não só àquela rede simbólica que sedimentou secularmente a liturgia mítica africana, mas também dos valores éticos que são comuns à estrutura social dessas nações, antes mesmo de se constituírem como Estados e depois em sua organização de Direito. É uma espécie de releitura de suas possibilidades que não vai acontecer como possibilidade n’*O desejo de Kianda*. E não vai simplesmente porque ao reencenar a tradição africana – como reencenadas em algum momento da História são as tradições, dando um *continuum* ao presente – não trará a ambivalência<sup>65</sup> que permeia o sujeito histórico, essa característica que constrói identidades, conforme Bhabha (2007). O que acontece, isso sim, é uma descartabilidade dos signos que foram constituidores de seus referenciais históricos e que com a revolução foram dirimidos por uma inabilidade da leitura ideológica dos preceitos revolucionários. Digo descarte dos signos porque não é possível simplesmente pensar as relações sociais que são representadas na ficção de Pepetela somente

---

<sup>65</sup> Homi Bhabha (2007) ensina que a tradição outorga valores de identificação e, quando “reencenada”, introduz “outras temporalidades” que vão compor a ambivalência da identidade.

como relações de comunicação ou de discursos. É relevante dizer, e aqui recupero Bourdieu (2005), que essas relações de comunicação são, em essência, relações de poder, de um poder construído por uma rede simbólica forjada pela independência que ao afirmar-se como “ordem discursiva oficial”, relega à ilegitimidade outros discursos distoantes de sua harmonia homogeneizante.

Silêncio-inoperante, pois o que os envolve, a João e Carmina, vai além da relação marital. De um lado a imposição decisória dos pormenores existenciais de Carmina que estabelece uma relação de silenciamento desde o momento em que ela não permite uma reação de João nem mesmo para as mínimas coisas do cotidiano. E quanto maior é o discurso maior o silêncio em que se joga João. Um silêncio de receio, de servilismo em favor das causas revolucionárias de sua mulher. Assim é que se constitui aquele que negou as palavras do pai e, calando-se, casou para ser emudecido sistematicamente.

Mais velho Mateus chateadíssimo no seu canto e sempre a insistir com Dona Mingota, sua esposa e mãe do noivo, para bazarem já porque aquele era um casamento espúreo, sem cerimônia religiosa de nenhuma espécie, comentou para a mulher.

– São esses tempos de pecado. Vais ver, muito mais coisas vão acontecer. Se até meu filho casa com uma pagã... Coisa boa que o livro dos casamentos tem sete andares de lixo em cima. Esse casamento deixou de ser legal.

– Deixa disso Mateus. Eles legalizam de novo. Para ela tudo é fácil (PEPETELA, 1997, p. 12).

A imagem de Carmina é a imagem do não parâmetro, as qualidades da personagem são qualidades que vão sempre trazer duas questões: a primeira é a aversão dos mais velhos pela falta de respeito aos códigos tradicionais e seu “jeitinho” de conseguir facilmente as coisas – fruto da interação ideológica e dos mecanismos surgentes com evidenciou Oliver (1994); a segunda, a mudez alheia como para uma gestação de um silêncio negador. Silêncio-negador, digo, da prática de Carmina, silêncio como uma espécie de constructo resistente à ideologia adaptável que a personagem carrega em sua trajetória narrativa. Dos personagens de Pepetela, é o que mais escrachadamente se apropria do discurso da revolução para erguer-se ilibada em sua prática. É a que mais evidencia uma total displicência na elaboração, condição de ser social modificador. É uma crítica voraz aos quadros orgânicos do MPLA que tomaram postos administrativos no pós-independência. É tão grande a dissimulação que, deitada em seu discurso nacionalista inflamado e, motivada pela possibilidade de novos negócios, apropria-se do discurso outrora usado pelo colonialista:

Devemos recuperar as palavras num sentido nacionalista, nisso tens razão. Os slogans de publicidade vão ser todos nesse sentido do nacionalismo. Ultramarinos são eles e a minha empresa vai levar-nos até esses selvagens que andam lá pelas europas pendurados das árvores pelos rabos. Ou poderiam andar se não os tivéssemos descoberto e civilizado (PEPETELA, 1997, p. 33).

Bakhtin (2004) classificaria essa prática de Carmina, ou melhor, esse discurso de Carmina como discurso citado. Um discurso que estabelece uma relação de dependência ideológica, pois o Outro está perfeitamente reconhecível nesse novelo sógnico e nele significa, ou seja, é “o discurso no discurso”. É um sentido já-lá-fossilizado porque, ao enunciar essas palavras Carmina, para legitimar-se, simula a negação do contexto histórico em que foi produzido esse discurso, o mesmo contexto do qual emergiu como líder da Juventude (o da colonização); vai negar sua prática histórica porque foi usado para permitir todos e quaisquer tipos de brutalidades cometidas em seu nome e contra os quais, justamente ela, Carmina, firmou-se como líder da Juventude (a usurpação e o terrorismo coloniais), além de estabelecer uma nova relação sintática, conservando, rudimentarmente, sua origem temática.

Pela palavra ela cala, com sua autoridade ela cala e com sua prática ela cria no Outro uma aversão, pois

Carmina não tinha boa fama junto das pessoas mais velhas lá no bairro. Por isso era conhecida desde pequena por CCC (Carmina Cara de Cu). Muito senhora do seu nariz, já aos doze anos de idade mandava na mãe viúva e nos três irmãos mais velhos e machos. Apesar de ter uma inteligência elevada, como sempre testemunharam professores e colegas e escola, reconheça-se que era preciso muito estofo para tomar as rédeas da família com tão pouca idade, mesmo se a mãe era doente e os irmãos uns songamongas (PEPETELA, 1997, p. 8).

O que é latente no excerto é a transgressão dos códigos por Carmina. Não guarda respeito pela mãe mais velha nem pelo pai falecido nem pelos irmãos. Importante perceber que o narrador não entra no mérito do poder fazer ou do não fazer o que faz, mas enfatiza a pouca idade, a não condição social para tal, pois no contexto de uma sociedade em que o conhecimento e a tradição têm como vetor perpetuador as pessoas mais velhas, o desrespeito não soa harmonioso.

Em um dos muitos episódios, Sô Ribeiro, um português encarregado das obras de reforma na casa de Carmina Cara de Cu, admirado com a situação que envolve sua amante, a empregada da casa, percebe a grosseria e ironiza a violência – se pensarmos nos valores referenciais, do apagamento do nome, da palavra que confere sentido ao sujeito social.

– Mas Sô doutor, há uma coisa que não percebo. Desculpe o atrevimento, sei que não vai levar a mal, é pessoa compreensiva. Aqui a sua empregada disse-me que o nome dela não é Joana, se chama Fátima, em casa chamam-lhe Fatita, que até acho mais bonito que Joana. Porque chamam-na assim?

[...]

– Sô Ribeiro, isso é coisa da minha mulher. Mudamos muito freqüentemente de empregada, elas não param cá em casa. Vá lá esta, por sinal tem se agüentado mais. Mas então minha mulher diz que não tem paciência para estar sempre a aprender um novo nome. Como a primeira se chamava Joana, as outras todas aqui em casa passaram a se chamar Joana.

– Estranho, não é? - foi o único comentário de Sô Ribeiro (PEPETELA, 1997, p. 64).

Interessante que Pepetela coloca esse tom de silenciamento dentro de uma rede de relações hierárquicas exatamente iguais às anteriores à Revolução, anteriores à independência que trouxe a suposta igualdade entre os angolanos. Igualdade estranhamente pautada sobre um nacionalismo ferrenho, reforçado com discursos avessos às práticas do capitalismo, mas que carrega em seu cerne uma espécie de núcleo indissolúvel do socialismo. Núcleo que sustenta, que permite toda e qualquer ação desde que não se deixe de lado, por exemplo, a bipolaridade da Guerra Fria que conferiu valores de identidade política e que alinhou muralhas entre os Eus e os Outros, mútuos produtores de sentidos, conforme Tezza (1997).

No excerto abaixo, a mulher de João Evangelista mostra bem a prática burladora em que se inseriu e que é legitimada pela oposição aos americanos.

A mulher também o informou que iam comprar um carro novo, aquele antigo que ela herdara da Jota já estava podre, havia uns modelos recentíssimos e de grande comodidade, tinham deixado a miséria comunista de antes, ela ainda esperara os novos carros para os deputados, mas afinal vinham poucos e seriam privilegiados os membros da oposição, coitados, não têm onde cair mortos, assim vão ficar mais cooperativos com o Partido maioritário. Não o convidara para lhe dar a novidade que iam ter um carro novo, o assunto não o merecia, João sabia. Por isso só perguntou que marca ela escolhera. Um japonês, claro, para dar mais uma mordidela ao nosso recente amigo americano. A raiva do império não passara, nisso ela era conseqüente, como em muitas outras coisas, aliás (PEPETELA, 1997, p. 71).

A coerência cobrada na revolução é levada adiante, a conseqüência das ações é trazida pela usurpação do público, o privilégio e o lucro de poucos. Quando penso nesses conceitos, ocorre-me recuperar as idéias de Albert Memmi, que faz uma síntese sobre as relações que envolvem colonizador e colonizado<sup>66</sup>. O autor distingue duas figuras que emergem da relação baseada no tripé lucro-privilégio-usurpação, uma inexistente e a outra real: o colonial e o colonizador\colonialista. A classificação de colonial, para Memmi, não passa de uma candidatura frustrada. Ele elimina a possibilidade de existência desse *status*, pois o projeta como o europeu que vive na colônia em condições iguais à dos nativos, com a mesma estrutura, sem qualquer tipo de privilégio “e cujas condições de vida não seriam superiores às do colonizado de categoria econômica e social equivalente” (1997, p. 26). Uma espécie de europeu benevolente que não teria em sua *práxis* as atitudes hostis e violadoras que se encontram nas ações dos colonizadores.

---

<sup>66</sup> MEMMI, A. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

A impossibilidade de haver um colonial vem tão-somente da impossibilidade de haver um colonizador sem algum tipo de privilégio, sem alguma coisa que o difira pontualmente dos nativos colonizados, ainda que seja simplesmente uma aviação pronta a intervir em seu favor ou a polícia pronta a reprimir os insurgentes (p. 27). O lucro, a usurpação e o privilégio que constituíam, conforme Memmi, a alma colonialista, sem a mínima possibilidade de tangenciamento – até mesmo por aquilo que as administrações colonialistas proporcionavam – podem claramente ser percebidos nas práticas daqueles que se ergueram contra a colonização, daqueles que lutaram para libertar-se das amarras burguesas e que agora repetem escancaradamente o funcionamento viciado que desestruturou seu país. São os vícios herdados de uma administração corrupta, como foi a portuguesa, ineficiente, como foi a portuguesa, e que já estão sendo potencializados pela legitimidade que oferece a História, com a independência.

Em seu primeiro grande negócio, a personagem principal d’*O desejo de Kianda* já se aproveita dos conhecidos e da rede de preferência do Partido. Em conversa travada com João Evangelista – homem educado em família de pais oriundos nas missões protestantes do Huambo, em Angola, e que se abandonou um pouco por dia para tornar-se seu silencioso marido – diz com toda a autoridade que o cargo de Deputada do Comitê Central do Partido maioritário lhe confere:

– Vamos enriquecer quase numa assentada - repetiu a mulher, já na mesa – Numa não, em duas.

– Qual o negócio?

– Armas.

Felizmente João se estava a servir. Se já tivesse comida na boca, morreria engasgado. Ficou de boca aberta, olhando para CCC, que ria, toda feliz por despertar tão grande espanto. Não foi capaz de falar, ficou só assim, de boca obscenamente aberta.

– Como sabes, há o embargo internacional às duas partes do conflito. Quer dizer, o Governo legitimamente eleito não pode legalmente se armar para se opor ao nosso inimigo que guardou ilegalmente todo seu poderio militar. Mas há uma maneira de resolver esta questão. Certas empresas que não são do Governo dão o nome para o Governo comprar armas ou munições a outras firmas de países que nem produzem armas. Claro que a empresa que dá o nome ganha uma comissão, uma pequena percentagem num negócio de muitos milhões é muitas centenas de miles de dólares. Dólares, não é Kuanzas ou rublos ou escudos. De dólares.

– E tua empresa...

– Exactamente, fui contactada, porque, bolas, já que há negócio, que seja pros camaradas que sempre foram firmes, porque razão dar a outros? [...] Deixa esta guerra acabar e vamos passar as férias no Havai. Se o Joaquim Domingos, que é quase matumbo, foi o ano passado, porque não havemos de ir? (PEPETELA, 1997, p. 57).

Latentes, a corrupção e a distorção da realidade política, o jeitinho do rearranjo conforme as necessidades práticas [não do povo, mas do Partido e de uma

parcela que o compõe]. A percepção da transgressão das leis vem desde uma perspectiva reduzida, se levarmos em conta o tamanho dos sofrimentos que se arrastaram durante os anos de colonialismo e de resistência organizada, a partir de 1961 e dos anos que antecederam e gestaram esse início. O que há, de fato, é que, a partir de 1975, a mudança da situação de país-colonizado para país-democrático não é muito fecunda no que se refere ao exercício da liberdade proporcionada por essa democracia.

Os rápidos meses que foram estipulados para a transmissão do poder (foram dez apenas) não supriram as necessidades básicas administrativas para que se saísse duma posição de enunciação dum discurso de negação da realidade política vigente e, imediatamente, se inserisse dentro dum outro discurso, agora, enunciado desde essa realidade antes negada. Isso faz com que o paradoxo entre o vir-a-ser-governo e o ser-governo coloque em choque as vozes discursivas que outrora se elevaram juntas por um objetivo mesmo. Ou seja, tudo aquilo por que se lutava durante a luta anticolonialista obtém, com a independência, diferentes tons, criando, então, um entrecruzamento ideológico no discurso coletivo do país-democrático, que nasce sob a égide da justiça e da liberdade. Entenda-se, aí, entrecruzamento ideológico como vozes discursivas, formadoras de um produto ideológico que faz

[...] parte de uma realidade (natural ou social) como todo corpo físico, instrumento de produção ou produto de consumo; mas, ao contrário destes, ele também reflete e refrata uma outra realidade, que lhe é exterior. Tudo que é ideológico possui um significado e remete a algo situado fora de si mesmo (BAKHTIN, 2004, p. 31).

A variante de discursos ideológicos, essa polifonia, instaura uma guerra outra de libertação, uma espécie de ver-se livre dos valores revolucionários que já cumpriram seu papel e não mais têm espaço na democracia que se estrutura, ao mesmo tempo que são fundamentais para a manutenção do poder dito popular e para justificar o burlamento contínuo. A variabilidade de preferências que surge em Angola oferece a criação de um corporativismo acentuado, o que é natural nos regimes democráticos, mas que não permite uma estruturação consistente desse novo espaço político que se está delineando.

O discurso revolucionário na representação da realidade angolana pós-independência tem funções diversas daquelas que elevaram o MPLA ao governo. Importante salientar que não é suportado mais o discurso revolucionário quando é preciso, por exemplo, embaçar a lei e satisfazer as necessidades imediatas do atraso imposto pelo colonialismo. N' *O cão e os caluandas*, outra obra que segue a temática da desilusão, essa função outra, mostra-se bem na voz (do personagem) de um Primeiro Oficial do governo revolucionário que explicita o tipo de socialismo instaurado:

Oh, também tenho um esquema para a carne, o peixe, as verduras, a roupa... Porque essas lojas oficiais não têm nada. Entro nos nossos tempos, não estamos no socialismo esquemático? Estou bem governado, a minha mulher não entra numa bicha, não. E agora já esquematizei para um aparelho de televisão. A cores? Ainda não, ainda ando pelo esquema nacional, não entrei na importação (PEPETELA, 1996a, p. 20).

Devido aos séculos de exercício do poder colonial, fixou-se o eco dos valores burgueses no espaço negro, permanecendo, nas cabeças africanas, o ressoar dessas vozes. Isso faz com que as necessidades imediatas do pós-revolução sejam as que satisfaçam os desejos, neste caso, de conforto, que no espaço colonizado, ao angolano não se lhe proporcionava. O que acontece? Acontece que a revolução que veio com o intuito de libertar o povo das amarras burguesas termina por criar uma espécie de discurso corroído ideologicamente que se firmará sobre o primeiro discurso, o da revolução, mas gerará causas discursivas advindas de um caos oficial alimentado por esta pulsão burladora. Latência que usa a própria ideologia para erosioná-la, a partir do surgimento de uma segunda voz. Essa segunda voz: “uma vez instalada no discurso do outro, entra em hostilidade com seu agente primitivo e o obriga a servir a fins diametralmente opostos. O discurso se converte em palco de luta entre duas vozes” (BAKHTIN, 1981, p. 168).

Assim, essa segunda, voz que seria uma espécie de apropriação indevida do discurso revolucionário, “entra em hostilidade” com o próprio discurso revolucionário, causando, então, o embate que transformará em palco de luta o discurso vigente no país depois de 1975. Aí se pode concluir que o discurso da revolução está, aos poucos, sendo inutilizado pelo seu distanciamento da realidade do país, pelas necessidades básicas compensadoras que compõem, agora, os desejos do povo nesse novo período da História ao passo que legitima a situação e as ações vigentes.

O personagem Primeiro Oficial, como o nome diz, o primeiro na milícia oficial angolana, é muito consciente e tem muito claro em seu discurso que a funcionalidade da vida cotidiana tem de passar por cima dos entraves burocráticos. Quando, por exemplo, a ele é passada a voz, no momento em que o possível entrevistador (narrador) aí está para entrevistá-lo e lhe permite escolher entre escrever e falar, ele assim responde: “Eu falo e você grava. Muito melhor ponha o gravador a funcionar, que eu conto. Afinal já está? O camarada é um vivaço, não fica à espera de autorizações” (PEPETELA, 1996a, p. 19). A frase vem em tom elogioso para uma atitude que representa o adiantamento àquilo que se espera: a autorização para reter o discurso do outro, o apropriar-se dos signos componentes da ideologia alheia.

Essa real noção do Oficial d'*O cão e os caluandas* é a mesma percepção do narrador d'*O desejo de Kianda* quando relata o como Carmina e João Evangelista iniciaram a vida em comum e, um pouco além, logo após o casamento:

Foi ela, que a partir de seus conhecimentos políticos, que lhe arranhou um emprego melhor, numa empresa estatal que dava condições excepcionais aos trabalhadores. E quando pensaram em casar, logo ela traficou as chaves de um apartamento em óptimo estado na Rua Cônego Manuel das Neves, num prédio mesmo coladinho ao Kinaxixi, no centro da cidade, portanto. Daí a legalizar o apartamento em nome dele foi só um passo: ela tinha óptimos relacionamentos no Governo. Foi também ela que lhe ofereceu um computador como prenda de casamento. É certo que não lhe custou nada, coube-lhe numa remessa comprada pela Jota e que depois foi distribuídas pelos responsáveis (PEPETELA, 1997, p. 9).

Eis o poder instaurado, a democracia vigente e a nova classe operacional governante. Na passagem a seguir, apresenta-se a plena consciência do poder burocrático e dos benefícios que ele pode trazer. A questão do socialismo esquemático, antes referida pelo personagem Primeiro Oficial, ilustra bem isto: a consciência de classe. Não uma classe trabalhadora, mas uma classe que nasce com o Estado, corporativa (como corporativo é o Estado), fragmentada (como fragmentado é o Estado) e corrupta (como corrupto é o Estado), que possibilita o aparecimento de homens-engrenagens da máquina social que têm, no papel que lhes é atribuído, o motivo maior da transgressão:

O rapaz estava atrapalhado, precisava dum papel da Repartição, aí combinámos: arranhei-lhe o papel em dois tempos e ele passa-me duas grades de cerveja por semana. Grátis, grátis, claro. [...] como eu mando no serviço, sim, mando no serviço, porque isso de ser primeiro-oficial é um cargo importante... Mais do que se pensa, nós somos os que ficamos na sombra, parece que não valemos nada, mas afinal nada se faz se não quisermos (PEPETELA, 1996a, p. 19-20).

A essa autonomia política, vem a reboque toda uma malha discursiva que contém em si, pulverizados, o discurso do colonizador – marcado pela corrupção, o discurso da revolução – portador da consciência de classe e, ainda, sua própria voz, que nega as duas, elevando-se soberana, transitando livremente entre os discursos mais significativos de sua realidade, pois como deixa bastante claro Bakhtin (2004), estes signos – como quaisquer outros – são compreensíveis e significativos, justamente, a partir da interassociação sónica oriunda da interação social.

Também no fragmento d'*O desejo de Kianda*, quando se mostra a apropriação legitimada através do uso do Estado como instrumento:

João Evangelista participara de uma discussão em que se dera a conhecer a última aquisição do oficial de artilharia João Domingos, conhecido pelos seus subordinados pela alcunha nem original nem abonatória de Peido Mestre. Os amigos de Carmina riam da estória, mas ao mesmo tempo confessavam que assim também é demais. Pois o dito oficial conseguiu que se abatesse à carga um barco da Marinha de Guerra, com canhões e tudo, que ele comprou pelo preço simbólico de mil kuanzas,

o que na época dava pra encher um depósito de gasolina dum carro pequeno. Os canhões foram vendidos pelo Joaquim a um grupo de traficantes de armas para Ruanda, pois em Angola a paz se instalara para toda a eternidade, segundo do dogma oficial. O barco foi adaptado às lides de pesca ao corrico pelos estaleiros da Marinha, a título gratuito, pois não se é oficial à toa (PEPETELA, 1997, p. 20).

Nada do que mostrei nos fragmentos até aqui deixa de inserir-se na classificação lucro-privilégio-usurpação com a qual Memmi conceituou o colonizador. O que quero dizer é que fica evidente uma permeabilidade/apropriação de discursos, já que não existe significação que seja isolável, já que a minha voz vem sempre povoada da do outro, já que Eu, o Outro e o Outro-eu-meu somos sempre complementares, de acordo com Bakhtin.

A mesma luta interna de libertação que se instaura em Angola desde 1961, depois da independência, em 1975, configura-se também dentro do homem angolano. Representante do rechaçamento coletivo daquilo que foi o processo de recuperação de um espaço que fora esvaziado pela colonização, a revolução não é mais tão desejada como anteriormente, porque ao mesmo tempo em que trouxe uma liberdade para o homem africano, criou um sistema burocrático que impossibilita esse mesmo africano de ser partícipe efetivo da outra História que se pode escrever com a independência. Isso tudo porque não se está, pela visão crítica de Pepetela, ao largo do conjunto de sua obra, reescrevendo-se a História de Angola, mas copiando-a, inescrupulosamente, de um passado que não poderia servir com parâmetro.

É com as palavras, uma vez mais, do Primeiro Oficial, que se tem a apropriação equivocada do discurso revolucionário:

A burocracia é reprovável, lembro-me de escrito de Lenine sobre o assunto, mas a ordem é necessária. E boas maneiras... Mas esta gente de hoje já esqueceu a exploração colonial, julgam que têm todos os direitos, mesmo de terem as coisas, mal as pedem, como se no tempo colonial fosse diferente... E devemos confessar (pois a sinceridade é o princípio do marxismo e informar com verdade é fazer revolução), devemos confessar que os tugas lá nisso de administração sabiam fazer as coisas. Eu aprendi com eles e não tenho vergonha de o dizer (PEPETELA, 1996a, p. 21-22).

O excerto mostra o que antes referi – e também n’*O desejo de Kianda* – a autonomia político-discursiva do personagem, constituindo, então, seu discurso como polifônico, entrecruzado por vozes ideologicamente diferentes que vão formar um discurso outro, o de Angola independente – a decepção estética que contraria toda a torre verbal erguida por Ngunga e sustentada por Sem Medo. Essa voz do personagem rompe com a uniformidade oferecida pela revolução, embeleza seu horizonte com a presença, ainda, do português, rompendo o paradigma proposto pelo socialismo. Como afirma Tezza, cada “um de nós, daqui onde estamos, temos sempre apenas um horizonte; estamos na fronteira do mundo em

que vivemos – e só o outro pode nos dar um ambiente, completar o que desgraçadamente falta ao nosso próprio olhar” (1997, p. 221).

A polifonia tem em sua essência o diálogo, um verter de vozes num discurso mesmo, uma espécie de razão dialógica. O estudo que Bakhtin (2004) realiza referente à linguagem está intrinsecamente vinculado à noção de dialogismo, vista pelo autor como seu elemento essencial. Sua teoria confere à linguagem uma natureza social, justamente por atribuir-lhe uma dimensão dialógica, que dela não pode ser abstraída. Assim, os narradores de *Pepetela*, homens angolanos, são sujeitos do próprio discurso, da interação social dos signos ideológicos que os compõem. São produtos das relações entre a sociedade e a História angolanas, entre a colonização e sua luta organizada no intento de libertar-se.

O diálogo que segue traz um pouco do contraponto discursivo surgido no país depois da revolução e mostra com clareza o não entendimento dos valores ideológicos da revolução:

- Menino, deixa de mentiras. Um rapaz novo, cheio de força, não tens trabalho? Não queres, masé. Uma vergonha! A tua mãe é que faz tudo.
  - Ora, ela tem boa profissão, de kitandeira. É o que dá mais, nestes tempos de agora. Eu estou sempre à procura, mas nada.
  - És um parasita. Como se diz no jornal.
  - Devagar, devagar, tia Alice.
  - Porque não vais colher café então? Parece falta muita gente para trabalhar no café.
  - E deixar a Lua? Tia, deixe esses campunas ir no café, eu sou rapaz da cidade. Com estudos, segundo ano do Liceu, um intelectual revolucionário... Até tenho um poema publicado no jornal.
- A velha muxuxou. Mas não tinha palavra para continuar a ofender, o meu verbo fácil arrumou-a (PEPETELA, 1996a, p. 12).

Na passagem, há o entrecruzamento de vozes. O diálogo é estabelecido a partir de percepções antagônicas de mundo. Esse menino que fala a sua tia é Tico, o poeta, personagem que carrega a empáfia corriqueira dos pretensos intelectuais, enquanto ela, a tia, que realmente viveu a revolução, provavelmente desde o início da luta em 1961, ou bem antes em movimentos resistentes isoaldos, assume o discurso oficial e ratifica esse tom quando afirma: “Como se diz no jornal”. O menino-poeta está inserido no mesmo campo discursivo, mas por se considerar um intelectual, não assume o discurso necessário para a construção do país, vê o mundo como espaço imutável e afirma: “Estou sempre à procura, mas nada”.

O *status quo* não anima sua capacidade de sonho e existe uma espécie de amparo social que reforça seu argumento. Um amparo que vem ainda dos discursos que levaram a classe proletária a insurgir-se contra o colonialismo. Ele espelha-se, obviamente, na classe intelectual que, agora, é governo e que foi em grande parte responsável pela independência.

Numa cena quase que impossível de se imaginar, o menino impera-se intelectual, mas nega o processo de trabalho para a construção do intelecto. Uma mesma construção necessária como a que ergueu a revolução. Nasce aí o futuro do país, um menino-homem atrofiado dentro da perspectiva inversa de um exercício maior da formação do Novo-Homem angolano, que pretendia a revolução sócio-cultural, tão bem evidenciado em *As aventuras de Ngunga* e em *Mayombe*, aqui, neste trabalho, nossos marcos.

O que vai dar mais importância ainda a um intelectual como Tico é tão-somente o aparecimento de um dos mais significativos representantes da colonização portuguesa em suas colônias: um cão Pastor Alemão, uma espécie de voz do colonialismo. Claro, irônica voz se pensarmos que é esse cão que tira os personagens do silêncio e permite que existam, então, dentro da malha social, fazendo com que, embora independentes, os africanos continuem existindo desde o colonizador. Mas também de extrema significação se pensarmos em Steiner (2003) quando ensina que o mais perfeito alcance comunicativo vem no exato momento em que conseguimos deixar para trás a palavra e, então, significar plenamente, pois o “inefable está más allá de las fronteras de las palabras” (p. 30) e só quando atravessamos esta muralha que nos é imposta pela linguagem é que ingressamos no mundo do entendimento total e imediato. O cão não diz, ele significa plenamente. Impossível seria narrar alguma cena que significasse tanto como a imagem desse cão significa, pois diante dele as palavras se apresentam gastas e corroídas pela inoperância das relações significativas, pela mudez decalcada pela sociedade.

O cão, na quase totalidade do romance<sup>67</sup>, exerce a função de elevar a condição social dos personagens, não só pela imagem muda e significadora, mas pelo dessilenciamento trazido. Justifica-se isso por ter sido o animal usado contra os africanos no tempo do colonialismo, e por oferecer um *status* de riqueza àqueles que o têm, pois se “via comia muito” (PEPETELA, 1996a, p. 11) e, em tempos de crise, poder sustentá-lo é a evidência de um poder capitalista maior do que a média geral da população.

O animal atuará como uma espécie de elo, de fio condutor na existência de personagens populares que, se não fosse o cão, jamais teriam contado suas histórias ao narrador-escritor-autor. Como explica o próprio Pepetela, em entrevista a mim concedida por ocasião da Feira do Livro de Porto Alegre em 1998, era “preciso um fio-condutor para o livro, e esse fio-condutor encontrei num cão”.

---

<sup>67</sup> A obra é tida como um livro de contos, mas a condição estabelecida pelo autor de unir as narrativas por um fio condutor, no caso, o cão, faz com que haja uma unidade entre elas. Isso confere ao livro a condição de romance módulo. Daí os contos serem vistos como capítulos.

E a tarefa a que se propõe o escritor-autor-narrador é a de compilar histórias pormenores que recuperem um espaço-passado, já que as narrativas datam de 1979 e anos seguintes, trazendo um cão Pastor Alemão como motivador existencial de alguns personagens típicos surgidos em Angola no pós-revolução.

Daí a possibilidade de subverter o discurso oficial, daí a possibilidade de ouvir as vozes que estavam abafadas, elevando-as à escuta social, daí o ser possível o entremeamento de espaços que recuperem um tempo-memorial. Não um tempo bergsoniano, no sentido que trabalhe a duração pelo viés da psicologia, mas um tempo-espaço, pois de acordo com Bachelard, “o espaço é tudo, pois o tempo já não anima a memória” (1998, p. 28). E sem espaço não há interação possível, e sem interação não há diálogo e não há polifonia sem diálogo, pois, como já afirmei, o diálogo é o princípio da polifonia, da pluralidade discursiva.

N’*O desejo de Kianda*, a pluralidade do diálogo no pós-independência. Mas com uma coisa em comum com *O cão e os caluandas*, os tipos, os vícios e os paradoxos que surgiram com o processo de independência.

Carmina chamou o criado e encomendou uma garrafa de champanhe, o mais caro francês, porque em Luanda sempre foi assim, temos fome e o melhor champanhe francês e uísque velho. Muitos morrem por ingerirem caporoto barato, destilado clandestinamente com pilhas para acelerarem a fermentação, mas esses não contam, são os marginalizados do processo, deste e do anterior. Quando beberam o primeiro gole, depois de amorosamente tocarem as taças, ela disse:  
– Com o negócio das armas ganhámos um milhão de dólares, que já está a render juros em Sugaland (PEPETELA, 1997, p. 68).

Evidentes na passagem as diferenças enormes da sociedade e sua perpetuação pelo exercício pleno do poder herdado. Um diálogo entre o antes e o depois de um marco histórico: a independência. O antes e o depois fazedores do agora estéril e anuladores de possibilidades futuras, já mortas pela objetiva enunciação: “são os marginalizados do processo, deste e do anterior”. É bom lembrar que toda a enunciação, seja proveniente de situação oral ou escrita, tem uma relação entre falante e ouvinte, entre narrador e leitor, entre emissor e receptor. E a narrativa é a expressão da situação social mais imediata – do contexto da troca falante/ouvinte, da troca narrador/leitor, e o meio social mais amplo determina inteiramente a estrutura dessa enunciação, dessa narração, uma vez que não há enunciação sem troca, sem diálogo, e não pode existir diálogo sem um contexto social.

N’*O cão e os caluandas*, pode-se pensar que o autor esteja, em alguns casos, apagado, sendo, então, substituído pelos narradores. Mas esses narradores são vozes e nascem imersos na narrativa ficcional, plenos de singularidade. São autônomos e transitam interagindo, servindo de elementos integradores da rede simbólica, da sociedade, do autor,

porque para Bakhtin “o autor-criador é a consciência de uma consciência, uma consciência que engloba e acaba a consciência do herói e do seu mundo” (BAKHTIN, 2003).

Deste modo, sendo autor-narrador-personagem, seu discurso é elaborado como o discurso do Outro, ou melhor, com objeto da intenção do autor e não segundo a sua própria intenção. Logo, a elaboração estilística da narrativa do personagem está condicionada aos trabalhos estilísticos do contexto do autor instância última que pode ser substituída pelo discurso do narrador.

Nesse caso, a última instância significativa – espaço-memória (reparem que este espaço é recuperado pela imagem do inimigo) – do autor é concebida não na narrativa direta deste, mas através das palavras de um Outro, que é o narrador de cada episódio ou os narradores do romance, o que faz com que o diálogo inerente à narrativa se redimensione e as palavras do personagem funcionem como vozes diferentes, pulverizadas no discurso do autor. É este elevar de vozes presentes na narrativa que caracteriza, também, o acontecimento da polifonia.

Bakhtin constrói, partindo da concepção dialógica da linguagem, as noções de intertextualidade e de polifonia. A primeira, uma relação semântica entre enunciados que instaura o diálogo entre os sujeitos, a partir do qual os discursos se comunicam entre si: nascem de outros e originam outros mais. Nesta conjuntura discurso-narrativa, em que o discurso balizador é o ficcional, cada voz que se faz presente é plena de uma singularidade interacional e estabelece relações entre outras vozes. A segunda é desenvolvida a partir de estudos debruçados sobre a produção de Dostoiévski.

Essa noção de polifonia desdobra-se sobre a idéia de que o falante nunca acha a palavra despovoada das vozes dos outros, pois nunca será encontrada de forma neutra, sem o ponto de vista alheio intrincando sua existência. O próprio pensamento encontra a palavra habitada, uma vez que uma consciência pode ser decomposta em várias vozes.

No caso da produção narrativa de Dostoiévski, de acordo com Bakhtin (1981, p. 182), os textos são construídos como um diálogo interior, contínuo de vozes nos limites de uma consciência que se decompõe: “Na autoconsciência do herói de Dostoiévski, penetra a consciência que o outro tem dele, na auto-enunciação do herói está lançada a palavra do outro sobre ele”.

E ao caracterizar a polifonia, Bakhtin deixa claro que este fenômeno corresponde à coexistência de falas equivalentes de sujeitos diferentes em um mesmo espaço discursivo. Ora, se a polifonia é a existência destas vozes num mesmo espaço discursivo, pode-se caracterizar a narrativa como polifônica sob dois aspectos. No primeiro, o dialogismo é

inerente a qualquer ato lingüístico, pois as palavras não são neutras na língua e estão repletas das posições dos outros, ou ainda, a minha narrativa contém, de certa maneira, por vezes velada, a voz do Outro. É aí que se pode transferir estas colocações de Bakhtin da narrativa para o espaço e falar da experiência espacial africana.

O homem em Angola, pós-guerra colonial, fixa o espaço da colonização através da prática de um discurso-negador-legitimador de uma prática fraudulenta, como vimos, e ele vem pleno de lembranças e habitado ainda de Portugal, por conseguinte, demonstrando vozes daquele (deste) espaço-continente:

Eu cá não é de dinheiro que me governo, não. Sabe como é aí nas fábricas. Grande conquista da Revolução! o que nós produzimos, a nossa gloriosa classe operária que tenho orgulho de pertencer, o que produzimos é o que nos safa. No tempo do colono não era assim, távamos mesmo lixados, era a exploração capitalista. Agora não é nada o salário, este é melhor esquecer. Mas as latitas que cada um tem direito por dia e mais aquelas que cada um faz sair mesmo sem ter direito, essas é que dão. Vou com uma lata ao talho e troco por meio quilo de carne. Vou com uma lata à padaria e troco com o pão que quiser. Assim [...] entrego umas latitas à mulher que as vai vender no bairro. No mercado agora está ficar difícil, tem fiscais. [...] um dia podem armar em vivos e dá maka. A minha barona é assanhada, nasceu mesmo pró negócio, ninguém lhe aldraba. Vende cada lata dez vezes mais caro que a fábrica vende ao Comércio Interno. E como a produção está baixa, também posso falar disso depois, o Comércio Interno quase que não leva nada da fábrica. Quase tudo masé distribuído pelos operários. Não foi Marx que ensinou: aquilo a quem produz? Aí ficamos com quase toda a produção, três latas por dia é legal, a direção da fábrica combinou. Mais duas ou três que passam nas camisas ou nos sacos. Como íamos viver então? (PEPETELA, 1996a, p. 106).

É importante perceber que há, aí, vários espaços. Várias vozes, que dialogam entre si, expressando que, para o narrador d'*O cão e os caluandas*, cada palavra é gestante de um espaço outro. Como para Carmina, n'*O desejo de Kianda*, cada palavra é gestadora de uma transgressão, pois ela as habita de forma transgressora, em sua condição original, conforme Cassirer (1972, p. 64). Não necessariamente o que está sendo representado na narração, mas outros que resultam numa espécie de consciência social e que, partindo desta consciência social, vão caracterizar uma relação indivíduo/História, construída sobre uma erupção plurivocal.

O narrador condena o capitalismo, que tem em sua essência a mais-valia, o lucro exacerbado, mas capitaliza, lucrando com o desvio das duas ou três “latitas” a mais das que são de direito dele, operário. “Grande conquista da Revolução!”, as fábricas. E no mesmo tom elogioso do Primeiro Oficial, que ao perceber que o gravador está já ligado para fixar seu discurso sem sua prévia licença, afirma que o autor-entrevistador é “um vivaço” que “não fica à espera das autorizações” (PEPETELA, 1996a, p. 19), este outro narrador ressalta a virtude

de sua “barona assanhada”, que tem a capacidade de vender cada “lata dez vezes mais caro que a fábrica vende ao Comércio” (PEPETELA, 1996a, p. 106).

A viabilidade da transgressão configura-se como virtude transgressora da realidade representada e há, aí, um ruir de todos os anseios pré-independência, de toda a luta que foi para a superação das diferenças tribais e das tradições que engessavam a efetivação da luta de libertação. Há em verdade um ruir de toda a palavra revolucionária e se ressignifica o conceito de independência que se ergue refratando o espaço africano, desde uma significação dada à revelia de sua origem, porque “De fato, a palavra, a linguagem, é que realmente desvenda ao homem aquele mundo que está mais próximo dele que o próprio ser físico dos objetos e que afeta mais diretamente sua felicidade ou sua desgraça” (CASSIRER, 1972, p. 78). Assim, a palavra, o discurso pós-revolução apresenta-se com uma enorme força substancial, transformadora – não da transformação sonhada – antes mesmo de ser pensada como força espiritual.

A situação retratada pelo narrador é, por si só, paradoxal; presente em seu discurso percebe-se a negação de uma prática (capitalista) colonial e a legitimação dessa mesma prática, agora velada e apoiada sobre o discurso revolucionário. Um detalhe importante é que o discurso revolucionário sobre o qual se justifica essa *práxis* legitimou-se, justamente, pela negação da prática (antes rechaçada do colonialismo-capitalista), que no presente inacabado do romance torna-se vigente. Como vigente está em todas ações políticas de Carmina:

– Meu filho, o mais velho Marx explicou há bué de tempo. Para se criar os empresários alguém tem de perder capital a favor deles. E sempre é melhor ser o Estado, assim é menos sensível, do que roubar ou expropriar directamente os cidadãos. Não decidimos ir para a economia de mercado? Então, alguém tem de pagar, nesta vida não se multiplicam pães por milagre. Ou pelo menos quem o fazia já cá não está (PEPETELA, 1997, p. 24).

Ou no marasmo reativo de João Evangelista, descrito pelo narrador:

Carmina ia falando, falando, mas ele deixara de a ouvir. Pensava nas vantagens e inconvenientes de ser sócio dela. Acabava a boa vida de ir trabalhar quando quisesse e ficar a olhar para as moscas no serviço. Ela ia pó-lo a correr para o banco, para a alfândega, para o porto, para o raio que o parta, tratando-o de incapaz se não resolvesse os assuntos no tempo que ela determinasse (PEPETELA, 1997, p. 26).

Um ruir simbólico oriundo da corrupção e do descaso com a moralidade ética da revolução, que n’ *O desejo de Kianda* vai ser ostentado na erosão física da cidade. Prédios a cair, ao passo que membros do CC (Comitê Central) do Partido (MPLA) traficam armas ou coisas do gênero e tomam champanhes franceses em restaurantes chiques. Não bastasse toda a argumentação e elevação do seu discurso em favor da classe operária e do orgulho de a ela

pertencer, justificando sempre sua transgressão aos códigos do Novo Sistema, apropria-se descarada e descontextualizadamente de uma frase de Marx: “aquilo a quem produz”. Não há autoridade suficiente para negar essa voz que se edifica no país independente. Voz que traz o orgulho de pertencer à classe operária, voz que traz a satisfação de estar livre da exploração capitalista, voz que traz a soberba de ter em sua fundamentação nada menos que pensamentos marxistas. A autonomia da personagem é tamanha, que a relativização de seu discurso seria uma espécie de desmascaramento dessa realidade representada, revolvendo a camada ideológica que a congela e redimensionando suas práticas no sentido real da revolução. Então, essas diferentes vozes, que são plenamente perceptíveis no discurso do narrador, aparecem diluídas, criando uma ilusão de unicidade do narrador/enunciador, ao passo que geram uma desilusão maior no conjunto do(s) romance(s).

No segundo caso, caracteriza-se a polifonia se, em um mesmo discurso, ocorrerem explicitamente vozes de sujeitos diferentes, como acontece em *O cão e os caluandas* e n’*O desejo de Kianda*. Logo, as vozes do narrador, seja sob a forma de discurso direto, seja indireto, aparecem como distintas umas das outras. Neste segundo aspecto, pode-se perceber mais claramente a presença, na narrativa, de mais de um narrador, o que para mim é importantíssimo neste momento.

No capítulo *O elogio da ignorância* sete vozes se entrecruzam: a do Apresentador e as dos seis Actores. É, então, estabelecida uma manifestação ionescuiana<sup>68</sup> de diálogo de causar inveja a um *Rinoceronte*, ou até mesmo a uma *Cantora careca*, pois a elevação ininterrupta de vozes desnorteadas consegue empilhar opiniões de cunhos ideológicos totalmente avessos uns aos outros e o absurdo se constrói. É dos capítulos de Pepetela o que melhor evidencia o esvaziamento discursivo do país e o que melhor delinea a falta de orientação depois da saída dos colonizadores.

No fragmento que segue, o *non-sense* da situação é indisfarçável!

1º Actor – Espera aí, espera aí. Entra um cão?

2º Actor – Entra quando aparece. Já tem faltado.

3º Actor – Sempre por razões justificadas é preciso desde já dizer.

Apresentador – Eu não tinha terminado. Geralmente o cão vem. Não é ensinado, não foi domado, acho que não tem dono. [...] Nós devemos dar continuidade ao que ele fez.

1º Actor – Já percebi. Teatro espontâneo. Cada um diz o que quer, faz um papel que desejaria algum dia ter interpretado e nunca um diretor lhe consentiu... Mas de forma que se enquadre no espírito da peça. Não é isso?

Apresentador – O 1º actor está a estragar o enredo. Está a querer encarnar um personagem romântico, quando afinal não possui qualificações necessárias.

1º Actor – Como sabe?

---

<sup>68</sup> Referente a Eugène Ionesco, dramaturgo do absurdo, romeno, radicado na França, país onde encenou *A cantora careca*, *O rinoceronte* e *As cadeiras*.

2º Actor – Ora, cheira-se. Basta ver sua maneira de sentar.  
 1º Actor – Estou sentado?  
 2º Actor – Está a representar que está de pé, por isso está sentado. Ou deitado. Ou não está a representar?  
 1º Actor – É. Não tinha pensado nisso. Mas quando começa a peça.  
 Apresentador – Desgraçado! Já começou. Quando eu falei pela primeira vez.  
 1º Actor – E não avisam? Nem me vesti, nem pinte para a ocasião.  
 [...]  
 4º Actor – É o coletivo que dirige a peça. Não há diretor individual. O Apresentador devia saber até onde pode ir.  
 Apresentador – Posso explicar-me? Deixem-me ao menos explicar-me?  
 1º Actor – Curioso, parece que está a ser impedido de se explicar.  
 [...]  
 4º Actor – O coletivo acusa o Apresentador com todas as provas. Desviou o rumo da peça pela sua introdução individualista. Intelectualista! Isso é contrário à nossa linha.  
 2º Actor – Protesto. Não há texto escrito. O Apresentador podia começar como bem quisesse e a nós lhe dar seqüência.  
 1º Actor – É o que estamos a fazer.  
 5º Actor – O primeiro tem toda razão. Sinceramente!  
 6º Actor – Já que o 5º há bocado falou antes do meu tempo, não sei porque não vou falar também (PEPETELA, 1996a, p. 65-67).

A ilogicidade discursiva evidencia ausência de referência do homem angolano e demonstra que existe uma espécie de vulgarização da palavra. As vozes rasgam os discursos alheios no intuito de contribuir para a sua dissolução de sentido e o Estado angolano sofre com a grave crise do automatismo da palavra-pronta-esvaziada-quase-de-sentido.

Os personagens, principalmente os Actores, deixam claro o seu não lugar dentro de uma realidade discursiva, demonstrando que, embora se proponham a “atuar”, dentro da peça, dentro do regime, dentro da democracia vigente, não existe uma liderança que conduza as ações de modo produtivo, de modo funcional, e os seus discursos, as suas vozes, perdem-se, diluem-se, como se perderam e se diluíram as esperanças do progresso que viria com o fim da guerra, com a independência, com a revolução permanente. Importante aqui recuperar uma vez mais Bhabha (2007), quando caracteriza o “entre-lugar” como um espaço de elaboração de estratégias de subjetivação que leva à produção de novos signos de identidades. É nesse entre-lugar, conceito do autor, que é encontrada toda a confluência das diferenças culturais estabelecida da organização dos “novos signos” aos quais me referi e que sedimentarão uma identidade outra, agora, já reencenada pela tradição que faz do presente um tempo a ser construído. Ora, é visível no diálogo dos personagens as diferenças culturais e a tentativa de uma topografização dessas diferenças por parte do discurso revolucionário, o que não se torna possível devido à inexistência de um norteamento, o caos se fixa e as diferenças se acentuam, como na História acentuaram-se as divergências.

Em certa altura do texto, o Apresentador é acusado de intelectual, de cultivar valores burgueses, o que faz com que ele imediatamente se defenda e, apoiado na muleta da História, transfira a culpa de ter estudado a seu pai.

Apresentador – Culto, eu?

6º Actor – Citou Erasmo, de que nunca ouvimos falar.

4º Actor – Está bem identificado o inimigo de classe. Esses que andaram na escola.

6º Actor – Pior. No liceu... fez o quinto ano.

1º Actor – Que horror! O quinto ano?

Apresentador (apertando as mãos) - Deixem-me explicar. Foi meu pai que me pôs lá.

2º Actor – Eu sabia.

Apresentador – Era obrigado a estudar. Não é culpa minha. [...] (quase chorando)

Mas eu não aprendi nada na escola. Ou, antes, já esqueci tudo (PEPETELA, 1996a, p. 70).

Além da ineficiência de não poder exercer uma organização mínima, digna de respeito, o Apresentador carrega o peso de haver podido estudar durante o colonialismo – privilégio de poucos “burgueses” –, o que o marcará para o resto de sua trajetória na obra e o levará à condenação no final do episódio. Percebendo que isso se tornou um empecilho nas suas inter-relações, no contexto, nega a instrução, nega a própria condição e acusa o pai.

A figura paterna tem uma representatividade muito superior a qualquer outra voz que ressoe aos ouvidos do Apresentador: o pai vem como possibilitador do escutar outras vozes e formar a própria voz, pois, como afirma François (1997, p. 199), é “sempre confortável lembrar o que éramos antes de encontrar nosso pai ou, antes, nossos pais culturais”. O ensejo polifônico passado pelo pai é negado pelo personagem, em detrimento de uma polifonia caótica e sem força reacional, num espaço discursivo em que ele está inserido, e deslocado.

Seguindo as idéias de Bakhtin, é Dostoiévski o fundador do romance polifônico. O motivo é haver tido sensibilidade suficiente para ouvir e entender as diversas nuances de uma voz que até então se pretendia única e, simultaneamente, evidenciar, através da ficção, o imaginário histórico de sua própria época. Esse conceito, esse argumento, se pode estender a Pepetela, escritor que, melhor do que nenhum outro, registrou em suas obras a rede simbólica que compõe o imaginário social de Angola, fixou um espaço, uma geração e não deixou de lado a possibilidade da releitura. Conseqüentemente, elevou vozes, antes não audíveis, na reconstrução dos viveres do espaço narrado, relativizando, assim, a versão historiográfica oficial que lhe foi impingida.

Remete-nos, Bakhtin, ainda, à noção de discurso citado. Ora, se existe uma categoria de discurso, que é o discurso citado, ao estudarmos o discurso de outrem, vê-se este discurso como a forma de manifestação lingüística em que a voz do Outro conserva uma

autonomia semântica e estrutural, sem alteração do contexto lingüístico que o integrou. Segundo o autor, este discurso é o discurso no discurso, como já havia dito, a narrativa na narrativa, sendo ao mesmo tempo um discurso sobre o discurso. O narrador passa a ver o discurso citado como enunciação de uma outra pessoa (2004, p. 144).

Se o vislumbrarmos por uma análise de viés social, tem-se na narrativa de Pepetela uma espécie de apoderar-se de um discurso alheio, o da revolução, enunciá-lo e, com isso, expor a própria precariedade discursiva: toma-se o discurso oficial, faz-se com que ele dialogue com a realidade, e se o devolve igual, mas com a ironia metonímica necessária para transfigurá-lo. Na passagem seguinte, Bakhtin (2004, p. 144-145) expõe melhor a idéia de discurso citado:

É a partir dessa existência autônoma que o discurso de outrem passa para o texto narrativo, conservando o seu conteúdo e ao menos rudimentos da sua integridade lingüística e da sua autonomia estrutural primitiva. A enunciação do narrador, tendo integrado na sua composição uma outra enunciação, elabora regras sintáticas, estilísticas e composicionais para assimilá-la parcialmente, para associá-la a sua própria unidade sintática, estilística e composicional, embora conservando, pelo menos sob uma forma rudimentar, a autonomia do discurso de outrem sem o que ele não poderia ser completamente apreendido.

Ou então, para determinado discurso ser total e plenamente apreendido, é inevitável que o Outro esteja povoando tal narrativa. É daí a inevitável presença do discurso oficial do Estado Português, permeando a rememoração dos narradores de *O cão e os caluandas*. São daí as palavras de Marx e Lênin, legitimando a prática burladora no pós-independência. É daí a inevitável transferência do espaço do colonizador trazido em palavras para uma realidade social angolana democrática, na qual o discurso que pretendia eliminar essa voz transferida acaba por apropriar-se dela, fazendo-a um tom a mais dentro de sua tessitura discursiva, construindo uma ponte de significações.

Repare-se como é importante a passagem abaixo para que fique clara a idéia de uma permeação de espaços discursivos citados:

– Então porque não nos mordeu? E está a dormir aí todo sossegado?  
– Marx disse: primeiro a barriga, depois as idéias e os sentimentos.  
Malaquias abanou a cabeça, não respondeu. Ficou esmagado com a citação de seu ídolo, tinha o retrato desse branco judeu na sala de visitas. Mas senti que não o convenci e por pura amizade insisti:  
– Filho de cão racista é racista. Esse cão tem o vírus do ódio ao negro, da desconfiança ao mulato e do respeito ao branco. E de vírus percebo eu, tenho obrigação. Não há educação que lhe chegue vai morrer racista. Tinha fome, aceitou comida de patricio. Mas depois de jiboiar, não sei o que vai acontecer. Leva-o para casa e depois conta-me do teu arrependimento (PEPETELA, 1996a, p. 33).

Além de o personagem projetar todos seus preconceitos sobre o cão (sempre-calado-cão, mas sempre-significativo-cão), numa espécie de transferência de personalidade,

vem em sua fala todo ranço tribalista que alimentou a segregação racial dentro da organização da luta pela independência. E que agora, dentro da ideologia do país democrático que, dissimuladamente, dá-se por inexistente, aparece. Na verdade, nesse excerto, o cão exerce uma função de denúncia do sistema democrático angolano. Como? Ora, com sua simples presença, faz elevar-se novamente o ódio velado pela prática diária da revolução, mostrando-o vivo no discurso dirigido contra o representante do colonialismo português; em verdade, os personagens que são desmarginalizados pelo cão, ao longo do romance, não conseguem transpor a muralha da palavra e mergulhar no silêncio da significação plena, como ensina Steiner (1998).

É a partir dessa formação discursiva que se pode evidenciar as posições tribalistas ainda muito vivas, apesar do esforço do MPLA pela superação do tribalismo. O que fica claro é que o colonialista (representado na figura do cão) já não é culpado por tudo que há de errado, o que acontece é que se percebe que a maior barreira para a criação de um Estado democrático e igualitário está, agora, dentro do negro que habita o país independente, no novelo de signos ideológicos que envolvem e determinam seu discurso.

Para o personagem que toma a palavra, o cão é uma espécie de muleta em que se apóia ao elaborar o discurso que não lhe é permitido enunciar dentro da realidade discursiva da República Popular de Angola. O que quero esclarecer é que o cão possibilita ao narrador uma espécie de concretização verbal de um sentimento abafado pela nova realidade, e a que não mais se pode suportar. Além disso, a personagem elabora o que antes aparece nas palavras de Bakhtin: “regras sintáticas, estilísticas e composicionais”, que vão legitimar seu preconceituoso discurso, que é enunciado a partir de um ponto de vista autoritário e inviolável por qualquer outra voz que se pretenda contribuinte em Angola independente, pois sua enunciação é sustentada por ninguém menos que Marx, o “branco judeu”. Ou seja, o personagem com uma adequação lingüística, toma um discurso de outrem, cita-o, enquadrando-o descontextualizado dentro da sua elaboração lingüística, dando ao seu discurso a incontestabilidade necessária para a imposição de suas palavras.

Esse processo de elevar vozes que estiveram até então afônicas demonstra a atualidade de Aristóteles e de sua velha fórmula consagrada na sua *Poética* (1997), de que a literatura não tem compromisso com a verdade, mas com o arranjo convincente de seus elementos. O que nos possibilita uma percepção mais aprofundada no que se refere ao diálogo entre a ficção e a História, uma leitura outra que não a oficial, patrocinada pelo Estado. Isso faz com que a mítica identidade angolana rua, numa desmitologização paulatina.

Esse sofrimento calado, este remoer memorial age como solução que corrói o espaço angolano e dilui valores seculares, tornando-o, de certa forma, hostil, impossibilitando a ação que “prepararia pensamentos e não mais sonhos, pensamentos graves, pensamentos tristes” (BACHELARD, 1998, p. 74). Porque o tempo presente em Angola ainda é um espaço passado.

## 7 DO SILÊNCIO PLENO OU HÁ UM INCÊNDIO SOB A CHUVA RALA

*Parábola do Cágado Velho e A geração da utopia* desde uma perspectiva da bifurcação histórica, das escolhas ideológicas entre as significâncias sígnicas e de um silêncio pleno, difícil de ser habitado por qualquer sujeito histórico, senão pela recuperação das referências tradicionais e pela remitologização da África.

### 7.1 No Começo Foi Assim [ ]:

[vou começar este capítulo abruptamente]:

A *Parábola do cágado velho* traz em seu núcleo narrativo um fator extremamente relevante para a literatura africana, em especial para a angolana: a recuperação dos velhos mitos fundadores que permitem, dentro do espaço narrativo, uma migração das pequenas edificações de novos espaços, entre-lugares, na perspectiva de Bhabha (2007), constituídos da diversidade cultural e o entedimento do avassalamento de espaços condenados pela inabilitação da palavra, conforme Cassirer (1972). É importante que se registre a desorientação latente em toda a obra, desorientação que vai levar o homem angolano a um deslocamento sísmico-subjetivo e, logo, a um silêncio confuso e difícil de se habitar, os que têm êxito na fuga desse burburinho, caem no silêncio pleno – privilégio de Ulume na obra.

Desde o começo da obra esse homem – e aqui não se pode esquecer que o espaço racional, violador das condições litúrgico-existenciais é o definido e contextualizado no início da resistência organizada para a independência, logo, numa espécie de bifurcação histórica, que neste trabalho já foi discutida quando da análise da representação dos bisnetos de Alexandre Semedo – se apresenta deslocado e abandonado de referências, o indivíduo que foi partícipe da História e que por ela foi abandonado. Jogado em meio a uma rede simbólica estruturante de um sistema que cumpriu sua função político impositiva, legitimando a dominação de uma classe sobre a outra, num processo perverso de domesticação dos dominados, como ensina Pierre Bourdieu em sua obra (2005).

No texto, constrói-se a concepção de ruptura que traz em si o avassalamento do núcleo familiar [com a morte das duas filhas de Ulume e Muari e, depois, com as diferentes opções políticas dos filhos, Kanda e Luzolo] e o intento de reordenação da concepção mítica

de mundo – frustrado intento –, quando se buscam outros espaços possíveis de serem habitados para que se pudesse recuperar uma espécie de estar-pleno, cheio da tradição que se está perdendo, não só no comportamento dos jovens como Kanda, Luzolo, Munakazi e outros que estabelecem um questionamento do próprio estar e organizam uma saída de si mesmo.

O kimbo de Olongo estava reduzido a dois casais de velhos, o de Ulume e o de Mário, o gago. Várias pessoas morreram nas cubatas, ou de bala ou de incêndio. Imprudência, pensava Ulume, como se uma cubata protegesse da guerra. Mas era a tendência do medo, se enroscar na esteira, bem encostado à parede, tapar a cabeça com um cobertor e tremer, até acabar a razão do medo. Que geralmente vinha com a morte. Os outros kimbos não estavam em muito melhores condições. Algumas famílias recuaram para o Lago da Última Esperança. O vale tinha se despovoado, pois não foi só para o lago que muitos fugiram, mas para pontos à toa. Famílias se deslocavam para a Munda Central, sem encontrar sitio favorável para se fixarem, vivendo da caça eventual e de raízes. Algumas até encontravam lugares calmos para viver, mas pensavam, me fixo aqui, construo e lavro, e depois tudo é destruído. Então, antes, andar, andar, caçando, colhendo ou roubando (PEPETELA, 1996, p. 146).

A persistência das cisuras sociais se impõe! Mesmo a Última Esperança é arrasada pela condição histórica, pelo presente elaborado de maneira perversa. A violência da guerra, a desorientação e o medo generalizados, acalmados pelo silêncio da morte geram uma evasão do negro que séculos levou para fixar-se, conforme Maestri Filho (1978), não que a fixidez tenha sido o principal vetor de construção identitária, mas os modos de produção e as representações simbólicas se construíram diferentes desde o momento dessa fixação. Mudaram, seguramente, as relações comunicacionais, mudaram a organização dos valores e mudaram as referências de identidade.

A agricultura e a organização social a partir dessa perspectiva serviram para uma reelaboração das referências, para a reordenação dos discursos vigentes, das obrigações dos sujeitos e, ainda, para a hierarquização funcional se trouxermos à discussão Bourdieu (2005) quando diz das relações de poder contidas nas aparentes relações de comunicação. Mas de enorme relevância é a errância do negro, fazendo o que seus ancestrais faziam, e aqui temos o que Bhabha vai chamar de reencenação do passado (tradição), mas com o signo do presente que a compõe (o roubar), gestado pela prática colonial. São vetores sociais fundadores que emergem da História com tons permeantes e permeados, já, da confluência de “novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade” (BHABHA, 2007, p. 20), trazendo um presente que não é só um *continuum* do passado ou daquilo que há de vir, mas um “entre-lugar” gestor de um espaço-tempo do hibridismo.

Se antes, no período da interferência colonial, e chamo de interferência pela violência impositora do silenciamento, o mundo foi organizado de forma equivocada pelo eurocentrismo, que estabeleceu o caos e, a partir dele, formatou sociedades descerebradas, agora os espaços são aniquilados desde uma erupção de divergências de atmosfera, de descentramentos microestruturais. O espaço devastado pela herança lusitana é um espaço microcósmico [e aqui me detenho em Mircea Eliade, 1982] que gestará dois processos: o primeiro de erosão dos aspectos culturais africanos; o outro: a recuperação, re-traditionalização – desses aspectos permeados, então, de valores portugueses.

Uma discussão política, por exemplo, entre os filhos de Ulume – Luzolo e Kanda – faz com que o pai não durma, e se antes

[...] estava preocupado, agora se aproximava da aflição, não só porque os filhos falavam de coisas que ele desconhecia por completo, mas por se enfrentarem nitidamente. E com raiva inequívoca que conversas terríveis eram essas que podiam levar os dois irmãos, antes sempre amigos, irmãos de sangue e de mukanda<sup>69</sup>, a se olharem de maneira tão raivosa? (PEPETELA, 1996, 26).

O que é visível, como evidente estava nos discursos de Joel, Olívia, Xandinho e Chico em *Yaka* ou, ainda, na construção de Aníbal e Vítor n'*A geração da utopia*, é a opção ideológica que se tem de fazer nesse momento da História e, antes, a compreensão que se deve ter do passado<sup>70</sup> para tal eleição. Ulume está descontextualizado, se notarmos que seu tempo não é o espaço-híbrido dos discursos de sistematização da resistência anticolonial, bem porque só com a resistência é que se vai penetrar pelo interior de Angola e de resto da África colonizada. Embora definida na Conferência de Berlim, a exploração do interior africano era muito deficitária pela falta de infraestrutura para tal exploração, demorando, em muitos casos, a chegar a colonização européia.

Essa deficiência sistemática praticamente fez com que não se abrangessem certas etnias incrustadas no interior das matas ou no alto das planícies, isolando-as dos processos devastadores da colonização. A violação desses espaços, por mais irônico que possa parecer, veio somente à época da organização resistente e com as lutas, agora, não mais entre colonizador e colonizado, diretamente, mas entre os partidos que disputam o governo do país e que mantêm a luta armada com as doações desses kimbos interioranos. Kimbos que serão totalmente abandonados e seus habitantes olvidados no pós-independência como aparece numa ironia voraz, n'*A geração da utopia*, em que há o surgimento – consoante a uma classe beneficiada pelo regime – de uma outra, marginal, totalmente descentrada das mínimas

<sup>69</sup> Rituais de iniciação na cultura Tchokue.

<sup>70</sup> Keith Jenkins, em *A História repensada*, 1991, afirma que a história é apenas um dos discursos de representação do passado, assim como a geografia, a sociologia e a literatura.

possibilidades de decisões sobre a própria existência. Se n’*O desejo de Kianda* a cidade se erosiona, aqui o que sofre o esfacelamento evidente são as pessoas, o corpo em reflexo e consonância ao esfacelamento ético sofrido pelos agentes da revolução socialista:

O kimbo dos deslocados crescia a olhos vistos na Caota, entre esta e a baía Azul. Ali a agricultura era impossível, não havia água. Viviam da pesca, que eram forçados a apreender, mas, sobretudo da comida que alguns organismos para lá levavam. Raramente. Por isso ele dava-lhes o peixe que não vendia ou não podia comer. Era uma migalha para aquelas bocas esfomeadas, fugidas duma guerra que ainda não tinham entendido (PEPETELA, 2000, p. 227).

É neste ponto que se cruzam as duas narrativas abordadas neste capítulo. O não entendimento, e o sofrimento com esse não entendimento, de uma guerra sem sentido é a principal razão pela inoperância do Estado que não abrange a totalidade de sua gente e que, por conseqüência, se tornará vulnerável a discursos ludibriantes como o de Dominus, senhor absoluto da igreja de Elias. Com a liberdade conquistada pela resistência anticolonial, depois da dolorosa passagem pelo processo de descolonização, os angolanos mergulham, como havia antes me referido neste trabalho, num outro e mais contundente processo de libertação, num ritual de escolha do discurso que produzirá sentido em suas vidas e que os identificará para o resto de suas histórias: UNITA ou MPLA. Esses discursos se opõem, pois ao passo que o MPLA quer uma construção coletiva e que alcance os angolanos de modo amplo, terminando com o tribalismo e o racismo, a UNITA, que contém muitos integrantes da antiga UPA, ainda guarda fortes resquícios do tribalismo racista que se enveredou pelos fins dos anos 50 e início dos 60 pelo norte de Angola.

As discussões freqüentes caracterizam o desnorreamento dos angolanos e a angústia de se encontrarem em algum ponto da tessitura histórica de sua Nação enferma e com acentuados problemas congênitos, fazendo com que apareça a imagem do Outro. É esse Outro que invade os kimbos, que faz com que as pessoas evadam de seu espaço. É esse Outro que usa as mulheres e que só é diferenciado por ser mais ou menos violento, que só é identificado pela diferença quando pedem comida ou roubam-na. Reprodutor do real desencontro de si mesmo, já que agora, nesse entre-lugar, não se pode mais falar de colonizadores e de colonizados, mas de uma espécie de autoconstrução híbrida que se vai movimentar desde a prática colonialista. E a identidade que se formará “por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas” (SILVA, 2000, p. 87).

E se penso em uma prática herdada, necessariamente tenho que pensar em arquétipos e, pensando em arquétipos, não posso deixar de lembrar o que ensina Meletínski

(2002) sobre os arquétipos, sobre a reprodução de modelos herdados, cultural e biologicamente, ou, ainda, o que defende Bhabha (2007) quando diz do processo de encontros de diferentes culturas [leiamos aqui discursos] originando uma identidade outra, portadora de uma ambivalência idiossincrática. O que gostaria de deixar claro é que sua identidade está formada sobre o que se era e o que negava:

Os soldados já tinham retirado. Munakazi tomou a dianteira, entraram no kimbo. A gritaria aumentou quando os viram. Todos queriam contar o que acontecera e foi naquela confusão de várias mulheres a gritarem as dores e de homens a tentarem explicar que perceberam, os soldados tinham vindo, não se sabia se os nossos ou o inimigo, era tudo muito parecido, nem Mande conseguia distinguir, disseram há muito tempo já não davam comida para a luta, por isso vinham cobrar, começaram a disparar para o ar, pegaram fogo a duas cubatas, gritaram que não tinham muito tempo, trouxessem já os cabritos e a comida (PEPETELA, 1996, p. 96-97).

O que o pavor dos personagens os impossibilita de ver é que *os nossos* e *o inimigo* são os mesmos, são sujeitos da mesma História, da mesma África, do mesmo terrorismo formador, resultado dos processos “desabitadores” da identidade negra tradicional pela colonização; o que o pavor impede é que se tome consciência de que “a identidade costura o sujeito à estrutura. Estabiliza tantos sujeitos quanto mundos culturais que eles habitam” (HALL, 1999, p 12), portanto, o que temos na *Parábola do cágado velho* é uma outra leitura da História de Angola, não a produzida pelo oficialato colonial, mas uma vista sob o ponto de vista etnológico com a ressignificação dos arquétipos, Meletínski (1987), olhada desde uma perspectiva de inter-relações culturais, como se estivesse identificando as tradições em conflito: a transgressão dos códigos angolanos e a absorção inapropriada do Outro, numa audibilidade atravessada da própria releitura.

Necessário perceber que esse Outro perturbador (e desejado quando se observa o percurso narrativo das mulheres que partem para Calpe – a cidade imaginada que, na obra, referencialmente, opõe-se ao arcaísmo dos kimbos) da ordem social, não passa de um Eu-subvertido pelos poderes que se insinuam e pelas possibilidades que estes poderes trazem desde uma rede simbólico-discursiva. Poderes da ordenação hierárquica legitimadora e marginalizadora; integradora e desintegradora, ou seja, ambivalente como qualquer relação intercultural constituidora de identidades híbridas.

É cabível perguntar: não seria demasiado ingênuo reforçar a idéia de que toda a tônica da luta retratada entre as duas forças representadas nessa narrativa, pela UNITA e pelo MPLA e, obviamente, entre os dois filhos de Ulume e Muari, não está na recuperação da imposição de uma das identidades étnicas, aborígenes de Angola, da Kimbundo ou Kikongo? Diria, sem receio, que, embora o tribalismo haja existido [e mais tarde recuperado e

potencializado sobremaneira pelo sistema colonial, como já discuti anteriormente], na parábola, o autor faz questão de desenhar a apropriação de práticas bélicas aviltantes por parte da UNITA, assim, absolvendo o MPLA da radicalização das batalhas, do abuso das armas e da apropriação indevida, conseqüência dos assaltos, das violações e das transgressões da tradição. O que não significa que não será violadora, também, a prática do MPLA, mas em diferente tom. Isso aparece na obra pela extensão às descrições dos soldados que, por diversas razões, invadem os kimbos, como na passagem abaixo, quando Ulume volta de viagem do kimbo de seu sogro, pai de Munakazi, e percebe a desordem do espaço:

Ulume olhou para a capoeira. Parte da cerca estava derrubada. Roubam e nem têm cuidado, estragam tudo. Ao menos podiam deixar as coisas direitas, não sabem que dá trabalho arranjar?

– Não fizeram nada ao Mande e à Ana?

– Eles se esconderam nas bananeiras, mas antes tiveram tempo de os ver. Ou não são dos nossos ou já os esqueceram... são do exército de Luzolo.

– Como sabes?

– Um que veio apanhar as galinhas conhecia Luzolo. Já tinha estado aqui das primeiras vezes que apareceram. Disse chefe Luzolo. O teu filho é chefe agora. Falou um nome, não percebi, parece é feres...

– Alferes – corrigiu Munakazi – É um posto militar importante.

– Eu disse para dizer a Luzolo que afinal os dele vieram roubar tudo o que nós tínhamos, agora estamos na miséria e nem podemos pagar a dívida. Gritei para ele vai dizer no meu filho, que agora é chefe, para ele saber como são os soldados que ele tem que nem respeitam a mãe do chefe deles.

– E ele o que fez? - perguntou Ulume

– Me deu com a arma aqui – e apontou as costas. – Um miúdo, um amigo do meu filho Luzolo me bateu (PEPETELA, 1996, p. 98).

Aí uma prática violenta que constrói a imagem da degradação das relações. É relevante que notemos que além da apropriação daquilo que é material, temos o constrangimento causado pela violação dos códigos tradicionais, a pessoa mais velha, portadora de toda a sabedoria de mundo é banalizada e agredida por “um miúdo”. Luzolo é o filho mais velho de Ulume e Muari. Kanda, o mais novo. Luzolo da UNITA e, Kanda, do MPLA. As ações dos amigos de Kanda são sempre menos violentas, mais contidas no sentido da exigência da contribuição para o financiamento da guerra, mas serão igualadas, ao final, quando da conclusão de Ulume “inimigo é o que usa arma”, uma conclusão que é obtida pela observação minimalista das ações alheias, pela contemplação da realidade estranha e invasora, mas antes pela habitação de uma plenitude silenciosa, pois enquanto os outros tentam identificar amigos e inimigos, o velho Ulume – numa alusão ao cágado velho e sua sabedoria – silencia e sentencia ao final dessa habitação distanciada da palavra:

O exército foi embora com muitas recomendações de Muari para Kanda. [...] Passou o tempo da colheita do milho, sem mais visitas. Mas logo em seguida apareceram oito soldados, trazendo um ferido. E um recado do filho do próprio Mande, Zacaria, pedindo ao pai para o esconder até o amigo ficar bom. O ferimento fora ali perto e

Zacaria tinha medo que o soldado não aguentasse a viagem a pé até Calpe. O grupo comeu e bebeu durante uma semana, até ter certeza que o soldado, Ufolo, estava bem. Só então foram embora, com muitas recomendações para o filho de Mande. Enquanto estiveram na aldeia ninguém podia sair do kimbo, havia perigo de chamarem o inimigo. Mas quem era o inimigo? (PEPETELA, 1996, p. 44).

Claro que à tendência de marcar as práticas bélicas dos dois lados contribui o fato de Pepetela fazer parte dos quadros políticos do partido [MPLA], não há dúvidas. Mas seria demasiadamente ingênuo iconizar e pulverizar um mero tribalismo, assim, de modo pontual, o que não impede de ler a narrativa dessa maneira, contudo, me parece uma análise reducionista. Portanto, nos detenhemos na questão das eleições partidárias, escolhas ideológicas. O tribalismo é relegado a um plano de insignificância se pensamos em Luzolo e Kanda. Homens da mesma família, irmãos de sangue, optando por partidos políticos diferentes – como Joel, Chico, Xandinho e Olívia, em *Yaka*, como Vítor e Elias n’*A geração da utopia*. No caso de Aníbal, sua opção ideológica será o silêncio do alto do morro da Baía Azul. É claro que os que ali ficaram, aqueles que não se lançaram à luta armada, resistem de maneira distinta, mas no fim também optam, já não por partidos, por discursos superficiais, porém pela negação disso tudo quando, então, chegam a um silêncio que é a nascente de um outro entedimento dos mecanismos sociais: não o da força imposta pela palavra gritada por inabilitados, mas o da contemplação do mundo na perfeição dizente da linguagem: o silêncio, de acordo com Steiner (1998).

Essa opção ideológica que tenho dito é o que chamo de ruptura de atmosfera, ou seja, rupturas tradicionalmente históricas e que agora são substituídas por rupturas pragmático-ideológicas. Nesse caso a luta pela implementação do socialismo pelo MPLA, buscando uma sociedade plural e igualitária – o que não vem a configurar-se com a independência, e o racismo intolerante da UPA e o servilismo norte-americanista pela UNITA que fomentava uma luta étnica e fragmentadora, de acordo com Menezes (2000). Então, se antes se tratavam de lutas étnicas, agora se vai transcender as fronteiras geográficas em busca de aliados e os Outros que eram Outros, passam a ser Nós na mesma valência em que Nós nos construímos Eles do nosso jeito.

Isso dá a chance de lutar dentro de uma organização de cunho marxista-leninista e empunhar uma *Aka*<sup>71</sup> financiada pela ex-URSS, de seguir às Frentes de combate ao lado de soldados cubanos e junto com uma representatividade de 90% da diversidade étnica angolana<sup>72</sup>. Aqueles que negam esse discurso têm a outra via: vão lutar ao lado de

---

<sup>71</sup> Metralhadora de fabricação soviética usada pelo MPLA.

<sup>72</sup> CONTE, D. Pepetela Viva voz. **Revista Porto e Vírgula**, Porto Alegre, n. 40, p. 12-18, nov./jan. 2000-2001.

mercenários norte-americanos empunhadores profissionais de *Usi*<sup>73</sup> e que estavam interessados unicamente em postos de petróleo e diamantes. Como se vê, o espectro da Guerra Fria pairava sobre a África, igualando belicamente as diferenças num momento importante de sua História.

Ainda que as tentativas de secessão fossem quase sempre internas, sua expressão prática sempre envolvia a intervenção de potências externas como fornecedoras de armas e de apoio técnico. Todavia não importa o quão obscuro possa ser o espetáculo dos países desenvolvidos descarregando armamento obsoleto na África, tratava-se talvez do equilíbrio mundial de forças entre o Leste e o Oeste durante aqueles anos em que a intervenção de um dos lados assegurava a resposta imediata do outro, antes que mudanças importantes pudessem afetar a soberania. A “Guerra Fria” foi parcialmente combatida na África, mas a própria ameaça que ela representava ajudou a assegurar a estabilidade última das fronteiras africanas (OLIVER, 1994, p. 258).

A opção, como afirmei, é de cunho ideológico, embora alguns a façam sem ter bem noção do que signifique optar em uma terra em que escolha, muito poucas vezes se teve. Esses dois opostos [como opostos eram colonizador e colonizado] vão marcar a construção do que será a Nação angolana e, como se pode entender, ao eleger um dos discursos, Luzolo e Kanda estavam elegendo um discurso de nação, estavam escolhendo a si mesmos, pois

[...] cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. As culturas nacionais ao produzir sentidos sobre a “nação” sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. [...] Como argumentou Benedict Anderson (1983) a identidade nacional é uma comunidade imaginada (HALL, 1999, p. 51).

Assim, a luta pela construção de um Estado Novo se dá no contexto angolano, desde dois pólos: o primeiro defende a ruptura total com o colonizador e a implementação de um regime modelar, à época, o socialismo; o segundo, que lutou uma década antes contra o colonialismo português, notando as dificuldades que serão encontradas para a administração da nação que surge, resolve defender a tese de um neocolonialismo, a essa altura da História, o norte-americano. A disputa toma proporções internacionais e evidencia a construção de “sentidos-nacionais” que serão os formadores de Angola em seu novo berço, sem a ostensiva mão controladora do Estado português, mas com a presente aura bélico-administrativa dos ex-colonialistas.

Na citação anterior recuperei Hall (1999), pois, para ele, a produção de sentido dos elementos culturais de uma sociedade passa pela produção de sentido que se constrói a partir da apropriação do Alheio ou do processo de ressignificação que se dá à própria estrutura narrativa e isso leio também em Bhabha (2007) quando trabalha com a idéia de formação do

---

<sup>73</sup> Fuzil de fabricação norte-americana usada pela UNITA.

entre-lugar resultante da não fixidez temporal e dos contatos interculturais. Aí uma questão importante quando penso no silêncio pleno a que havia me referido: não há uma explicação na narrativa, só uma constatação, para o hábito que Ulume tem desde de criança de subir ao morro onde existe um regato no qual o cágado velho bebe água ao meio da tarde. O que há é uma espécie de paragem do tempo, o mergulho num silêncio que só Ulume é capaz de habitar, só Ulume tem a sensibilidade suficiente para habitá-lo, porque é

[...] um momento especial a meio da tarde em que tudo parece parar. O vento não agita as palmas, as aves suspendem seus cantos, o sol brilha num azul profundo sem fulgurações. Até o restolhar dos insetos deixa de ser ouvido. Como se a vida ficasse em suspenso, só, na luminosidade dum céu enxuto. Um instante apenas. [...] Todos os dias sobe ao morro mais próximo, senta nas pedras a fumar o cachimbo que ele mesmo talhou em madeira dura, e espera. A passagem do cágado velho, mais velho que ele, pois já lá estava quando nasceu, e o momento da paragem do tempo (PEPETELA, 1996, p. 12).

Como se percebe na atitude do velho, indo contra todos aqueles que diziam que a paragem do tempo era “imaginação só dele” (PEPETELA, 1996, p. 12), há naturalmente constituído um silêncio total para a contemplação do mundo. Talvez por essa sua capacidade de sentar-se sobre o morro e esperar o momento certo da passagem do cágado e o respeito que ele traz pelo animal e a posição que em diversas vezes aparece na obra, sentado sobre os próprios pés, numa posição de pensador, de ser histórico pensante dentro dos signos que o compõem, talvez, por isso, seja único. O único que ritualizava o instante da passagem do animal ao fumar o cachimbo por ele talhado, símbolo do homem “primordial, microcósico, invulnerável e imortal em seu ser”, como ensinam Chevalier & Gheerbrant (2000). O único capaz de perceber [e mais importante, aceitar] – ainda que estivesse fora, marginalizado, desse centro mutacional – as modificações e de entender as palavras duras de Munakazi quando negou pela primeira vez seu pedido de casamento e quando, pela segunda vez, negou a Muari ser a segunda mulher de seu marido, o que, de acordo com as tradições, não era cabível naquele contexto.

Ulume traz em si a completude totêmica necessária ao homem para que ele habite a significação plena de mundo [como se colocou ante o mundo Alexandre Semedo, como se colocou diante da guerrilha Sem Medo, como se colocou diante dos mais velhos o sempre silencioso Ngunga, como se colocou diante da revolução o silencioso Aníbal – habitador de montanhas] para que o homem saiba entender os contatos silenciosos e, partindo deles, jogar-se ao sonho. Assim fez ao insistir e casar-se com Munakazi (PEPETELA, 1996, p.81), como fez ao aceitá-la de volta, em silêncio, depois de sua fuga, anos depois (PEPETELA, 1996, p. 174). Essa característica, encontrada também em Semedo, que se totemizou para desentender-

se e, assim, entender os outros que o cercavam, confere a Ulume o transgredir consciente dos códigos da tradição num intento de redimensioná-los com sua clareza e objetividade relacional.

- Estas crianças de agora são mesmo disparatadas, onde é que já se viu? Por mim casa e casa mesmo, acabou. Quam manda aqui então? Não quero casar agora, não quero casar agora. Não tem nada de querer ou não querer, eu é que sei. Vamos mas é marcar a data.
- Não foi isso que combinamos – disse a mulher.
- Só caso se ela quiser – disse Ulume. – Não adianta forçar. Posso falar eu próprio com ela? quem sabe ela vai e compreender. [...]
- Pode conversar com ela disse o pai. – mas vai arriscar levar a segunda negativa na cara? é uma grande vergonha, nenhum homem aceita.
- Arrisco – disse Ulume, confiado na profecia da granada (PEPETELA, 1996, p. 59).

Esse excerto é de muita significação, porque leva às duas coisas principais na constituição de Ulume: a aceitação das mudanças que se anunciam e a conservação de seus costumes dentro dos parâmetros da tradição. Acima se mostra muito bem a questão da imposição paterna em favor do casamento, a flutuação posicional da mãe e a sensibilidade de Ulume que, embora esteja transitando dentro de uma malha significativa na qual se criou e por ela esteja respaldado, a da tradição, respeita as transgressões que o Outro – no caso Munakazi – faz dessa tradição. Acontece que Munakazi é jovem e está inserida nos preceitos ideológicos do MPLA, como se pode perceber em seu discurso que aponta já uma emancipação dos sujeitos que compõem a futura nação, embora depois irá frustrar-se com a escolha:

- Não dá para explicar muito bem. Mas os soldados dizem que isso de um homem ter várias mulheres acabou. Agora somos iguais aos homens. Por isso eu só aceito um marido que não tenha mais ninguém. E não quero que mande embora a Muari, coitada, ela ia viver como? não seria correcto. Nem o senhor mandaria, pois não? (PEPETELA, 1996, p. 62).

O silêncio de Ulume, após essa colocação de Munakazi – e percebe-se que é uma colocação de alta contundência se pensarmos no conservadorismo tradicional – mostra sua grandeza como homem primordial, imortal e silencioso. Seu silêncio é difícil de ser habitado, salvo por um viés da re-encenação da tradição, pelo entendimento de seu passado vivido no presente. É um silêncio de oposição ideológica, um contra-discurso elaborado na não-palavra, mas na consciência que sua História – com a fuga silenciosa de seus filhos – está a sofrer modificações. Ainda mais concreta fica sua impressão quando percebe que Munakazi pensa de maneira semelhante ao seu filho Kanda.

Quando falo em transgredir a tradição, tenho que pensar numa desmitologização dos conceitos de identidade, bem porque a desmitologização está diretamente ligada ao aspecto folclórico do mito, às tradições culturais, eliminando a possibilidade de centrar-se tal

processo numa cultura antropocêntrica e é então que o silêncio guarda a tradição, é então que o silêncio sedimenta a relação de dizeres mudos com o cágado velho. Meletínski ensina que

O mitologismo no romance europeu ocidental do século XX não se baseia em tradições folclóricas, enquanto nos romances latino-americanos e afro-asiáticos, as tradições folclóricas, arcaicas e a consciência folclórico-mitológica podem coexistir, ao menos em forma de resquício, com o intelectualismo modernista de tipo puramente europeu. [...] Essa situação histórico-cultural *sui generis* torna possível a coexistência e a interpenetração, que às vezes chega à síntese orgânica, de elementos de historicismo e mitologismo, realismo social e folclore autêntico (MELETÍNSKI, 1987, 433-434).

Ora, se nas palavras do autor vemos que a desmitologização está vinculada a uma espécie de releitura da tradição, ou o que Bhabha (2007) chama de re-encenação do passado, podemos afirmar que a trajetória de ruptura de Ulume é uma trajetória de releitura de sua própria história desde uma perspectiva silenciosa, uma remitologização da cultura africana, desde um silêncio pleno originado dos pequenos traumas e que se Ulume não estivesse naturalmente imbuído do silêncio que o constitui, não compreenderia. Na *Parábola do cágado velho*, Pepetela explicita não só a total metamorfose das produções discursivas revolucionárias, como também o (des)referenciamento total dos indivíduos e, ainda, a erosão da fixidez dos discursos tradicionais. Aí, então, temos o principal ponto de articulação da desintegração da identidade tradicional: a transgressão da fixidez dos conceitos, transgressões naturais dentro das relações de estruturas culturais diversas. Transgressões que Pepetela tão bem evidenciou em suas obras, desde *As aventuras de Ngunga*, publicação pulverizada nas Frentes de luta para a alfabetização dos guerrilheiros adultos, conforme Tutikian, (2006), uma alfabetização ideológica, antes de mais nada.

De acordo com Hall (1999), conjugando estes dois fenômenos, a transgressão dos códigos e o apagamento discursivo da identidade revolucionária, que aqui nomeio como releitura discursiva, os angolanos têm a perda de um sentido de si, “um deslocamento ou descentração do sujeito” (p. 9), fazendo com que se eleve historicamente um Outro-eu-meu-africano, agora, já lusitanizado. Localizado em um espaço hibridizado, mesmo quando se busca este passado em uma Última Esperança. Localizado em um tempo híbrido, salvo quando este tempo seja um silêncio inabitável pelo coletivo, silêncio de um homem só, representante de um ideal, quicá inalcançável, mas que traz a denúncia de uma transformação social que leva junto não só seus códigos históricos, e, sim, a confluência de um todo que de opressor e estranho passou a ser constituidor e íntimo.

## 7.2 E Depois Assim Se Deu [ ]:

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 Cimade, que estava na origem da fuga, alertou os governos ocidentais para a situação desesperadora dos angolanos. Algumas embaixadas em Madrid fizeram pressão. Finalmente Franco deixou-os seguir para Paris, a cidade da luz e da esperança. 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. Sara e Malongo ficaram em Paris. Aníbal já aí não se encontrava (PEPETELA, 2000, p. 138).

Na passagem, a síntese do início do movimento de libertação de Angola. Não a UPA, não o MPLA, não, mais tarde, a UNITA. Não! Quando penso aqui em movimento, me refiro ao movimento de sentidos que se dá desde o início da luta de libertação, das discussões nas mesas dos restaurantes, da discussão entre católicos e protestantes, entre brancos, mulatos e negros angolanos e colonos portugueses, entre simpatizantes de uma UPA que os mujimbo trazem como um movimento pleno e notícias e de um MPLA ainda em formação, em projeto de intelectuais. O início retratado por Pepetela em *A geração da utopia* é, em suas nuances, duplo. Duplo pelo silêncio significativo e marginalizador. Duplo por toda palavra ser conduzida à significação de liberdade, ao mesmo tempo que parece negá-la, (re)arranjando os signos sociais para a função específica de resistência. Embora, como se pode ver no excerto, a homogeneidade aparente que compõe a fuga se desfça, erguendo, então, a torre que sustentará a segunda guerra de libertação à qual me referi antes neste trabalho, a ideologia que construirá o resto da vida de cada angolano, como construiu a vida de Kanda e Luzolo e como inseriu nas diversas (opositoras) formações discursivas Aníbal e Vítor, Sara e Malongo, ou, ainda, na esquizofrenia religiosa de Elias. E aqui é importante que se diga que essa divisão se tornará ainda mais significativa ao largo da História angolana, uma vez que todos os personagens que estavam nesse grupo retido aparecerão trazendo uma significância relativa à possibilidade de compor-se a partir do silêncio, o que fará com que o presente traga a diversidade do passado, reanime a memória. Tutikian (2006) diz que *A geração da utopia* é uma obra de repensagem pós-revolucionária, pois

[...] trata de “fazer a História” das transformações sociais, políticas e ideológicas ocorridas em Angola entre os anos de 60 e 90. “Fazer História”, longe de significar um esforço meramente historiográfico de reconstituição documental do passado, significa, aqui, abrir possibilidades de discussão do processo histórico e da ideologia envolvida na sua representação oficial (p. 91).

Eis um ponto fundamental, trazido por Tutikian: o reconstruir um caminho longe das apologias oficiais da historiografia oficial. As posições ideológicas, discursivas, quando se pensa o discurso como resultante do meio social, na concepção de Bakhtin (2004), que não foram contempladas dentro do oficialato da História, ganham vez na ficção de Pepetela e conseguem, sobremaneira, ser retratadas e trazer os modelos representativos da sociedade angolana. No primeiro capítulo da obra se delinea totalmente as características de cada personagem. É neste capítulo que o autor sintetiza a trajetória de cada um. A representação arquetípica dos personagens não permite sua fuga já ditada pela palavra reveladora que proferem ou pelo silêncio que habitam. Aníbal, que na guerra se chamaria Sábio; Vítor, o Mundial, são os opostos que se pontuam e que Pepetela articula como elementos-pilares de uma criticidade pulsante, o primeiro a coerência libertária que iniciou o Movimento ideal que se sonhou, ainda, na casa dos estudantes em Portugal:

- Continuas a comer pouco. A encontrar enegias em outros sítios, como dizia Marta.
- Sempre comi pouco. Nunca ninguém compreendeu essa falta de apetite. Foi bom durante a guerra, em que havia fome, pois mal a notava. Ninguém me criticava então, sobrava mais para repartir. Mas hoje ninguém entende minha falta de apetite, é curioso. E condenam-me porque mandei tudo para o ar, não quis carros, casas ou várias mulheres, como eles têm, possuidores de um apetite voraz, insaciável. Eu incomodava, num banquete de animais eu só tirava um pastel e contentava-me com ele. Deves reconhecer que é incomodo para quem se empanturra com tanta comida. Assim, ao menos, poupo-lhes minha incômoda presença. E poupo-me de vomitar de enjôo vendo tanta comida a estragar-se quando o povo morre de fome (PEPETELA, 2000, p. 241).

O outro, Vítor, o Mundial, a classe usurpadora que se solidificou no regime socialista a partir da independência que tenta apagar as nunces memoriais que a guerra lhe impôs e, não bastasse, nega a Revolução como princípio coletivo, levando-a a uma organização subjetiva para uma auto-sustentação social:

Mundial tinha abandonado a mulher que trouxera da mata e dois filhos, um ano depois de se fixar em Luanda. Seis meses após ascender ao cargo de Ministro, reparou na Luzia, dactilógrafa de seu gabinete, em breve foi nomeada secretária e tornada amante. Mas Luzia quis mais e conseguiu, casamento com muitos convidados e grande boda, fornecida por uma empresa estrangeira. Deixou de trabalhar, não ficava bem a mulher do Ministro ser sua secretária (PEPETELA, 2000, p. 216).

A corrupção – no fornecimento da boda por uma empresa estrangeira – e o relegar dos valores éticos a uma insignificância ostensiva – no abandono da mulher e os dois filhos – são evidências da erosão dos discursos revolucionários dos quais se originou o guerrilheiro Mundial. Isso porque sendo os dois guerrilheiros do MPLA, passando os dois pelo mesmo processo de luta e estando os dois dentro de uma perspectiva mesma de discurso durante a

luta anticolonial, suas relações se tornarão diversas, antes, contrastivas, com a independência: o Sábio, Aníbal, nega e repudia a funcionalidade corrupta do exército e do governo angolanos do MPLA, é um teórico de uma revolução sonhada e não realizada em sua plenitude; já Vítor, o Mundial, engaja-se na corrupção latente e que é prática, sendo elevado de sua condição de guerrilheiro a Ministro de Estado [dentro daquelas relações e necessidades anteriormente explicitadas por Oliver (1994)].

Já Sara, a médica branca – filha de colonos portugueses –, marginalizada pelas decisões dos negros com idéias de revolução no início da obra – datada de 1961 – vai integrar-se depois com o MPLA no governo e, logo após, afastar-se pela morosidade imperante no sistema, apesar de viver exilada na França, durante a luta de libertação, constrói um pouco da revolução plena proposta pelo MPLA. A existência de Sara estabelece o outro conflito de discursos, agora com Malongo, pai de sua filha, um apolítico, jogador de futebol que tenta uma ascensão social com seus subterfúgios – sem regra e impersistente quando deparado a algum obstáculo, é representante de uma parte do povo que não liga pra revolução que se anuncia, ou melhor, que não se insere em nenhuma das formações discursivas que se sobresaem na malha narrativa.

Os arquétipos retratados carregam em sua herança cultural as nuances do país que está nascendo, brotando do solo árido de seu passado e castigado pelo colonialismo. Ao dizer nuances, falo das possibilidades que se abrem pelo enriquecimento das relações comunicacionais na resistência. Com a organização da luta, qualquer almoço se torna um espaço de discussão ideológica, o café passa a ser o momento de burlamento ao “homem de chapéu sempre a ler a mesma página do jornal” num canto do restaurante da casa, num silêncio de inoperância de Estado. N’A *geração da utopia*, vão aparecer os diversos microcosmos composicionais da sociedade angolana desde o ponto de vista de Pepetela, não só antes da revolução como em *Yaka*, ou dentro dela como em *Mayombe* e *As aventuras de Ngunga*, ou imediatamente depois como n’ *O desejo de Kianda* e *O cão e os caluandas*. Aqui, a sociedade é retratada num período longo, não só pelos anos “a partir de 1991” como diz na obra, mas pela sensação de silenciamento que parece que se vai eternizar, pela sensação de que a palavra substituída no Templo de Dominus [fundado por Elias, o ex-protestante simpatizante da UPA e admirador de Fanon, embora leitor precipitado ou talvez por isso mesmo] não se limitará, trazendo uma repetição que se torna estéril imediatamente após seu proferimento, repetição infindável, cíclica, pois não há um ponto final. Esta palavra é desintegradora e fragmentadora, mas retrata um passado muito presente e um presente futuro, uma sensação de continuidade muda.

E se o passado é recuperado por Pepetela, se o passado ressurge como um elemento a mais para o entendimento do presente, posso dizer que essa “leitura de mundo” do autor, essa produção de sentido que ele faz e registra, constitui um elemento fundamental para a composição de um compêndio historiográfico de Angola, porque, como ensina Keith Jenkins (1991),

Os historiadores também conseguem transformar a mesma paisagem em discurso próprio. [...] Eles elaboram as ferramentas analíticas e metodológicas para extrair dessa matéria-prima as suas maneiras próprias de lê-la e falar a seu respeito: o discurso. É nesse sentido que lemos o mundo como um texto e tais leituras são, pela lógica, infinitas. Não quero dizer com isso que simplesmente inventamos histórias sobre o mundo ou sobre o passado (ou seja, que travamos conhecimento do mundo ou do passado e então inventamos narrativas sobre ele), mas sim que a afirmação é muito mais forte: que o mundo ou o passado sempre nos chegam como narrativas e que não podemos sair dessas narrativas para verificar se correspondem ao mundo ou ao passado reais, pois elas constituem a “realidade” (p. 28-29).

O passado recomposto pela memória eleva a narrativa como uma fonte histórica riquíssima se notarmos que essa narrativa pode ser a síntese de todas as outras obras, como é o caso de *A geração da utopia*, ou que nela se retratará e se eternizará o caos anunciado em outras escritas. Todos os silêncios são possíveis, e outros mais aparecem evidentes na malha textual. Para que se perceba essa idéia, faz-se bem que se sistematize a estrutura da obra, já que, como em *Yaka*, vai atingir uma grande parte da História de Angola. O primeiro capítulo, “A casa (1961)”, é, como já afirmei, o momento da narrativa em que tudo se desenha, todas as funções serão pré-estabelecidas e seguirão assim, pois a palavra será habitada em sua significação plena, como afirma Cassirer (1972), e os personagens se erguerão em seus diferentes tons, em seus diferentes silêncios ou na ausência deles, o mais significativo é, sem dúvida, o de Aníbal. O segundo capítulo, “A chana (1972)”, traz uma visão da luta de resistência por Vítor, amigo íntimo de Malongo nos tempos de estudante e que, na guerra, se chama Mundial. Neste capítulo mostra-se contraditório, como contraditória era sua conduta antes da guerra e como permanecerá quando já como quadro do governo do MPLA. “O polvo (abril de 1982)” vai tratar de Aníbal, o Sábio, homem fortemente engajado na luta de libertação e resistência desde seu início, um dos responsáveis pela fuga dos angolanos de Portugal, extremamente coerente e que com a independência conquistada se desilude profundamente com o Governo Revolucionário e se isola, vai viver silenciosamente em cima de um morro à beira mar. E o último capítulo, “O templo (a partir de julho de 1991)”, quando a escória revolucionária e a nova classe surgida com a revolução – Vítor (o Mundial, guerrilheiro do MPLA e já no governo, Ministro), Malongo (o apolítico, ex-jogador de futebol frustrado, músico falido, e já no governo, intermediador de negócios) e Elias (o fervoroso

estudante protestante, adepto às idéias de Fanon, defensor e militante da UPA e agora bispo) resolvem legitimar e construir o templo de Dominus, a religião que irá definitivamente calar Angola.

Toda tensão estabelecida no primeiro capítulo evidencia uma questão muito prática dentro de uma organização qualquer: o silêncio necessário para a efetivação de um projeto maior. Quando penso nisso, quero dizer de toda a função trabalhada e analisada pelos personagens quando do surgimento das pequenas divergências de atmosfera, a fluência de pessoas pelo mesmo espaço é burlada através da composição de um silêncio construtor, como o de Sara e de Aníbal [no primeiro momento da guerra], quando de sua fuga e de sua ausência em determinado episódio. É relevante registrar que a fuga de Aníbal para Angola se dá mesmo para a formação do MPLA, pois as notícias que chegavam a Portugal são de massacres violentos contra colonos e mulatos angolanos, patrocinados desde o Norte pela UPA. Uma posição radical de expulsar e de matar todos os brancos e mulatos da África, deixando habitar só os negros, uma posição de recuperar a identidade avassalada durante os anos de colonialismo pela repetição da violência antes sofrida. Essa posição, esse discurso, automaticamente, exclui personagens como Sara, uma mulher branca filha de colonos portugueses.

A violência exercida pela UPA, em verdade, reproduz os modelos usados pelo colonizador português durante os anos de colonialismo, e quando olhamos essa prática através das idéias de Meletinski (2002), então, entendemos o que ele quer dizer quando conceitua os arquétipos como modelos herdados biológica e culturalmente. No fragmento, o silêncio fundador do MPLA, que começa a estar entre os que se congregam por uma luta mais ampla e não-tribalista e não-racista. E mais, um anúncio do silêncio dos intelectuais, um segredo latente que poucos ouvem.

- 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 de Luanda. Chama-se Movimento Popular de Libertação de Angola, MPLA.
- Que raio de nome! Eme-pê-éle-i-a. Upa é muito mais sonoro e fácil.
- Deixa lá o nome, isso não interessa. O programa é que conta.
- E qual é?
- Vão mandar-me. Mas o que me escreveu diz pra avisar a malta sobre a Upa, é um movimento tribalista do Norte e racista ainda por cima. Nada de bom vem daí. Para já, o Mário e o Viriato são conhecidos, dois grandes intelectuais, oferecem muito mais garantia de seriedade.
- Sem dúvida. Uf! Que alívio. Não imaginas que alívio!
- Eu também senti, por isso vim logo avisar. Ter de escolher entre o colonialismo e a UPA, realmente... Bem, a UPA sempre é menos má (PEPETELA, 2000, p. 20).

A incerteza do que há por vir, uma referência que surge como resistente na África, mas que não se tem informações precisas sobre. A UPA aparece como, no momento, a única resistência publicamente conhecida e de caráter contestável entre os estudantes africanos em Portugal, pois o tribalismo e o racismo são velhos conhecidos dos angolanos e não diferenciam em nada os anos vividos até então. O que a UPA não oferece é uma idéia de nação angolana que contemple as diferenças sociais, mas, sim, uma espécie de recuperação das tradições quando tem como prática o tribalismo e uma repetição modelar em que o racismo se faz imperante, uma recuperação que não contempla a releitura necessária para entender-se como uma nação outra e diversa como uma outra História com um Novo-Homem, uma releitura que prega uma fixidez étnica e cultural, o que caracteriza a leitura equivocada de Fanon a qual me referi e que Bhabha (2007) deixa claro quando dos seus estudos do autor.

Isso ocorre porque a resistência só parece ter resultado efetivo quando o Outro é “visto como a negação necessária de uma identidade primordial – cultural ou psíquica – que introduz o sistema de diferenciação que permite ao cultural ser significado como realidade lingüística, simbólica, histórica” (BHABHA, 2007, p. 86). A partir desta idéia de oposição é que a UPA justificava os massacres do Norte contra colonos brancos e mulatos e estende aos angolanos em Portugal uma idéia de purismo revolucionário, de narcisismo local, negando o hibridismo contido nas relações sociais já indissociáveis, negando o “entre-lugar” que se localiza na aceitação do Tu em Mim e do Mim em Ti, constituidores do Nós. Narcisismo impossível se vislumbrarmos os preceitos de construção identitária pensados por Hall (1999) ou Bhabha (2007), por exemplo.

Outro aspecto é o segredo em torno da fundação do MPLA, que vai negar este discurso da UPA e pregar a real convergência dos sujeitos angolanos e, mais, de sua composição: uma espécie de sussurro dos intelectuais que chega a Portugal. Aí está a concepção pepeteliana que aparecerá na totalidade de sua obra: o silêncio ordenador e constituidor. Ordenador porque estabelece uma ordem ao mundo representado na narrativa. Constituidor porque será sempre a característica principal do homem que se pertence, entendendo-se como confluência de discursos que o colocam como um sujeito histórico atuante.

### 7.3 E Mais Tarde [...]

[portanto]

Elias, o bispo, na época do início da guerra anticolonial era um árduo defensor de Fanon, por uma leitura incompreendida, possivelmente, mas caladora pela ignorância de seu interlocutor que silenciava ante a tese que regia os massacres no Norte de Angola e avassalava corredores cultivados por colonos [angolanos ou não] vai sintetizar e organizar, junto com a ajuda corrupta de Malongo e Vítor, o silenciamento definitivo e o desmembramento cultural coletivo.

Depois da instauração do Governo do MPLA, que proclama em 11 de novembro de 1975 o governo da República Popular de Angola [levando a UPA e FNLA, ao mesmo tempo, a proclamarem a República Democrática de Angola (TUTIKIAN, 2006)], alinhado com a ex-URSS e Cuba, Aníbal [o idealista revolucionário] se desilude e vai habitar o cimo de uma montanha, na Baía em que vivia o “polvo da infância” como define Tutikian (2006), trazendo toda a significação de uma recuperação ancestral – se pensarmos que cultivava árvores para que nelas habitem os espíritos queridos, e para os africanos os espíritos habitantes dos cumes das árvores são o elo entre os Homens e as instâncias divinais, lembremos aqui a morte de Alexandre Semedo em *Yaka* quando na hora de sua morte, visita o jardim que há dez anos não reparava e deita-se embaixo de uma árvore, sentindo a construção do fim de sua matéria.

E se Aníbal, o Sábio, refugia-se num silêncio produtor, capaz de fazer análises pontuais e inquestionáveis da realidade instaurada, livrando-se da palavra burladora de sentido, livrando-se da prostituição discursiva e corrosível, o faz porque esse habitar a montanha da Baía Azul carrega o sentido de uma transcendência, pois a elevação é “assim o encontro do céu e da terra, morada dos deuses e objetivo da ascensão humana. Vista do alto, ela [a montanha] surge como a ponta de uma vertical, é o centro do mundo, vista de baixo, do horizonte, surge como a linha de uma vertical, o eixo do mundo, mas também a escada, a inclinação a se escalar” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2000, p. 616).

Exatamente como fazia diariamente Ulume ao escalar a montanha para contemplar a passagem do velho cágado até o regato, e bebia nele e nele encontrava respostas pouco encontráveis entre a verborragia dos Homens que não permitem a fluidez da consciência silenciosa e significativa das tradições arcaicas, ao preocuparem-se com a

ordenação redundante de (des)significados, de montanhas de palavras juntadas sem um direcionamento produtor, ou como ensina Steiner (2003, p. 56), a não possibilidade de habitar “la certidumbre de un significado divino que nos supera y nos envuelve”. Aqui, faz-se bem que lembremos do episódio do retorno de Munakazi que fugiu do kimbo, descentrou-se na cidade e retornou calada, e quando Luzolo gritava para o pai não aceitá-la de volta, num ataque típico de histeria do senso-comum, Ulume – já velho, cansado e distante – foi ao cume do morro, em silêncio, encontrar a resposta e ficar a observar o animal como desde a infância fazia. Precisamente como Ngunga quando agia sem usar dos discursos falidos e corruptos dos adultos, que eram filtrados pela sua sensibilidade e contra os quais abriu mão de seu primeiro amor, Wassamba, para destruí-los.

Precisamente como era a ação de Sem Medo no intento de topografizar a guerrilha, encontrando um denominador comum a todos os que ali lutavam, não importando se eram Kimbundos ou Kikongos. Essas ações sedimentadoras de silêncios edificantes vão ser compiladas em Aníbal, o Sábio, que desde a montanha assiste à decadência de uma utopia que ajudou a construir e da qual foi parte significativa. Utopia que guardava, ainda, um Vítor organizado e disposto a conduzir seus irmãos até a fronteira para fugir do salazarismo insuportável para os anseios de liberdade, que reservava a Malongo a alegria irresponsável de uma paternidade inesperada. Utopia que guardava, ainda, um Elias protestante, sério em sua ideologia mesmo que radicalizada em seus pólos. No episódio em que defende a tese de Fanon, aparece em um diálogo travado com Vítor, que o vai convidar para uma festa na Casa dos Estudantes. Elias declina o convite com o argumento que se fosse para falar de política que se falasse em local apropriado, não em uma festa, ignorando o fato de ser “a Casa dos Estudantes do Império o lugar da repensagem da situação colonial” (TUTIKIAN, 2006, p. 110). Interessante a posição de Elias, um menino, à altura, educado por protestantes em uma de suas famosas e exitosas missões<sup>74</sup> que tende a uma educação e formação política exemplares negar a discussão quando há poucos instantes discorria com autoridade sobre as teses de Fanon. Irônico, no mínimo! Ensina Bhabha (2007) que

Fanon reconhece a importância crucial, para os povos subordinados, de afirmar suas tradições culturais nativas e recuperar suas histórias reprimidas. Mas ele está consciente demais dos perigos da fixidez e do fetichismo de identidades no interior da calcificação de culturas coloniais para recomendar que se lancem 'raízes' no romanceiro celebratório do passado ou na homogeneização da história do presente. A atividade negadora é, de fato, a intervenção do 'além' que estabelece uma fronteira, uma ponte onde o 'fazer-se presente' começa porque capta algo do espírito

---

<sup>74</sup> É importante que se registre a relevância das Missões Protestantes em Angola, principalmente no Huambo, quando ocuparam um papel educacional que antes era da Igreja Católica.

de distanciamento que acompanha a re-locação do lar e do mundo - o estranhamento [*unhomeliness*] – que é a condição das iniciações extraterritoriais e interculturais (BHABHA, 2007, p. 29).

À época, o simpatizante da UPA, que adotava acriticamente e sem uma leitura ampla as idéias de que só a violência do negro poderia fazê-lo pleno em sua liberdade e pleno em sua auto-estima para a recuperação de sua tradição, ignorava a fixidez da tradição e o perigo trazido por ela, desconhecendo, conseqüentemente, o alerta do teórico recuperado por Bhabha em seus estudos. E quando se ignora esta percepção que discute Fanon, a do extremismo, desenha-se a violência gratuita como gratuitas são as palavras despossuídas de sentido, quando são só formas. Parece que não há saída salvo o próprio extremismo. Mas a ação de Elias e readaptação de suas percepções é uma derivação contextual. Ninguém mais variante que Elias em suas posições.

Se no começo da guerra anticolonial calou-se e adotou o discurso devastador da UPA, lendo Fanon já com uma pronta interpretação, conceitual, morta e insignificante, se penso em Bachelard (1998) como um conceito ostrático e impermeável, agora, com o novo espaço, consegue seu triunfo com a palavra esvaziada, repetitiva e portadora do exato *non-sense* que vive o país.

- Que raio é isso? quase gritou Malongo. – E quem é esse Dominus?
- Elias sorriu com condescendência, como um avô ou um sekulo do kimbo que já viu muita coisa. Falou como um médium, pois a voz saiu-lhe do mais profundo da garganta, sem mexer os lábios e com os olhos fixos num futuro qualquer:
- É uma igreja de Deus. Dominus quer dizer senhor em latim. E é da Esperança, porque é a única igreja que tem sempre uma palavra de estímulo, de encorajamento, para as pessoas. As outras igrejas são repressivas, ameaçam, todas influenciadas pelo Jeová de Israel que é um deus cruel. Os crentes vivem sempre com a espada de Dâmocles sobre a cabeça, temendo o juízo final, pagando por um pecado original que não cometeram. Dominus é o Deus da bondade, que tudo perdoad, que nunca ameaça, para quem a vida é sempre esperança e doçura. E da alegria, porque Dominus quer que toda a gente se divirta, até certos limites, evidentemente. Por isso que não deve ser surpresa que o único bispo da Igreja esteja neste momento a dançar e beber neste cabaré. Dominus apareceu-me na Nigéria, estava eu em Ibadan, doente e abandonado pela minha última mulher, curou-me pela imposição da mão e ensinou-me a religião da esperança e da alegria. Com saúde é importante para a alegria da vida, ensinou-me também a tratar algumas doenças, concentrando energias insuspeitas na mão que cura.
- Que curas fazes? – perguntou Vítor. Doenças mentais?
- Também, mas essas são as mais fáceis (PEPETELA, 2000, p. 331).

Nas palavras de Elias, duas situações emergem significantes: a sua condição singular e seu poder ilimitado de curar. Sem possibilidade de enquadrar-se como se enquadrou Vítor, que tomo aqui como seu contraponto imediato – não ideológico puramente como outrora, mas de uma certa funcionalidade dentro da estrutura administrativa de Angola,

vai construir seu caminho não através da máquina do Estado, mas de uma muito mais poderosa: a engrenagem que sustenta essa máquina: o povo!

Trabalha com o que há de mais frágil nas pessoas, o desejo. Trabalha com o que há de mais débil na condição humana: o anseio de ser sujeito dentro de uma referência coletiva quando o contexto leva, em verdade, a um constrangimento coletivo e a uma ascensão individual que não se projeta e não se estende, pois nasce já politicamente falida como conceito. De acordo com Tutikian (2006), o que Pepetela demonstra n'*A geração da utopia* é a não possibilidade de uma ressimbolização pelo não entendimento de uma compreensão cultural que não a tradicional, pela falta do “processo de ressimbolização gerador de uma outra compreensão cultural, onde a cultura de origem se traduz em uma outra cultura, apagando a identidade inicial das partes envolvidas, criando uma outra identidade” (p. 121). Angola se dissipa! Dissipa-se quando não consegue entender-se como diversa, dissipa-se quando tenta apagar o intento desse entendimento e, mais, dilui-se por completo quando na não realização do projeto utópico gestado há décadas, que vem de uma resistência secular pulverizada, ainda à época da chegada de Diogo Cão. Não respeita minimamente o seu Igual, violentando-o e forjando-o num Outro inconsistente como inconsistente e artificial foi a formação de grande parte dos revolucionários que alcançaram, depois, os cargos burocrático-administrativos, que implementaram a rede corrupta que alijou do processo de construção do Estado, homens silenciosos como Aníbal e reservando lugar a uma escória que se ergue das relações surgidas desse novo embate entre a História e a sociedade que traz necessidades outras. Isto se mostra na passagem:

[...] sendo uma maravilhosa ruína que assim deveria permanecer para mostrar a todos a força de Dominus, ruína igual à do Coliseu de Roma que, segundo estudos científicos recentes, também tivera tecto antes do leões comerem os primeiros cristãos, na época seguidores muito próximos dos preceitos de Dominus embora já enganados pelo ascetismo dos profetas que não tinham entendido totalmente a lição da tolerância, e as únicas pessoas que mantinham sangue frio eram Vítor, sempre encolhido em seu canto, e Judite, estranhamente atirada para os quinze anos em que assistira as multidões cantando as palavras-de-ordem da independência com igual fervor, pois Malongo balançava com a ladainha a qual atingia a cadência máxima, Elias agora totalmente solto e iluminado, proferindo Dominus falou, impondo a cura pela mão à fila de gente que subia para o palco e xinguilava [...] havendo um ou outro feiticeiro que subia ao palco para se despojar dos seus feitiços, perna de galinha, pedaço de osso, resto de orelha humana, pregos ou paus, figurinhas de madeira, feiticeiros arrependidos e agora livres numa festa sem precedentes em Luanda [...] (PEPETELA, 2000, p. 375).

A substituição dos discursos traz a esperança: antes o da revolução da sociedade, agora o da revolução íntima. Numa festa nunca antes vista em Luanda, o pouco da tradição se esvai numa alegorização de elementos míticos, esterilizando-os através de uma ironia voraz.

Os feiticeiros se libertam de seus despojos, o povo se agita numa alegria infinda e a ladainha, a desordem significativa das palavras domina o espaço da História nesse momento. Eis a sobreposição de um discurso libertário que se colocou sobre outro: se a revolução e a independência não conseguiram lograr o que se pautava como utopia, o surrealismo e a repetição ininterrupta das palavras de Dominus, o bom senhor que tem sempre uma mensagem de apoio e que nunca cobra nada se impõe como o discurso da hora, porque vai desvendar ao homem que vive no Estado velado um outro mundo que está muito próximo, distante da superação das diferenças, mas muito próximo do esquecimento das dificuldades e dos problemas socioexistenciais, uma prática de revolucionários e burocratas que ajudaram a compor essa geração da utopia a qual ensaia Pepetela, mas que não a entenderam historicamente. Elias, em sua repetição interminável e contundente dentro do espetáculo que se propõe a realizar, ao passo que silencia uma parte da população – ávida por soluções objetivas e não mais por aquelas prometidas e em sua maioria não alcançadas pela revolução – cala em nome de Deus toda uma geração que lutou para que o silêncio em Angola fosse outro nesse ponto da História. E acaba com a única possibilidade de habitar um silêncio significativo e pleno. O que resta da tradição é dirimido nos ensaios libertários de Elias, em palavras que conduzem ao transe – não mais o dos velhos curandeiros, mas à insignificante ebriedade que a condição histórica possibilita. As pernas de galinha, os pedaços de ossos e as figurinhas de madeiras rechaçados selam a construção de uma Angola arrasada pela História. Um país onde “pessoas, sobretudo, crianças, se aglomeravam na lixeira, procurando restos de comida, roupa, ou coisas que pudessem ser vendidas, disputando-as com ratos e aves” (PEPETELA, 2000, p. 354).

## **8 E QUANDO O SILÊNCIO ME ABRAÇAR VOCÊ SAMBARÁ SEM MIM OU UMA POSSÍVEL CONCLUSÃO**

Aqueles que escrevem a história vista de baixo, não apenas proporcionaram um campo de trabalho que nos permite conhecer mais sobre o passado: também tornaram claro que existe muito mais, que grande parte de seus segredos, que poderiam ser conhecidos, ainda estão encobertos por evidências inexploradas. Desse modo a história vista de baixo mantém sua aura subversiva (BURKE, 1991, p. 62).

As palavras de Burke legitimam toda discussão até aqui desenvolvida. Ocorre que estamos lidando com uma fonte historiográfica que, por si só, é subversiva, pois não atende a interesses particulares – a literatura. A ficção, espelho sempre da realidade da qual se ergue, traz uma representação livre do peso da pretensa exatidão dos registros históricos e de sua oficialidade, possibilitando uma visão que transita facilmente entre o acontecido-presenciado e o registrado. Assim, com base no excerto citado que eleva à condição documental a literatura, o que vem ao encontro do que nos ensina Keith Jenkins, pode-se partir da idéia que a malha discursiva de Pepetela é uma perspectiva outra de análise histórica. E, então, pode-se construir uma perspectiva de constituição da identidade angolana desde um engendramento silenciante, propositor da mudez, pela imposição de uma rede sígnica colonial imperante e uma resistência silenciosa construída desde uma sistematização bélico-resistente, iniciada no primeiro ano da década de 60 em Angola e na Metrópole, tendo como vetor potencializador, a Casa dos Estudantes do Império “que apareceu, desenvolveu-se e foi cerceada num período que abrangeu cerca de 20 anos, em que se sucederam factos históricos relacionados com os movimentos de consciencialização libertária” (LARANJEIRA, 2001, P.125).

Esse processo de construção da senda do referenciamento nacional, desde o período dos movimentos independentistas até o pós-revolução, através do enfoque mítico encontrado na reconstituição identitária traçada pelo autor, em suas obras, conduz à sistematização de alguns pontos fundamentais: o primeiro o de mostrar o tribalismo em uma perspectiva histórica, ressaltando sua função fragmentadora dentro da unidade cultural colonizada e suas relações com o colonialismo, além de detectar uma tradição em conflito com a transgressão dos códigos tribais e com a negação do discurso revolucionário. Nunca é demais lembrar e reforçar a idéia de que esse tribalismo foi fundamentalmente recuperado e deturpado em sua essência pelo colonizador que, aproveitando-se da fragilidade gerada desde uma imposição

sígnica, fez usufruto de suas conseqüências e solidificou-se como fomentador perpétuo dessa relação.

Isso leva a um abalo nas estruturas de sociedades, como é a angolana, erguidas sobre uma perspectiva mítico-sacral, não permitindo que se gere o ordenamento natural do Caos para o Cosmo, como afirma Eliade, apontando, sim, a senda inversa. É a trajetória da significação mítica de Angola, a necessidade de reler seus mitos se insere num importante processo de repensagem de sua condição histórica e de reconhecimento de sua identidade desde uma colmatação multicultural com o surgimento de um Novo-Homem, sendo fundamental, essa repensagem, para a referenciação de seus parâmetros de identidade. É aí que o silêncio se apresenta em suas duas facetas opostas que vão originar tons diversos: uma oriunda da imposição discursiva e gestadora de um poder simbólico atravessado e desrespeitador da condição do sujeito histórico africano, um poder constituidor da realidade e que estabelecerá uma espécie de ordem gnoseológica, imputando um conformismo lógico e homogeneizando os tempos, os espaços e as inteligências, como ensina Bordieau (2005, p. 9). Os mesmos tempos, espaços e inteligências que nunca poderiam concordar entre si por estarem erguidos desde alicerces muito diferentes, desde discursos que jamais seriam uníssonos e de vozes diametralmente opostas.

Logicamente, se há diferença, há a necessidade de um patrolamento alheio para o domínio de um dos dois pólos, e, assim se dá, pois quando pensamos em produção simbólica chegamos, amiúde, a um microcosmo em que se elabora uma luta simbólica de classes. Conforme Bordieau (2005, p.12), “é ao servirem os seus interesses na luta interna do campo de produção (e só nesta medida) que os produtores servem os interesses dos grupos exteriores ao grupo de produção”, logo este tipo de silêncio vai gerar o medo, a opressão, a injustiça, o abuso da força, a violação do Outro numa cadência de tom vergonhoso. Numa cadência diretamente proporcional ao propósito colonizador. Um propósito há muito percebido por Aimé Césaire<sup>75</sup> e Frantz Fanon.

A outra face do silêncio é aquela que traz a resistência, é a que traz a percepção dessa imposição e não deixa a sociedade política conferir à sociedade civil um tom de urgência, mas o caminho inverso: a sociedade civil conduz-se em direção à sociedade política, se pensarmos em Said (2007), organizando-se, eternamente em fuga da palavra vulgarizada nos templos das decisões políticas, para que se consiga a negação da imposição da rede simbólica gerada desde a mudez do Outro, desde o processo que avassala o espaço íntimo do homem,

---

<sup>75</sup> O poeta, ensaísta e revolucionário Aimé Césaire faleceu no último 17 de maio de 2008, deixando um conjunto de escritos que, por si só, conduzem a um panorama detalhado da ação colonialista na África.

impedindo-o de sonhar, de organizar seus anseios de liberdade. Cassirer (1972) percebe e organiza e filosoficamente o poder da palavra, encarando-a como uma arquipotência detentora de todos os processos cosmogônicos de todas as culturas míticas por mais distante que se volte na História do homem, e não seria diferente no processo de recuperação de uma Angola arrasada pela História (História que lhe impuseram), desrespeitada por quem a invadiu e hostilizada pelos seus filhos que nela, muitas vezes, não se reconhecem.

Importante registrar que no contexto político-social que está Angola inserida, os elementos constituidores dos processos de construção de identidade, de referenciamento imagético se dão sempre através de um viés transgressor. Violador, porque não cabe mais o colonialismo tardio do império autista de Salazar, transgressor porque não cabe mais o poder tradicional dos Sobas exercido em nome de uma ação relacional desconexa e cínica. Se com a mudez esse viés aparece, com o silêncio [resistente-silêncio] não poderia ser diferente; nesse caso a transgressão dos códigos mítico-arcaicos, fundadores e ordenadores sociais e perpetuadores de poderes adquiridos, é marcada pela negação do discurso secular e pela construção de um rompimento dessa formação discursiva. Existe, então, um mecanismo de negação ideológica daquele discurso que se pronunciou em função de uma causa e, ao tempo que a eleva, boicota-a.

Logo, nota-se que a desmitologização é uma questão pulsante no país cruelizado pela afonia imposta pela História, carquilhado pela perpetuação dessas tradições que já não condizem com a diversidade que o permeia e que é, neste momento, um forte elemento de ligação. E mais, pela perpetuação do tribalismo, pela impossibilidade de encontrar significados além da muralha das palavras, se nos apropriamos da metáfora de Steiner (2003), há a necessidade de livrar-se do discurso e da prática opressores do colonizador, encontrando nesse colonizador e nessa prática, já muito de si, perdendo, assim o caráter sacro da origem, pois a terra “não pode ser ‘sagrada’, pois foi ‘violada’ – não vazia, mas esvaziada. Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar” (HALL, 2003, p.30). Aí, Pepetela cria ícones de silêncio. Gera vetores imagéticos que, negando os ultrajes e as deshonras participados e legitimados pela História, pelos instrumentos sociais e pelo constructo-simbólico-opressor, resistem à mudez, movimentando-se em direção ao silêncio. Migrando para um espaço distante da intocabilidade dos mais velhos (protegidos em sua condição, por uma tradição já ‘fora do lugar’), migrando para um espaço distante da verborragia escancarada do colono que nega a África sem perceber-se que dela está colmatado. E, então, rompem com o senso-comum, superam as diferenças étnicas num decurso de construção de uma referência diversamente homogênea que os compõe, e recolhem-se, antes e durante a

organização da luta de resistência, nos anos de guerra e após a conquista da independência, recuperando os aspectos mítico-culturais que, muitas vezes, no pragmatismo bélico se olvidou.

Habitantes de um silêncio analítico, esses personagens habitam um espaço outro que não o do *verbus dictus*, vestem-se com palavras significantes e geradoras de uma reação condizente com os princípios da revolução [a referida arquipotência sacra da palavra que nos ensina Cassirer] e se despem da palavra insignificante e totemizam-se para uma melhor visualização dos acontecimentos circundantes, desvendando o mundo que estava latente a sua volta, mais latente que os próprios alheios em si. Mais latente que as ações do calar-se impostas pela presença significativa da colonização, significante já esvaziado, mas de significado abrangente, pois o que faz “o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é das competências das palavras” (BOURDIEU, 2005, p. 15).

As palavras de Bourdieu são de alta relevância se pensarmos que do outro lado, do lado de lá do arquipotenciamento da palavra, há o viés de sua habitação vulgar e surrupiadora, uma organização tão deturpadora de significados [os revolucionários nesse caso] que consegue erguer-se também partícipe da História e impor-se como novo ideológico, se trouxermos à discussão Bakhtin. Isso quer dizer que a revolução toma outro rumo e os personagens representantes dessa transgressão evidenciarão um desnorreamento tão intenso dentro de uma realidade discursiva que não se permitem o silêncio. Não constroem a capacidade de uma imersão analítica, contemplativa e não trazem, por consequência, “a legitimidade” da qual fala Bourdieu. Isso tudo, porque, embora, haja a proposição de atuar dentro dessa malha discursiva que traz um outro espaço, nascido do regime e no regime democrático, inexistente um comando que oriente as ações de modo produtor, de modo que se funcionalizem discursos na mesma proporção que se sistematizaram silêncios produtores de resistência. Ensina Orlandi (1997, p. 50) que quando o silêncio intervém “faz aparecer a falta de simetria entre os interlocutores. A relação de interlocução não é nem bem-comportada, nem obedece a uma lógica preestabelecida. Ela é atravessada, entre outros, [pela] desorganização do silêncio”, esse silêncio, é o silêncio trazido pelo descompasso entre a palavra e sua significação dentro da mesma formação discursiva, o que teoricamente deviam ser consoantes, na prática aparecem como elementos polarizadores de um duelo social. São, em verdade, palavras inhóspitas e mudezes forjadas, oriundas de uma condição histórica imposta pelos signos da opressão da sociedade política, definida por Said. E seus discursos, as suas

vozes, pulverizam-se, exaurem-se como se exauriram e se pulverizaram as esperanças do progresso que apontava no horizonte com o fim da guerra, com a autonomia, com a revolução instalada e constante e, principalmente, sem a ostensiva imposição sígnica fomentadora do abafamento de vozes já historicamente abafadas, já formadoras de sujeitos socialmente hipotnicos. Note-se que se pulverizam no *non-sense* da conjuntura, e isso não é um silêncio habitado, mas um silenciamento, uma mudez imposta. Não há já o sistema colonial, é certo, mas surgem as substituições imagéticas de um organograma simbólico dominado, pois “s grandes figuras alegóricas da dominação, só se podem opor outras personificações míticas, tais como, a Classe Operária, o Proletariado, os Trabalhadores, até mesmo as Lutas, encarnação do Movimento Social e das férias de vingaa” (BOURDIEU, 2005, p. 75). A nova rede imaginária que se forma tem sua funcionalidade avassaladora:

As pessoas de que falas de maneira sofismtica, não são pessoas, são apenas o cargo que ocupam no aparelho do Estado. Não há lugar para sentimentos, relações humanas, apenas relações de poder. Os homens deixaram de ser homens, com as suas virtudes e seus defeitos, são apenas cadeiras cmodas, 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 (PEPETELA, 2000, p. 249).

No excerto acima, tem-se a percepção dos que não deixaram de habitar os sonhos da revolução, é a percepção dos que abrem mão de seu amor para perpetuarem-se na luta armada e  a percepção dos que vem a necessidade de superação das diferenas únicas para a solidificação da guerra anticolonial. Essa nova época em vez de trazer a harmonia dos decursos históricos, condizentes com as proposições iniciais do Movimento de Libertação, fixou, a bem ver, a promiscuidade verbal, a prostituição adjetiva e a perpetuação, não da tica carregada de uma significação revolucionária, mas a dos vícios herdados da administração colonial e a corrupção, pois “desde fins do século XIX, pelo menos, vários comerciantes portugueses roubavam os negros, falsificando a qualidade dos produtos vendidos” (CARVALHO FILHO, 199? p.3). No espao ps-independência, há a instauração da desvalorização plena do silêncio contemplativo e a total habitação de um silenciamento feito de medo, gerador de uma mudez social amparada pela burla, pela corrupção e pelo receio.

Quando Meletínski (2002), categoricamente, afirma que arquétipos são certos esquemas estruturais herdados biológica e culturalmente, ele quer dizer da quase-não-potencialidade do homem de livrar-se de seus deuses domésticos – usando aqui a figura de Bachelard (1989) –, e nos conduz ao entendimento da reprodução ideológica. Se durante os anos de colonização portuguesa os trabalhadores negros não tinham espao de trabalho,

conforme Menezes (2000), e se silenciavam num processo de reação constituidora, agora sua voz se levanta ativa e impositora de semelhante discurso-possibilitador da transgressão da nova era, como foi, outrora o português: “As latas que fazemos primeiro são pra nós. Ninguém tem medo de nada, quem manda é a classe operária” (PEPETELA, 1996a, p. 113). Essa transgressão ao código revolucionário é motivadora de uma desmitologização da rede simbólica angolana, já que é uma cultura constituída sobre referenciais mítico-arcaicos. Pensemos que o discurso desse personagem é um discurso já ouvido outrora e fica evidente quando atentamos para o que Bakhtin fala sobre discurso citado, a questão do discurso no discurso, portanto, mostra-se como a apropriação de idéias que anteriormente serviram para determinado objetivo e agora nesse novo espaço aparecem deslocadas.

Além desse Estado já nascer incrustado de uma corrupção que mais tarde o levaria a uma hipotonia social no que se refere a sua automação e autolocomoção, a burocracia que nele se instaura, gerando uma bipolarização de classes, relegando uma gama social à habitação de um silêncio inoperante, é visível. Tão inoperante que aí podemos incluir os sujeitos ludibriados por um amontoado de palavras estereis, todos aqueles que participam, por exemplo, dos cultos da Igreja de Dominus, fundada por Elias, calados pela palavra “mágica” e dominados pela própria fragilidade, pois a

[...] palavra mágica entrou nos ouvidos da cidade, Dominus passou a ser curiosidade geral. Por isso às nove da manhã, hora anunciada para o culto, o cinema estava cheio e muita gente ainda procurava entrar. Quase todos os espectadores tinham respeitado o pedido dos panfletos e não vinham vestidos de preto, cor desaconselhada porque triste, trajando saias e blusas floridas, calças azuis, verdes ou vermelhas (PEPETELA, 2000, p. 368).

O que vemos aí é uma reestruturação dos bens simbólicos, um rearranjo dos conceitos de identidade que não são propriamente uma troca, mas uma transformação advinda do embate entre anseios coletivos e projetos individuais incluídos na mesma formação discursiva, gerando um silêncio de assimetria. A mesma assimetria que vai surgir no país independente, o que nas palavras de Aníbal, em diálogo travado com Sara, vai gerar duas Angolas:

– Abordaste a guerra civil – disse Sara. – Ela também foi derivada dessa ruptura?  
– Claro. Há duas Angolas, elas se defrontaram. Duas Angolas provenientes dessa cisão da elite, a urbana e a tradicional. Isto de forma grosseira, é evidente, porque houve pontos de passagem entre os diferentes sectores. Felizmente nessa guerra houve um empate, nenhuma destruiu a outra. Mas continua a haver duas Angolas. Temos de tapar esse fosso, voltar a criar as pontes. Ora, não é com partidos que se consegue encher o fosso. Os partidos são feitos para dividir, não para unir (PEPETELA, 2000, p. 364).

A colocação de Aníbal sintetiza perfeitamente duas coisas que fundamentaram a guerra e a independência: o silêncio e a mudez, o primeiro vindo de uma assimetria entre elementos partícipes de uma mesma ideologia, levando alguns à habitação de um espaço outro que não o do senso-comum, e a mudez, de um processo de esfacelamento do espaço íntimo do qual fala Bachelard (1998) e proporcionada pela dominação impositiva do colonialismo. Impossível ignorar as duas Angolas. Impossível não aceitar a permeabilidade que é evidente. Logo podemos nos referir à presença do mito e de sua função pragmática e de sua desmitologização como marcas de uma cultura folcloricamente estruturada como é a angolana. Cultura em que os espíritos, por exemplo, convivem com os homens a lutar pela independência do país, caracterizando o espaço mágico. É um processo semelhante ao da remitologização das culturas erguidas sobre patamares racionais, como proposta de organização da matéria artística, anti-historicista, conforme Meletínski (1987), e que revisa criticamente a História.

História de que Pepetela foi partícipe e, ao transportá-la criticamente para seu texto, constrói-se como um romancista capaz de estabelecer um pacto de solidariedade entre os discursos ficcional e histórico, quando o primeiro lança luzes outras sobre a obscuridade, às vezes ambígua, da oficialidade do segundo. Tal posição ficou evidenciada nas obras aqui analisadas, de *As Aventuras de Ngunga* até a *Geração da Utopia*, apontando para uma complexa constituição identitária possível de ser ouvida muito mais nos tons de seu silêncio do que propriamente nas palavras impostas – ladrilhos da muralha impedidora dos sons do silêncio, como ensina George Steiner.

Em sua essência toda e qualquer ação humana prescinde da palavra. Quando Octavio Paz (1972) entou que “a poesia não está em si, está em mim, está em ti” quis dizer certamente das palavras que rondam e alimentam a vaidade dos poetas encarcerados em suas torres de marfim. Quis dizê-las dispensáveis à comunicação plena. Não elevamos a uma condição de relevância social a sistematização orgânica do verbo, não necessitamos ser inquilinos de sua tênue cobertura para constituirmo-nos senhores de uma prática comunicativa significativa e refratária. E isso, essa descartabilidade de palavras desnecessárias, evidencia-se na literatura de Pepetela quando conduz o silêncio como elemento primeiro de resistência ao avassalamento eurocêntrico de um Deus-outro, alheio-em-mim-africano-que-sou, testemunha de uma Angola descentrada de suas tradições, permeada pela Europa e arrasada pela História, confirmando a hipótese motivadora desta tese.

## REFERÊNCIAS

- ABDALA JUNIOR, B. **Literatura, história e política**. São Paulo: Ática, 1989.
- AGUIAR E SILVA, V. M. de. **Teoria da literatura**. Coimbra: Almedina, 1992.
- ALEGRE, M. Muana Puó: ou talvez o nosso rosto. **Jornal de Letras, Artes e Idéias**, Lisboa, p. 3-4, 29 mar./11 abr. 1995.
- ALMEIDA, P, R. de. **História do colonialismo português em África**. Lisboa: Estampa, 1979.
- ANDERSON, J. L. **Che Guevara: uma biografia**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- ANDRADE, F. da C. **Literatura angolana: opiniões**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- ANDRADE, M. C. de. **Imperialismo e fragmentação do espaço**. São Paulo: Unicamp, 1991.
- ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO. **A poética clássica**. São Paulo: Cultrix, 1997.
- ARMSTRONG, K. **Breve história do mito**. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- BACHELARD, G. **A chama de uma vela**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- \_\_\_\_\_. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- \_\_\_\_\_. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BANN, S. **As invenções da história**. São Paulo: Editora da Unesp, 1987.
- BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.
- BAKHTIN, M. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.
- \_\_\_\_\_. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Questões de literatura e de estética: a teoria do romance**. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1993a.
- \_\_\_\_\_. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 1993b.
- BARTHES, R. **Mitologias**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
- \_\_\_\_\_. **O rumor da língua**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BOAVIDA, A. **Angola: cinco séculos de exploração portuguesa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- BRAIT, Beth. **A personagem**. São Paulo: Ática, 1990.

- BRAIT, Beth (Org.) **Bakthin: dialogismo e construção do sentido**. São Paulo: Unicamp, 1997.
- BRUNSCHWIG, H. **A partilha da África negra**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BURKE, P. (Org.) **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da Unesp, 1991.
- BURKE, P. **A Escola dos Annales**. São Paulo: Unesp, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- CANDIDO, A. et al. **A personagem de ficção**. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Literatura e sociedade**. São Paulo: Nacional, 1985.
- CANÊDO, L. B. **A descolonização da Ásia e da África**. São Paulo: Unicamp, 1986.
- CARVALHAL, T. F. **Literatura comparada**. São Paulo: Ática, 1999.
- CARVALHO FILHO, S. de A. **O sistema colonial como burla, confisco e roubo: um desencadeador da conscientização nacionalista angolana**. [Rio de Janeiro: S.n]. [199-?]. Publicação do Programa de Estudos do Tempo Presente (TEMPO) – UFRJ e do Programa de Estudos e Debates dos Povos Africanos e Afro-Americanos (PROAFRO)- UERJ. [199?].
- CASTRO, M. D. de. “A dialogia e os efeitos de sentido irônicos”. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakthin: dialogismo e construção do sentido**. São Paulo: Unicamp, 1997.
- CASSIRER, E. **O mito do Estado**. Lisboa: Europa-América, 1961.
- \_\_\_\_\_. **Linguagem e mito**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- CASTORIADES, C. **A instituição e o imaginário: primeira abordagem**. São Paulo: Cultrix, 1972.
- CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- CONTE, D. Pepetela Viva voz . **Revista Porto e Vírgula**, Porto Alegre, n. 40, p. 12-18, nov./jan. 2000-2001.
- \_\_\_\_\_. **Espaços possíveis: a representação espacial nas obras de Pepetela e Lobo Antunes**. Dissertação (Mestrado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001.
- CHAVES, R. et alli (Org). **Brasil/África: como se o mar fosse mentira**. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.
- CHE GUEVARA, herói e mártir. **Plural: Revista da Associação dos professores da UFSC**, nº 9, ano 6, jan/jun. 1997. Pp 59-80.
- ¡CHE VIVE! 30 years on, his legend continues. **NewsWeek**, jul. 21, 1997. Pp 12-19.

- DIÁRIO CHE GUEVARA. Centro Editorial Latino Americano, 3ª ed., 1980.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANDT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.
- DACOSTA, F. **Máscaras de Salazar**. Lisboa: Notícias editorial, 1998.
- DIMAS, A. **Espaço e romance**. São Paulo: Ática, 1987.
- DURAND, G. **Imagens e reflexos do imaginário português**. Lisboa: Hugin, 1997.
- \_\_\_\_\_. **O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Rio de Janeiro: Difel, 1999.
- ELIADE, M. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- FRANÇOIS, F. Dialogismo e romance ou Bakhtin visto através de Dostoiévski. In: BRAIT, B. **Bakhtin: dialogismo e construção do sentido**. São Paulo: Unicamp, 1997
- FERRO, M. (Org.). **O livro negro do colonialismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- GONZAGA, N. **Angola: pequena monografia**. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1965.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora de UFMG, 2003.
- HEGEL, F. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- HOBBSBAWM, E. **Era dos extremos: o breve século XX 1914-1991**. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Nações e nacionalismo desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- KI-ZERBO, J. **História da África Negra**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972.
- LARANJEIRA, P. **Ensaio afro-literários**. Coimbra: Novo Imbondeiro, 2001.
- LE GOFF, J. **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LEPECKI, M<sup>a</sup>. L. **Aspectos da narrativa de preocupação histórica em Portugal, hoje**. Coimbra: Poitiers, 1988.
- LOURENÇO, E. Literatura e revolução. **Colóquio Letras**, Lisboa, n.78, 1984.
- \_\_\_\_\_. **Mitologia da Saudade**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- MACHADO, A.M. & PAGEAUX, D.H. **Da literatura contemporânea à teoria da Literatura**. Lisboa: Edições 70, [199-?]
- MÁRQUEZ, G.G. **Cien años de soledad**. Buenos Aires: Alfaguara, 1994.

- MARTINS, R. P. **A diplomacia da prosperidade:** a política externa do governo Costa e Silva. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - IFCH, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1999. 160f.
- MELO, J. E. Cronologia sobre a história da África contemporânea (1945 – 1998). **Ciências & Letras:** Revista da Faculdade Porto-Alegrense de Educação, Ciências e Letras, Porto Alegre, n. 21/22, p. 329-367, 1998.
- MENEZES, S. **Mamma Angola.** Sociedade e economia de uma país nascente. São Paulo: Edusp, 2000.
- MELETÍNSKI, E. M. **A poética do mito.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Os arquétipos literários.** Cotia: Ateliê, 2002.
- MEMMI, A. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- MESTRE, D. A memória coletiva. **Jornal de Letras, Artes e Idéias**, Lisboa, 29 mar./11 abr. 1995.
- MONIOT, H & COQUERY-VIDROVITCH, C. **África Negra de 1800 a nuestros días.** Barcelona: Editorial Labor, 1985.
- NETTO, J.P. **Portugal:** do fascismo à revolução. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1986. (Revisão, 20)
- NEVES, A. L. Nós procuramos a utopia: entrevista. **Expresso**, Lisboa, 17 nov. 1990.
- NITRINI, Sandra. Em torno da literatura comparada. **Boletim Bibliográfico**, São Paulo, v. 47, n. 1/4, p. 34-52, jan./dez. 1986.
- \_\_\_\_\_. **Literatura comparada.** São Paulo: Edusp, 2000.
- NOVAES, A. (Org.) **Tempo e história.** São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- NOVAIS, F. A. **Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial.** São Paulo: Brasiliense, 1993.
- OLIVEIRA, M. A. F. de. **Reler África.** Coimbra: Centro de Estudos Africanos, 1990.
- OLIVER, R. **A experiência africana:** da pré-história aos dias atuais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- OLIVER, R & FAGE, J.D. **Breve História de África.** Rio de Janeiro, Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- ORLANDI, E.P. **As formas do silêncio.** Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Terra à vista:** discurso do confronto entre o velho e novo mundo. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

- PADILHA, Laura Cavalcante. **Novos pactos, Outras ficções**: Ensaio sobre literaturas Afro-luso-brasileiras. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- PATAI, Raphael. **O mito e o homem moderno**. São Paulo: Cultrix, 1972.
- PAZ, O. **El arco y la lira**. Buenos Aires: Alfaguara, 1972.
- PEPETELA. **As aventuras de Ngunga**. São Paulo: Ática, 1981.
- \_\_\_\_\_. **Mayombe**. São Paulo: Ática, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Yaka**. São Paulo: Ática, 1984.
- \_\_\_\_\_. **Lueji: o nascimento dum império**. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- \_\_\_\_\_. **A geração da utopia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- \_\_\_\_\_. **O cão e os caluandas**. 3. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1996a.
- \_\_\_\_\_. **Parábola do cão velho**. Lisboa: Dom Quixote, 1996b.
- \_\_\_\_\_. **O desejo de Kianda**. Lisboa: Dom Quixote, 1997.
- PERLMAN, J. E. **O mito da marginalidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- REMÉDIOS, M<sup>a</sup>. L. R. **O romance português contemporâneo**. Santa Maria: UFSM, 1986.
- RIBEIRO, L.D.T. “Descolonização africana”. In: **Ciências e Letras**: Revista da Faculdade Porto-Alegrense de Educação, Ciência e Letras. FAPA. 1998. 21/22.
- RIESMAN, D. **A multidão solitária**. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- RODRIGUES, J.H. **Brasil e África**: outro horizonte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.
- ROSADO, P. G. Retratos: os heróis cabisbaixos do Estado Novo: a síndrome do contestável. **Diários de Notícias**, Lisboa, 13 abr. 1994.
- ROSENTHAL, E. T. **O universo fragmentário**. São Paulo: Edusp, 1975.
- SAID, E. W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SARAIVA, A, J e LOPES, Ó. **História da literatura portuguesa**. 16<sup>a</sup> ed. Porto: Porto, 1993.
- SARAIVA, J. F. S. **O lugar da África**. Brasília: UNB, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Angola e Brasil nas rotas do Atlântico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- SECCO, C. et al. (Org). **Brasil África**: como se o mar fosse mentira. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.
- SCIACCA, M.F. **Silêncio e palavra**. Porto Alegre: Faculdade de Filosofia -UFRGS, 1967.
- SHARPE, J. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter. (Org.) **A escrita da história**. Novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992. p.39-62.
- SILVA, A. da C. e. **Um rio chamado Atlântico**: a África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

- SILVA, M<sup>a</sup> T. As aventuras de Ngunga: uma mitologia invertida. **Revista África: Literatura e Cultura**, Lisboa, v. 2, n. 10, Ano II, out./dez. 1980.
- SILVA, R. Pepetela, Angola com todas as letras. **Jornal de Letras, Artes e Idéias**, Lisboa, 29 mar./11 abr. 1995.
- SILVA, T. T. **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- SIMÕES, M<sup>a</sup>. de L. N. **Caminhos da ficção**. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1996.
- SOARES, T. de S. **O colonialismo português**. Coimbra: Edição do autor, 1959.
- SPÍNOLA, A. **Portugal e o futuro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1974.
- STEINER, G. **Linguagem e silêncio: ensaios sobre a crise da palavra**. São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Lenguaje y silencio: ensayo sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano**. Barcelona: Gedisa, 2003.
- TEZZA, C. A construção de vozes no romance. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin: dialogismo e construção do sentido**. São Paulo: Unicamp, 1999.
- TUTIKIAN, J. **A História roubada Angola Mito Guerrilha**. Projeto de Pesquisa – UFRGS, 1996. Mimeografado.
- \_\_\_\_\_. **Inquietos olhares: a construção do processo de identidade nacional nas obras de Lídia Jorge e Orlanda Amarílis**. São Paulo: Arte e Ciência, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Os restelos do século do fascínio: a renúncia ao épico**. 2001. Mimeografado.
- \_\_\_\_\_. **Velhas identidades novas: o pós colonialismo e a emergência das nações de língua portuguesa**. Porto Alegre: Sarga Luzzatto, 2006.
- \_\_\_\_\_. **N’goma yoté! Animem o batuque!** In: “Boaventura Cardoso: e escrita em processo. (Org) CHAVES, R. et al. São Paulo: Alameda, 2005.
- Van GENNEP, A. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e dasoleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.** Trad. Mariano Ferreira. Petropolis, 1977.
- VIEIRA, Joaquim. Pepetela: O papel da Literatura consiste em levantar problemas. **Jornal de Letras, Artes e Idéias**, Lisboa, ano 1, n. 43, 17 dez. 1981.
- VILHENA, L. Dos S. **A Bahia do século XVIII**. Salvador, Itapoã, 1969, 3v., v1.
- ZOPPI-FONTANA, M. G. O outro da personagem: enunciação, exterioridade e discurso. In: BRAIT, Beth (org.) **Bakhtin: dialogismo e construção do sentido**. São Paulo: Unicamp, 1997.

## APÊNDICES

### APÊNDICE A — Pepetela - Viva voz

**Entrevista concedida a Daniel Conte e publicada na Revista Porto e Vírgula, n.º. 40, 2001**

*Nascido em Benguela, Arthur Maurício Pestana dos Santos é angolano de seis gerações. Quando firmou pela primeira vez o pé em uma Frente de combate do Movimento Popular pela Libertação de Angola - MPLA, alguém olhou-o nos olhos e disse: “Pepetela”. Pepetela foi um destacado combatente no curso da Guerra de Libertação Nacional. Escritor, participou da luta contra o colonialismo português, foi exilado, colaborou com o MPLA, tornou-se guerrilheiro e veio a ser vice-ministro da educação de Angola no período de pós-independência. Professor e cidadão amargurado com o viver de seu país, busca analisar literariamente a realidade angolana sem deixar de lado a possibilidade da reconstrução. Esteticamente inquieto, faz uso da própria tradição oral africana para renovar, sobretudo, a estrutura da narrativa no que diz respeito ao ponto de vista, evidenciando uma linguagem que transita livremente entre o português e as línguas nacionais angolanas. Por essa trajetória, ganhou o Prêmio Camões de Literatura em 1997. Suas personagens são as da tribo, as da tradição africana que se confundem com os guerrilheiros a lutarem pela sua independência. Mais do que nenhum outro escritor, Pepetela fixou em sua obra o perfil de sua geração, que ele denominou, “geração da utopia”. A utopia da construção de um Novo país e de um Novo-Homem, libertos, ambos, do peso da tradição. A trajetória da obra de Pepetela revela duas coisas: a busca de uma identidade nacional do pós-guerrilha e a construção de um guerrilheiro/escritor que, aos poucos, vai abandonando o fuzil para dar continuidade à luta empunhando, agora, a pena.*

**DC —Ter nascido no seio duma família colonial, em Angola, influiu logicamente para a sua formação. Pepetela é a última geração desta família? Como o personagem Joel, da família Semedo, em *Yaka* (1985), você é o símbolo da ruptura definitiva com o sistema colonial?**

**P —** Sem dúvida alguma. Eu sou a última geração porque a minha filha nasceu já depois da independência e, portanto, sem nenhuma contradição entre a família e a sociedade. Essa nova geração já não tem as preocupações que nós tivemos. Realmente eu faço parte desta última

geração e, por exemplo, no caso do *Yaka*, eu escrevi esse livro bem consciente disso e penso que se nota no livro. Decidi escrever esse livro em 1975. Mas só o escrevi muito mais tarde, quando tive oportunidade, em 1983. Já em 75, eu dizia para um companheiro a quem o livro é dedicado, Kassanje, que eu devia ser a única pessoa que tinha a oportunidade de ver que estava no fim dum mundo e no começo de outro, e com capacidade de escrever isso. Portanto, eu tinha a obrigação de escrever esse livro. Não havia muita gente em Angola com capacidade e gosto de escrita que tivesse vivido em uma sociedade colonial, que tivesse contribuído para o fim da sociedade colonial, lutando contra ela, lutando pela independência e que tivesse assistido, no sítio onde nasceu, depois dum percurso grande pelo mundo e por todo lado, ao fim, à derrocada dessa sociedade, com as pessoas a apanharem os barcos, os aviões, os caminhões, a carregarem caixotes a tentar levar diamantes, a fugir, enfim, com o máximo de riqueza que pudessem. Tive a oportunidade de ver isso, de assistir a isso tudo e senti-me na obrigação de escrever esse livro que nem sabia como se chamaria. Antes dizia que ia se chamar *kalema*. *Kalema* é um aportuguesamento de *kalemba*, que quer dizer as tempestades que andam no meio do Oceano Atlântico e depois provocam uma espécie de ressaca na costa angolana. Há, então, três, quatro, cinco, seis dias com ondas. Não há tufões. Não há furacão. Não há nada disso, só ondas altas. Durante três ou quatro dias, se torna difícil pescar e os pescadores organizam sempre uma série de rituais para acalmar Kianda que, no fundo, corresponde mais ou menos a Iemanjá na cultura brasileira. Eu tinha idéia de que se chamaria Kalema. Mas depois mudei o título do livro.

**DC — *Mayombe* foi escrito durante a guerra. Quem o escreveu foi o Pepetela guerrilheiro ou o escritor? A distância é muita entre os dois?**

**P** — Na altura em que escrevi *Mayombe* não sentia diferença. Mas costumo dizer que foi o período da minha vida em que estive mais tranqüilo, exatamente por não ter quase um desdobramento de personalidade que tinha, por exemplo, quando estive no governo. Eu estava no governo e estava contra o governo ao mesmo tempo. Vinham do outro lado as barreiras. Nessa altura, não tinha problemas mesmo. Acho que era o Pepetela escritor sim, mas que correspondia bem ao guerrilheiro. O próprio fato de escrever a situação, a realidade era atuar numa forma, talvez, mais racional. Costumava dizer que escrevia para aprender. Quando estava escrevendo, começava a ver as coisas. Se não tivesse escrevendo, não as via. Não via o que se passava. Assim era melhor. As coisas eram mais lúcidas e realmente eu não sentia uma contradição. Nós sabíamos que havia erros, que não estávamos a fazer uma coisa

absolutamente perfeita, embora tivéssemos que o afirmar. Para fora afirmávamos que estávamos a fazer a revolução perfeita. As dúvidas, guardávamos para nós. Só que o escritor punha as dúvidas no papel, tranqüilamente. Eu não tinha a mínima pretensão de publicar aquilo que escrevia para mim. Realmente era para que pudesse compreender melhor o que se passava.

**DC — Em *Mayombe* é muito forte o apelo para a superação das diferenças étnicas. Fica claro que a continuidade da guerra e o futuro do país dependem exclusivamente dessa superação. O tribalismo na guerrilha era tão forte como Pepetela nos apresenta na obra?**

**P —** O tribalismo era realmente forte, particularmente porque se fazia uma guerra naquele momento, em uma região em que a população apoiava muito pouco a guerrilha. Não é por acaso que até hoje há movimentos separatistas em Cabinda. E não se resolveu ainda aquela situação política. Nesse momento, Cabinda depende de Angola, é uma província, quase uma colônia. Porque nós nunca fomos capazes de mobilizar totalmente a população para a luta de independência, por um lado, e depois para que se mantivesse como um país unificado. Isso é um problema que se vai resolver só no futuro, com algum grau de autonomia mínimo para Cabinda. Com a luta de libertação, as outras contradições que haviam entre etnias, como uma oposição histórica antiga, penso que tenham diminuído, sobretudo, a partir da luta de libertação. Pelo fato de nós denunciarmos no fundo as situações de tribalismo, essa oposição diminuiu. Por exemplo, uma situação de tribalismo, que é mais referida no livro, é a das tribos Kimbundo e Kikongo, os antigos habitantes originários do Reino do Congo e os do Reino Mtongo Mtamba, que falam Kimbundo. A população Kikongo, que representa mais ou menos 15% da população de Angola, na altura das eleições votou só 2% naquele que se poderia chamar um partido representante dos Kikongos. Ou seja, a antiga UPA, FNLA – no livro é UPA – só teve 2% naquela região. Os votos dos Kikongos foram repartidos entre os partidos nacionais, o MPLA e a UNITA, que não são propriamente originais daquela região. A maior parte da população não votou segundo o voto étnico. Isso mostra que tem havido um certo esforço para a unidade nacional do qual a literatura também ajudou. Mas também penso que foi fundamental o fato das populações se juntarem para lutar e aprenderem a lutar em conjunto, no fundo, o que era a mensagem do *Mayombe*. Nesse aspecto, a situação é muito menos grave do que aparece no livro. Não era na época, mas hoje é. Fico muito satisfeito com

isso. Essa era a meta. As outras metas nós não atingimos de maneira nenhuma. Essa está aproximada.

**DC — Che Guevara fez uma expedição à África com alguns de seus companheiros para lutar ao lado dos rebeldes Tutsis, no Congo. Nesta ocasião, em meados da década de 60, o senhor travou algum contato com ele? E as características do personagem Sem Medo, de *Mayombe*, o tronco forte, a barba, a cabeleira, o desejo incontrolável de fumar, a análise sistemática de cada guerrilheiro, não são características guevaristas?**

P — Travei um contato muito indireto. Eu estava na Argélia, ainda, na época. Ele foi para aquele país em 1965 ou 66, para a Conferência Econômica da África, onde falou. Foi a primeira vez que um dirigente cubano mostrou sérias reservas ao projeto soviético. Havia uma crítica quase que direta, não escondida, não velada ao sistema soviético por parte do Che. Eu assisti a essa conferência. Foi a única vez que o vi de fato. Ele esteve em contato com a direção do MPLA, andou por ali e, sobretudo, no Congo, por muito tempo. Uma parte de seus companheiros ficou, para apoiar e instruir alguns guerrilheiros do MPLA. Participaram até duma operação militar, a operação Macaco que, por acaso, fracassou. O Che não estava, mas estavam alguns de seus companheiros, portanto eu tive sim um relacionamento indireto, só. Quando escrevi o *Mayombe*, provavelmente, eu já tinha lido o diário dele, realmente não me lembro, mas devia ter lido pelo menos o *Diário da Bolívia*, pois comecei a escrever o *Mayombe* em 1970 [...] não, não, já tinha lido sim. Pode ter influência sim. Agora, quanto ao desejo incontrolável de fumar, esse era meu! É provável que haja uma influência. No fundo, o Sem Medo é uma espécie de herói mítico e, para nós, os mitos eram o Che Guevara e o Henda. Hoji Yá Henda, que realmente é uma figura pra nós. Ele morreu, também, em 68, antes do Che, em abril de 1968 e era uma figura extraordinária. Com 22 anos, era comandante de Frente. Com 24, era o comandante geral das tropas do MPLA. Ele morreu com 26 anos e era uma pessoa que também pensava com sua própria cabeça. Esse sim conheci melhor que o Che Guevara. Aliás, nós dizíamos que era o nosso Che, portanto deve ter havido. Isso não foi consciente na composição do personagem que se foi revelando. *Mayombe* é um livro que foi feito sem projeto. Esse livro apareceu dum comunicado de guerra. Nós fizemos uma operação militar e eu era o responsável por mandar informações, redigir o comunicado, como tinha passado a operação, e enviar depois para o nosso departamento de informação, que veiculava no rádio o jornal. Eu escrevi aquela operação com que o livro começa e que é real. Acabei de escrever o comunicado, uma coisa objetiva, assim, fria. E não foi nada disso que se passou, na

verdade. E continuei o comunicado, tirei a primeira parte e mandei pra eles, no departamento de informações e continuei. Saiu um livro sem saber quem era o personagem Sem Medo. O personagem Sem Medo se impôs por si próprio. Foi se impondo ao longo do livro. Muito mais tarde, quando fui publicá-lo, pensei: “Bem, vou mudar isso, e começar de outra maneira etc... não! Vai ficar tal e qual, para que se saiba como nasce um romance”. Digamos que é uma espécie de edifício e que tem as traves mestras, aquilo onde você não pode tocar, as estruturas, à mostra. Depois você põe tijolos pinta e tal, disfarça as estruturas. Nesse caso não. A estrutura está bem à mostra para se ver. Portanto o Sem Medo foi se criando como personagem-mito ao longo do livro, até que num momento dado ele diz: eu quero morrer! Percebi que ele tinha que morrer. Então aí se faz uma ligação com o Che, mas também com o Henda, que tinham morrido dois anos antes. Era um herói que tinha que morrer. Bem, eu o matei e pronto. E quando me perguntam, eu digo que o matei porque ele me pediu. Fui apenas a mão do destino que o matou. E mais tarde descobri que o Tolstói, quando lhe perguntavam, por que matou Ana Karenina, ele dizia, ela queria morrer. A mesma coisa. Portanto não sou o único Tolstói já fez, estou tranqüilo.

**DC — Pode-se dizer que no *Lueji*, *O Nascimento dum império*, Pepetela apura aquilo já anunciado no *Mayombe* e no *Yaka*, ou seja, a sutil combinação da História com as possibilidades da literatura?**

**P** — Sim, no *Lueji*, esses processos já são bastante conscientes, até mesmo do ponto de vista formal. O fato de haver duas estórias que se cruzam, etc. Tudo é feito numa forma a pensar no leitor. Enquanto no *Mayombe* eu não pensava no leitor, não pensava sequer em publicar, e nem teria editor para aquele livro no momento; no *Yaka* já tinha essa idéia de escrever para publicar, mas ainda havia uma série de processos, para mim, novos. Já *Lueji* é uma experiência que é feita, sobretudo, uma experiência que foi um pouco negativa. No *Yaka* fiquei muito amarrado à História, história com h. Havia preocupação em não deturpar de maneira nenhuma a História. Posso contar uma cena que há num capítulo: o medo de que tivesse havido um ataque a uma vila próxima à Benguela, que é Catumbela. O governador e a população estavam preocupados com o ataque e não sabiam se tinha havido o não. Escrevi que tinha sido só um Mujimbo (quer dizer, uma notícia que vem pelo ar, pela fala). Pensei: isso não pode ser, não é razoável. Pois na época já devia haver telefone entre Catumbela e Benguela e realmente havia telégrafo. Eu havia resolvido a questão do telégrafo: havia um casamento e o telegrafista estava bêbado e dormiu e portanto estava fora de combate. Mas e o

telefone? Havia ou não? Parei o livro e andei a vasculhar em tudo que era documento porque não sabia quando que tinha sido realmente feita a ligação telefônica. Descobri que tinha sido três anos antes. É claro que resolvi o problema numa frase: uma tempestade cortou a linha. Mas para escrever aquela frase, durante 15 dias, parei. Quando acabei, disse; não pode ser assim. Senti-me demasiado manietado, preso pela História. Não é assim que funciona, não é assim que se fazem livros. No *Lueji* não tive essa preocupação, até porque não havia história. O que havia era relatos escritos dum mito. Conforme as populações que contavam a estória, o mito variava em função dos seus interesses ou da sua explicação para uma situação. Ou seja, havia seis versões ideológicas do mito de Lueji e eu estava voltado para criar a minha versão, a sétima. Esse último livro, que escrevi agora, *A gloriosa família*, é sobre os holandeses lá em Angola, que chegaram aqui no Brasil e, depois, foram ocupar os postos angolanos para desviar os escravos para o Brasil. Aí tive o cuidado de não ficar amarrado à História. Estudei, pesquisei, entendi o que se passava, mas depois inventei à vontade, baseado em fatos e figuras verídicas como Maurício de Nassau etc, à vontade. Se é preciso passar ao lado da História para que a estória fique mais bonita eu passo. Não tem problema. Foi, sobretudo, com *Lueji* que aprendi isso. Não estou a ensinar História. Estou a chamar a atenção para uma história que existiu, que pode ter sido assim como eu contei, mas pode não ter sido.

**DC — Em *Lueji* há uma existência paralela com 400 anos de diferença e que ocupa o mesmo espaço. Essa simultaneidade na busca das identidades e do Nacional caracteriza a organização e reorganização do Estado antes e depois do colonialismo português?**

**P —** Sim, mas é uma utopia. A minha utopia. É isso que eu gostaria que fosse e não é o que as pessoas pensam, mas é realmente o que eu preferia. Procurar na tradição aquilo que pode ser positivo dentro das culturas fundamentais de Angola, muito particularmente da Lunda, porque da Lunda que vem tudo. Lunda é ponto de partida das populações que entram em Angola, populações Bantus que dão grande movimento às grandes migrações do norte. Passam todas pela Lunda, e, a partir da Lunda, se dividem. Também nesse aspecto a Lunda é mítica. É o berço de Angola. Daí a ligação em *Lueji*. Acho realmente é que nós temos que parar para pensar e não copiar só os modelos exteriores, que nos vêm impondo ou que nós próprios impusemos a um momento dado, porque também não tínhamos outra alternativa. O inimigo estava dum lado e era preciso encontrar aliados do outro. E acabamos por nunca fazer aquilo que o Che dizia, que era pensar com a nossa própria cabeça e criar o nosso próprio sistema. No fundo isso é um pouco da utopia do Guevara. Nos meus livros, mesmo em *Desejo*

*de Kianda e Lueji*, eu tento transmitir essa idéia. Nós temos que defender sim os valores universais. Evidentemente, a democracia é um valor universal e importante. Agora, que democracia?! Nós temos que inventar as formas. Parlamento, não parlamento, presidente, não presidente. Não sei. Creio que pode haver democracia sem isso, com outras coisas. Por que a democracia há que ser sempre com o princípio da exclusão? Quem ganha apanha tudo e quem perde, perde tudo. Nas nossas culturas, geralmente há o princípio do consenso. Sentamos, conversamos. O outro não está de acordo e nós conseguimos convencê-lo até o fim, até que venha conosco. Essa é realmente a filosofia Bantu. É fundamental e muito difícil e nem sempre se faz. As pessoas muitas vezes perdem a paciência: eu vou, tu ficas, paciência! Mas o princípio é esse. Talvez, partindo desse princípio, se pudesse criar normas de participação da população, da organização do próprio Estado, de acordo com a maneira de ser das pessoas, com a cultura, com o ritmo do tempo, que é diferente da Europa. Sei que isso é utopia. Mas é isso que tento transmitir. Essa ligação no *Lueji* foi consciente, era para isso.

**DC — Fale do Novo-Homem angolano e do Novo-Homem africano, o da consciência das necessidades do povo e da mudança necessária, simbolizado no menino de *As aventuras de Ngunga*.**

**P** — Sim, o Ngunga, aliás, tem uma contradição: ele é um herói na fronteira entre aquilo que é a sociedade tradicional e, muito particularmente, aquelas sociedades do Leste de Angola, que tinham menos influência da colonização européia “modernizante” e o futuro, para os tempos modernos. Uma das formas de mudar na tradição africana é mudar o nome. Em algumas sociedades rurais, quando se passa da adolescência para a idade adulta muda-se o nome. O nome não é um dado fixo. Pode mudar com o estatuto social. Aproveitei essa tradição, para indicar que havia uma mudança, não só do estatuto social, mas mudança mesmo de personalidade, de simbolismo em relação ao futuro. Era um homem diferente, Novo, que se ia diluir na mata para poder ser um de nós. Havia uma certa preocupação didática, apologética. Era como dizer: vamos ser diferentes. Cada um de nós pode ser um herói, pode lutar.

**DC — *Já nascemos lutando, tivemos que apreender a andar sozinhos segundos após o parto. Tivemos que fazer em dez anos o que os outros levam décadas. Nossos inimigos não levaram em conta nossa infância e nos obrigaram a ser adultos quando a realidade e a história mostravam ser isso totalmente impossível.* Essas são palavras de Venâncio de Moura, ministro das relações exteriores de Angola. A superação dos fantasmas da**

**infância do menino Ngunga é a representação da superação das dificuldades do país, já que os inimigos não levaram em conta a infância angolana?**

**P** — Embora tenha sido escrito antes da independência, era de prever que haveriam enormes dificuldades de compreensão por parte da comunidade internacional. Já havia a experiência dos países africanos que se tinham tornado independentes e que tinham dificuldades enormes. No caso de Angola, o projeto era generoso e muito criativo, mas não pôde ser realizado, em parte por nossa incapacidade, mas, também, porque o mundo não quis. É preciso que nos deixem parar para pensar e procurar nossas próprias vias. Porque, na época da Guerra Fria, você estava dum lado ou estava de outro. Não podia haver "talvez". Isso tem se passado não só conosco mas com a África toda. Os países europeus também tiveram um percurso de séculos em que tiveram guerras, que nós temos agora, e que, aliás, existem ainda hoje na Jugoslávia, etc, aquela destruição toda [...] Mas quando se trata de África, há uma certa impaciência. Nós somos os meninos, os alunos que têm que seguir rapidamente as lições dos professores. Esquecem-se que esses professores também foram alunos. Mas que tiveram todo o tempo para aprender e para fazer todas as “asneiras” do mundo. Agora, querem nos obrigar a seguir muito rapidamente, sem "asneiras", asneiras para os europeus ou para os norte-americanos. Mas é evidente que nós não podemos seguir esses mesmos caminhos, nós temos realidades próprias, culturas próprias. O nosso caminho temos que ser nós a descobri-lo e, às vezes, pode ser muito sinuoso, muito tortuoso ou ser o mais rápido. Nem sempre a linha reta é o mais rápido.

**DC — *O cão e os Caluandas* registra bem o desencantamento do pós-independência. A frustração era tanta que foi necessário um cão para dar vida às pessoas que vivem nesse anonimato covarde e coletivo?**

**P** — O problema desse livro é que foi escrito em condições particulares. Na época eu estava no governo, tinha muito pouca disponibilidade de tempo, não tinha certeza se no dia seguinte poderia continuar a escrever. Então, pensei em ir escrevendo estoriuzinhas pormenores, numa forma que isso, mais tarde, não prejudicasse a própria unidade do livro. O livro que fosse já tinha toda a desunidade possível, não é? E havia que encontrar uma forma de esconder um pouco isso aos olhos do leitor, portanto, para a necessidade que havia de não haver uma seqüência no tempo. Era preciso um fio condutor para o livro e esse fio condutor encontrei numa personagem, num cão. Podia ser um cão ou outra coisa qualquer, foi o que surgiu no

momento. Talvez, por eu ter naquele momento um pastor alemão em casa, que me dava muito trabalho, diga-se de passagem. Talvez, por isso, estivesse preocupado com essa situação do cão é que o pus como personagem. Há, também, o fato de ter sido usado um pastor alemão pelo exército colonial contra nós na guerrilha, em um momento dado. Era uma espécie de recuperação do inimigo através do carinho. Era uma reconciliação com os outros. Por isso surgiu essa figura. Não foi consciente. Comigo é como sai. Às vezes, posso mudar um bocado, mas nunca mudo muito e, portanto, o cão apareceu assim. Ele tem várias leituras possíveis. Aliás, esse livro é possível ler de diferentes maneiras. Mas representa de fato uma situação que havia de quase nenhuma liberdade de expressão. Era necessário, por vezes, de forma um pouco sutil, um pouco escondida, pôr certas verdades na boca das personagens. Na mesma época Manuel Rui Monteiro escreveu *Quem me dera ser Onda*, que é a estória dum porco, exatamente para desmistificar um pouco o sistema que havia na época. É uma sátira social e política que ele fez, mas a partir do fato dum porco ter sido criado num sétimo andar, o que era uma situação possível em Angola. Ele se apegou nessa hipótese e, através da estória do porco do sétimo andar, escreveu um livro delicioso e que é uma das grandes críticas ao regime de partido único que foram publicadas. Ele estava a escrever o porco e eu a escrever o cão.

**DC — As mulheres têm papel importante nas suas obras. Por exemplo, Lu/Lueji na busca das identidades secularmente separadas, Wassamba, que funciona como eixo anti-trágico e não permite que a luta de libertação acabe simplesmente por uma paixão infantil. Ou ainda, Ondina, que desmascara um mito como o Sem Medo. Essa importância atribuída às mulheres na literatura é uma espécie de crítica à tradição angolana em que as mulheres sempre ficaram em segundo plano?**

**P —** É possível fazer a ligação, mas, por um lado, é certamente inconsciente. As mulheres são importantes. São importantes para mim. Na minha literatura têm que aparecer como coisa importante. Mas também há o aspecto de chamar a atenção para a importância das mulheres e para a necessidade dessa emancipação. Há algo de ideológico, de chamar atenção das sociedades. Embora se possa reconhecer que há heroínas importantes na história de Angola ou na mitologia angolana, como Lueji e Njinga Mbandi, sobretudo Njinga Mbandi. É preciso que as mulheres sejam reconhecidas como importantes para a economia caseira. Em Angola, hoje em dia, tudo é paralelo e, são as mulheres que fundamentalmente fazem a economia paralela. Quem vende coisas, revende, quem troca na casa de câmbio são as mulheres. Nós chamamo-

as Kinguelas. No *Desejo de Kianda*, aparece uma referência qualquer às Kinguelas. São as mulheres que fazem a troca de dinheiro nas ruas. Antes era muito interessante, porque elas punham notas em leque e abanavam para chamar a atenção de quem passava. Era engraçado ver um monte de gente se abanando. Agora já não fazem isso porque é proibido. Eu escrevi uma crônica uma vez num jornal português [...] “dizem que Angola é miserável, mas é o único país do mundo em que o leque é feito com notas de mil.”. As mulheres são extremamente importantes nas sociedades africanas, são elas o sustento da família. Aliás, não é por acaso que a linha de sucessão tradicional é feita através das mulheres. Mas para atingir o alto escalão há restrição. Em Angola, a percentagem de mulheres membros do governo é de 5%, no máximo, numa sociedade, onde são extremamente importantes, em que participaram da luta de libertação etc. As personagens podem ser uma maneira consciente de chamar atenção e dizer que a mulher é importante, quer na vida de todos os dias, quer na vida política, econômica, etc. Começou inconsciente. Hoje, quando construo os personagens, penso: aqui tem que haver uma mulher que faça qualquer coisa, que mexa com a cena

## **APÊNDICE B – Contos africanos adaptados por Daniel Conte**

*A Lebre e o Homem*: baseado em contos tradicionais dos Hotentotes – África do Sul.

“Em um tempo muito, muito distante, distante até da imaginação, quando ainda a grande mãe Lua determinava as vontades e as ações daqueles homens que caminhavam sobre a terra, e a intensidade de sua sede e a voracidade de sua fome, naquele tempo, ela enviou um inseto para falar aos homens.

Disse ela:

– Inseto, vá à terra e dize aos homens que assim como eu morro e ressuscito, eles morrerão e renascerão!

O inseto, desajeitado de corpo e vôo, partiu para sua viagem carregando o recado e, levando para os homens na terra, a palavra da Lua. No meio do caminho, surpreendeu-lhe a Lebre que lhe perguntou:

– Quem é você e onde vai com tanta vontade?

Embora muito surpreso com a rapidez da Lebre e um pouco assustado com a grosseira abordagem, respondeu cheio de orgulho:

– Sou o Inseto, mensageiro da Lua, e carrego comigo um importante recado para os homens: a Lua mandou-me dizer-lhes que assim como ela morre e renasce, eles morrerão e, depois, ressuscitarão.

– Inseto – entonou a Lebre com ar de escárnio – saiba que nunca vi um corredor mais lento e desajeitado que você, é uma importante notícia, por isso deixe-me ir em seu lugar!

Nem bem tinha acabado de falar e deixando o Inseto sem palavras que pudessem negar sua imposição, a Lebre partiu, sumiu como que vento!

Após uma longa e cansativa viagem, chegou ao lugar onde habitavam os homens e disse-lhes, tão apressadamente que atropelava as palavras:

– A grande Lua que desenha o caminho que todos seguimos todas as manhãs, que nos faz amar com tempo e beber com sede e comer com fome, Ela, enviou-me para dizer-lhes estas palavras: assim como eu morro e não renasço, vocês homens morrerão e não ressuscitarão.

Cheia de orgulho, depois de haver dado o recado aos homens, a Lebre regressou ao encontro da Lua, explicando-lhe o que tinha feito. Mas a Lua furiosa como em nenhuma outra época se tinha visto, tão furiosa e tão sem paciência perguntou:

– Como ousas falar aos homens o que da minha boca não saiu, palavras que não pronunciei e destinos que nunca tracei? Como ousas, Lebre, dizer uma coisa que eu não disse?

E assim dizendo com a voz acentuada de raiva, pegou um porrete que estava a seu alcance e golpeou com imensa força o nariz da Lebre que se ouviu o ruído da feitura da fenda a distâncias inimagináveis.

Desde esse dia a Lebre tem o nariz rachado e suas lágrimas inundam o mundo sempre que escutamos barulhos ocos vindos do céu! Desde esse dia, a Lebre cheia de vergonha, busca se esconder no mato quando vê o Homem!

Mas os homens não escutaram o estrondo do golpe e continuam a acreditar nas palavras apressadas e sem sentido que lhes trouxe a Lebre, naquele tempo tão distante, que poucos levam na memória.”

*O Homem e a Cobra*: baseado em contos tradicionais da Serra Leoa – África Ocidental.

“Num tempo longínquo que poucos têm na memória, o medo não assombrava os homens porque não eram atemorizados pela Morte e ela não era nem pensada aqui na terra.

Deus prendia a Morte junto a Ele e não queria que ela entrasse no mundo. Mas todos os dias, no exato momento em que Deus ordenava ao sol que nascesse e à lua que se recolhesse para descansar, a morte insistia, dizia que queria conhecer o mundo e os que nele habitavam, todos os dias ela dizia e redizia sua vontade. E Deus escutava.

Então, depois de tanta insistência, Deus permitiu que a Morte entrasse no reino dos homens, mas antes de deixá-la partir fez uma promessa ao homem, dizendo-lhe que, apesar da Morte ter a possibilidade de andar entre todos no mundo, não iria roubar a voz daqueles que o habitavam, a condição da imortalidade do Homem estava garantida. Prova disso seria as peles novas que Deus enviaria para que ele usasse junto com sua família no instante em que percebessem seus corpos encarquilhados pelo tempo, no instante que reparassem que haviam envelhecido.

E cumpriu! Deus colocou peles novas num cesto, em número suficiente para atender ao Homem e a toda sua família, ordenando ao Cachorro que as levasse ao mundo habitado pelo Homem e, agora, pela Morte. A distância era longa, a viagem cansativa e o Cachorro começou a sentir fome, uma fomezinha que o importunava e não permitia que seguisse. Encontrou, por sorte, outros animais que estavam dando uma festa. Felicíssimo com sua boa sorte, falava à revelia com seus amigos e numa alegria ingênua confessou à cobra o que havia dentro do cesto:

– Estou levando peles novas ao Homem e à sua família, pois, assim, quando sentirem o peso do tempo em seu corpo, poderão vestir essas peles. Em verdade, é um presente de Deus para ele, porque a morte transitará, agora, entre todos de seu mundo.

A cobra, com uma falsa admiração, comentou:

– Ora, ora, mas que maravilha, isso é uma dádiva para o Homem, trocar de pele, que privilégio! Tudo o que eu sempre quis. Vivo me arastando e já não posso com essa couraça. Mas, que posso fazer, peles a quem merece!

Depois do comentário a cobra sumiu, o cachorro sentiu sua falta e buscou-a na hora da saída, queria agradecer-lhe o convite e dizer um até logo, mas não a encontrou.

A essa altura, o Cachorro estava farto, satisfeito de comida e bebida, resolveu descansar antes de seguir a viagem, um pé de baobá serviu de inspiração para a idéia do cochilo. Porém, a três passos da árvore, escondida atrás de uma pedra, a cobra espreitava com astúcia todos os movimentos do cachorro e percebeu com segurança o exato momento em que ele caiu em sono profundo. Numa ação rápida e certa como um bote, a cobra apoderou-se da cesta e seguiu em direção ao bosque. Foi a última vez que ela foi vista

movimentando-se entre os outros animais, desde então vive a espreitar os movimentos alheios e a esconder-se.

Ao acordar refeito com o sono, o cachorro percebeu que o cesto não estava mais ao seu lado e notou os rastros da cobra que denunciavam o roubo. Desesperado por não atender uma ordem de Deus, correu para o Homem e contou o que acontecera e provocou nele uma reação de tristeza e desespero. Por sua vez, o Homem correu a Deus para contar-lhe o ocorrido e exigiu que Ele tomasse alguma providência, que fizesse a cobra devolver as peles. Deus disse que era impossível retomar as peles, pois a cobra estava escondida no bosque, esquivada atrás das pedras e da vegetação, e isso era uma tarefa demasiadamente árdua até mesmo para Deus.

- Com a Morte caminhando ao teu lado, no teu mundo, e sem as peles, é impossível manter-te eternamente vivo. Morrerás quando encarquilhares tua pele, quando sentires que a água já não revigora teu peito! - disse Deus com a voz forçadamente seca e mostrando uma tristeza profunda.

Foi nesse dia, exatamente nessa época que poucos guardam na memória, que o Homem passou a ter um ódio mortal pela cobra e em todas as situações que a vê, busca matá-la. A cobra, sabendo da raiva do Homem, procura evitá-lo e vive se escondendo nos matos e nas pedras e nas águas, vivendo sozinha toda sua existência, parindo seus filhos e colocando seus ovos sempre a espreitar o movimento em torno e desconfiando de todos que aparecem no seu caminho. Mas como ainda possui o cesto com as peles, vai trocando a sua sempre que se percebe envelhecida. Ah, o cachorro? Bem, ele – arrependido de seu descuido – prometeu a Deus que viveria eternamente ao lado do Homem para protegê-lo dos perigos que a morte, porventura, trouxesse ao mundo.”

*A Tartaruga e o Conhecimento*: baseado em contos tradicionais da Nigéria – África Ocidental.

“Houve uma época que a Tartaruga era o mais ambicioso dos animais que pisavam sobre a terra. Era um tempo em que o elefante e a girafa temiam um ao outro por não se conhecerem e que o cachorro vivia separado, distante do homem. Por esse tempo, a Tartaruga cismou em apossar-se de toda e qualquer forma de conhecimento existente no mundo. Pensou em ordenar de seu modo todas as informações possíveis de se ordenar, a fim de transformar-se na criatura mais sábia da terra.

O projeto da Tartaruga era grandioso, se conseguisse, faria com que todos os conselheiros da terra, todos grandes reis e todos idosos trazedores da cura viessem consultá-la sempre que tivessem uma dúvida, por mais simples que fosse, por mais óbvia que parecesse, eles implorariam por respostas e ela cobraria grandes quantias pelas soluções e pela dádiva que teria, a de proporcionar a tranquilidade.

Depois de elaborar seu plano pretencioso, saiu a recolher toda sabedoria e conhecimento existente no mundo. Andou calmamente durante muitos sóis que vieram acompanhados ora de vento, ora de muita chuva, ora de tempestades, ora de secas de doer os ossos. À medida que ia recolhendo as peças da sabedoria, colocava-as numa gigantesca cabaça que quase transbordava de tão cheia e para que não derramasse, a Tartaruga tapou-a firmemente com um rolo de folhas. Quando suas patas estavam cansadas e achatadas pelo peso da cabaça que era quase insustentável a Tartaruga pensou que já tinha recolhido toda a sabedoria que estava disponível no mundo e resolveu proteger o que havia recolhido. Era tanta sabedoria, mas tanta que não tinha condições de começar seu ordenamento por hora, estava muito cansada e a fadiga tomava-lhe completamente. Decidiu, então, esconder a cabaça no topo de uma árvore, de modo que só ela tivesse acesso, mesmo porque ninguém tomara conhecimento do local.

Escolheu o baobá mais alto e mais largo, o que mais sombra fazia. Amarrou uma corda no gargalo da cabaça, passando-a em seu entorno para formar uma alça que seria sustentada pela sua cabeça, assim a cabaça ficou pendurada em seu pescoço e sua barriga servia de apoio. Os intentos de escalar o baobá foram muitos, talvez tão demorados quanto o tempo que levou para recolher todo aquele conhecimento, mas ela insistia. Seu pescoço já dava sinais de cansaço e sua barriga trazia já uma deformação causada pelo peso da cabaça que atrapalhava a escalada, e ela não desistia, se negava a desfazer-se de parte daquilo que recolhera. E passava a cabaça de um lado para outro da barriga, subia e descia, torcendo seu pescoço, diminuía a extensão da corda, aumentava a distância, por vezes, e nada! Todos os seus esforços para subir na árvore foram em vão.

Desceu ao chão firme para descansar e elaborar outra maneira de guardar o que, na sua opinião, lhe garantiria a eterna admiração por parte daqueles que pisavam o mesmo chão que ela. Foi quando ouviu, às suas costas, risadas que faziam estremecer o chão e agitarem-se os marimbondos dos topos das árvores. Era um caçador que estava há algum tempo a observá-la.

– Amiga por que não sustenta em suas costas essa cabaça, assim ficará mais leve, não machucará sua barriga, nem cansará seu pescoço, creio que conseguirás, então, subir na

árvore! - disse o caçador em tom amigável, desconhecendo o que levava a Tartaruga naquele recipiente.

Ao escutar tal conselho originado, certamente, do senso comum, e percebendo que havia muito conhecimento a recolher naquele mundo onde pensava ter recolhido toda sabedoria disponível, a Tartaruga, de tão frustrada que ficou atirou ao chão a cabaça da sabedoria, fazendo com que se rompesse em pedaços ao bater contra o tronco do baobá. E com isso ela lançou ao vento sua árdua tarefa, é por isso que a sabedoria está espalhada por todos os cantos do mundo em pequenos pedacinhos, e qualquer pessoa pode encontrar e se apoderar de um pouquinho dela, desde que procurados com muito cuidado esses pedacinhos e usados com muita atenção. O trabalho de recolher a sabedoria foi tanto, mas tanto, que até hoje a Tartaruga está cansada: anda devagar com seu casco rachado e esconde sua barriga para que ninguém veja as marcas provocadas pelo roçar da cabaça.”

## ANEXOS

ANEXO A — PEPETELA, Mayombe. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 257-8.

### EU, O NARRADOR, SOU LUTAMOS

Vamos amanhã avançar para o Pau Caído. Missão arriscada, pois são eles ou somos nós. O Pau Caído ocupado pelo inimigo representa mais um punhal no povo de Cabinda. E onde está esse povo? Deixa-se dominar, não nos apóia. A culpa é dele? Não, a culpa é de quem não soube convencê-los.

Amanhã, no ataque, quantos naturais de Cabinda haverá? Um, eu mesmo. Um, no meio de cinquenta. Como convencer os guerrilheiros de outras regiões que o meu povo não é só feito de traidores? Como os convencer de que eu próprio não sou um traidor? As palavras a meia voz, as conversas interrompida quando eu apareço, tudo isso mostra que desconfiam de mim. Só o Comandante não desconfia.

Entramos no mesmo ano na guerrilha. Eu era o guia, ele era o professor da Base. Não queriam que ele combatesse, davam-lhe os comunicados de guerra para escrever. Até que um dia ele exigiu que o deixassem combater. Nunca mais escreveu os comunicados de guerra, passou a vivê-los.

Estivemos sempre juntos, ele sabe que não o trairei. Mas quantos são os que pensam como ele? Vai embora, foi dito que se vai embora parta o Leste. Quem me defenderá dos outros, quem terá coragem de se opor ao tribalismo?

Terei de ser eu a impor-me, sendo mais corajoso que ninguém. E Nzambi sabe como tenho medo! Mas que será feio do meu povo se o único cabinda se portar mal?

Às vezes penso que os outros têm razão, que era preciso liquidar os cabindas. É nos momentos de raiva. Mas meu irmão, bem mobilizado, não seria capaz de lutar? Seria, sim, é só preciso que a luta avance.

Depois de amanhã, no combate, serei Sem Medo. O meu povo o exige.

### **EU O NARRADOR, SOU O CHEFE DE OPERAÇÕES**

Mais uma vez Sem Medo provou ser um grande comandante. Mais uma chapada no orgulho do Comissário, que já se tomava pelo melhor. Esse Comissário é um miúdo, quer opor-se à toa ao Comandante, e acaba por cair no ridículo.

Os guerrilheiros perceberam e admiraram Sem Medo. Os guerrilheiros, na reunião, elogiaram o Comandante pela rapidez com que atuou e pela coragem que deu aos próprios civis. Elogio justo. Eu próprio apoiei. Ele é assim: quando há que defender um camarada, esquece tudo e atira-se para a frente.

E aquela gargalhada? O Comissário não percebeu, mas os guerrilheiros que vieram no reforço perceberam e apoiaram. Não é mesmo de rir que uma surucucu tenha provocado tudo isso? Claro que o Comissário não gostou, ele teve culpa do que aconteceu, não soube decidir rápido. Mas o fato levou a uma grande mobilização e Sem Medo soube aproveitá-la e apoiá-la. Ele falou de maneira que todos sentiram que se comportaram como heróis. Quem não gosta de ser considerado herói?

Hoje, Sem Medo ganhou o apoio dos guerrilheiros da Base e dos de Dolisie. Não se fala de outra coisa, só se fala do Comandante. Esqueceram que ele é kikongo, só vêem que ele é um grande Comandante.

Se todos assim pensam, sobretudo o Chefe do Depósito que já é um mais velho, talvez então seja verdade. Começo a pensar que já fomos injustos para ele. É um intelectual. O povo só compreende quando ele explica pela ação. E de que maneira se explicou, sukua!

### **EU, O NARRADOR, SOU O CHEFE DE OPERAÇÕES**

Não durmo, nesta noite que não acaba. Sem Medo, a meu lado, também não dorme. Mas não posso falar com ele. Nunca pudemos conversar. Ele é um intelectual, eu um filho de camponês. Nos Dembos, os homens viviam miseráveis no meio da riqueza. O café estava em toda parte, abraçado às árvores. Mas roubavam-nos nos preços, o suor era pago por uns tostões sem valor. E as roças dos colonos cresciam, cresciam, atirando as nossas pequenas lavras para as terras mais pobres.

Por isso houve Março de 61.

Eu era criança, mas participei nos ataques às roças dos colonos. Avançava com pedras, no meio de homens com catanas e alguns, raro, com canhangulos.

Não podíamos olhar para trás: os kimbandas diziam que, se o fizéssemos, morreríamos. As balas dos brancos eram água, diziam eles. Depois da independência renasceriam os que tinham caído em combate. Tudo mentira. Hoje vejo que era tudo mentira.

Massacrámos os colonos, destruámos as roças, mesmo o dinheiro queimamos, proclamamos o território livre. Éramos livres. Os brancos durante séculos massacraram-nos, por que não massacrá-los? Mas uma guerra não se faz só com ódio e o exército colonial recuperou o território, o território livre voltou a ser território ocupado.

Vim para o Congo, e no MPLA aprendi a fazer a guerra com organização. Também aprendi a ler. Aprendi sobretudo que o que fizemos em 61, cortando cabeças de brancos, mestiços, assimilados e umbundus, era talvez justo nesse momento. Mas hoje não pode servir de orgulho para ninguém. Era uma necessidade histórica, como diz o Comissário Político. Percebo o sentido das palavras, ele tem razão, nisso ele tem razão.

Só não tem razão em estar do lado do Comandante, que é kikongo. Foram os kikongos que vieram mobilizar-nos, que trouxeram as palavras de ordem do Congo de avançar á toa, sem organização. Os kikongos queriam reconstituir o antigo reino do Congo. Mas esqueceram que os Dembos e Nambuangongo sempre foram independentes do Congo. Pelo menos, a partir duma certa altura. Isso disseram-me os velhos Dembos e isso faz a história do MPLA. Por que o Reino do Congo e não do Ndongo e não os Dembos?

Perdida a guerra de 62, os kikongos infiltraram-se no MPLA. O Sem Medo não. Ele é kikongo, mas nasceu em Luanda. O Sem Medo é um intelectual, é isso que complica as coisas.

Ele não dorme.

Não pode dormir. A sua Base está ocupada pelo inimigo. Foi ele que a construiu, foi ele que a impôs ao André, que a queria no exterior. É a sua Base. Por isso sofre. É uma derrota para ele. Sem Medo é um intelectual, o intelectual não pode suportar que se filho morra. Nós estamos habituados. Os nossos filhos morreram sob as bombas, sob a metralha, sob o chicote do capataz. Estamos habituados e ver nossos filhos morrer [sic]. Ele não. A Base era seu filho, criou-a contra todos. Contra nós mesmos, que queremos é voltar aos Dembos e a Nambuangongo, onde há verdadeiramente guerra popular. Ele acredita que a luta aqui é possível, que ela pode crescer. É o seu filho, está bem, é preciso compreender.

O Comissário diz que, se avançarmos a luta em Cabinda, as outras regiões estarão aliviadas, porque o inimigo terá de dividir forças. É verdade. Por isso, luto aqui. Mas não por

Cabinda, que não me interessa. Luto aqui para que a minha região tenha menos inimigos concentrados nela e assim possa ser livre.

Mas Sem Medo é um homem. Quando combate, tem o mesmo ódio ao inimigo que eu. As razões são diferentes, mas os gestos são os mesmos. Por isso o sigo no final do combate. O mal é ser um intelectual, esse é o mal: nunca poderá compreender o povo. Os seus filhos ou irmãos não morreram na guerra. Não, ele não pode compreender.

Ele não dorme.

Gostava de lhe explicar isto. Mas não sei como dizer. E ele não compreenderia.

**ANEXO D — PEPETELA**, Mayombe. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 203-4.

### **EU, O NARRADOR, SOU O CHEFE DO DEPÓSITO**

É a segunda noite que não vou dormir, por causa dos presos. Se adormecer, eles fugirão.

Fui combatente na Primeira Região, servi de guia aos grupos que do Congo entravam em Angola ou saíam para o Congo. Fui para o interior de novo com o Esquadrão Kamy e, depois do fracasso, consegui voltar. Doente, fiquei a trabalhar no Depósito. Até hoje. A saúde não me permite estar permanentemente na guerra e tenho pena. Mas tomar conta do material da guerra também é fazer a revolução.

Lá em Quibaxe, eu já era homem e casado, quando começou a guerra. Camponês sem terra, trabalhava na roça dum colono. Entrei na guerra, sabendo que tudo o que fizesse para acabar com a exploração era correto. E tudo fiz. Mas não foi tão rápido como se imaginava. Os traidores impediram a luta de crescer. Traidores de todos os lados. É mentira dizer que os kikongos ou os kimbundos ou os umbundos ou os mulatos que são os traidores. Eu vi-os de todas as línguas e cores. Eu vi os nossos próprios patrícios que tinham roças quererem aproveitar para aumentar as roças. E alguns colaboraram com a Pide.

Por isso, Sem Medo tem razão. Por isso, não durmo, para que haja justiça. Ingratidão cometeu um crime contra o Povo e quem o ajudou a fugir cometeu também. É justo serem castigados.

Já sou velho, já vi muita coisa. As palavras têm valor, o povo acredita nas palavras como deuses. Mas aprendi que as palavras só valem quando correspondem ao que se faz na prática.

Sem Medo fala com age. É um homem sincero. Que me interessa a língua que falaram os seus antepassados?

Ele está sozinho aqui, em Dolisie. Rodeado de inimigos ou, pelo menos, de pessoas que não o compreendem. Os guerrilheiros apreciam-no com Comandante, mas desconfiam dele porque é kikongo. Eu aprecio-o e não desconfio dele.

Por isso fico acordado.

**ANEXO E** — PEPETELA, Mayombe. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 185-8.

### **EU, O NARRADOR, SOU ANDRÉ**

Eis-me no comboio, a caminho de Brazzaville, a caminho do desterro, sentado à frente dum homem que não responde senão por monossílabos, grave como deve ser um membro da Direção. A pasta vai ao lado dele, fechada a chave, cheia de documentos que hão-de comprometer. Basta ver a sua cara para saber que o processo me será desfavorável.

E onde estão meus companheiros que me não defenderam? Fugiram todos, nenhum ousou abrir a boca a meu favor. Todos aqueles que me lisonjeavam, que andavam à minha volta esperando uma migalha, fugiram com medo dos kimbundos. Não há dúvida que são os kimbundos que fazem a lei. Não conseguiram ele libertar o Ingratidão? Quero ver agora como Sem Medo resolverá o problema. Ele conseguiu o que queria. Sempre desejou o meu lugar, por isso mexeu os cordelinhos, que levantou os kikongos contra mim, até veio da Base quando teve conhecimento do que se passava, só para estar presente, para poder enterrar-me mais.

Rio quando lembro a cara do membro da Direção, ao saber que o Ingratidão escapou da cadeia. Estávamos na estação com Sem Medo. O dirigente olhou Sem Medo duramente. Saberá que foi Sem Medo que o não quis fuzilar? Deve saber, eles sabem sempre tudo. Sem Medo ficou sem fala. Agora ele terá de resolver o caso, que é complicado, pois deverá tomar medidas contra os kimbundos, nesta fase em que o conflito tribal é forte.

Na Base ele recuou: por medo desse conflito, foi clemente, sabendo perfeitamente que em Dolisie o Ingratidão fugiria. Vamos rir, muito vamos rir. Fez tudo para me apanhar o lugar, ele sempre quis ficar na retaguarda, a sua combatividade era só fogo de artifício. Tens agora o meu lugar, vais ver quais os espinhos que a assento camufla, primo meu.

Porque quem se pode enganar sobre o complô que foi preparado contra mim? Não tinham fatos em que se agarrar, o Sem Medo e o seu grupo. Planearam então o golpe da

Ondina. Pago pela minha imprudência, pela minha credulidade. Desejava Ondina? Sim, há muito tempo. As suas coxas eram uma tentação. Os seus olhos que prometiam, que se não baixavam. Ao vê-la na estrada, não tive nenhum pensamento. Foi no bar que o desejo veio. Começava a escurecer. Por que não? Ela olhava-me a desafiar. E depois, no jipe, as suas coxas a abrirem-se... olhei-a e ela fixava-me. Viu que eu mirava as coxas e e aproveitou um solavanco do carro para as afastar mais, imperceptivelmente mas o suficiente. Parei o jipe, quem o não faria? Um homem não é de pau! Fui eu que a beijei ou foi ela quem fez o primeiro movimento? A puta aceitou logo ir para o capim. Que fogo, meu Deus! Que vulcão! Perdi o meu lugar, mas valeu a pena. Tinham emboscado uma série de militantes na estrada, para testemunharem. E ela aprestou-se ao complô, porque é uma vaca que gosta de homem e porque assim o seu Comissário vai subir. O Sem medo vai para o posto que pretendia e quem será o novo Comandante da Base? Claro que será o Comissário.

Foi tudo um plano arquitetado por Sem Medo, não pode haver dúvidas. Foi-lhe fácil convencer o Comissário, que só faz o que ele quer e que tem ambições. Simples como água! Fui levado, mas desforrei-me. Que momentos! E ela gozou, a cabra! Não parava, queria mais, sempre mais, nem sentia os mosquitos a picarem-lhe a bunda.

Quando veio para o jipe, mal podia andar, estava derreada. Ela também aproveitou para ter um homem. Porque não é aquele miúdo do Comissário que lhe dá gozo, isso vê-se logo. Era um plano em que ela quis ainda beneficiar duplamente. O Comissário terá querido que ela fosse só para o capim e aí recusasse e fugisse para o jipe. Tanto bastaria para me tramar. Devia ser esse o plano. Mas a cabra quis também tomar a sua parte. E que parte! Foi zelosa, as mulheres são sempre assim, têm de modificar o plano a seu favor, se quinze minutos lhes bastam, elas demoram duas horas.

E este cara-de-pau não percebeu nada. Quem acreditará no complô? Ninguém. Nem vale a pena denunciá-lo, ninguém acreditará. Pensarão que é desculpa.

De qualquer modo, estou-me marimbando. O pior momento já passou. Em Brazzaville não me liquidarão. E sempre tenho meus apoios. Não destes tipos que nem ousaram defender-me, não da plebe. Tenho apoios bem colocados, que têm influência. Farei a minha autocrítica para desarmar os adversários e isso dará possibilidades aos meus amigos de advogarem a minha causa.

Lenine teve razão ao inventar a autocrítica. Que boa coisa que é a autocrítica! Há uns burros que sempre a recusam. Ainda não descobriram o furo. Quando estiveres em maus lençóis, faz a tua autocrítica. Todos os ataques pararão imediatamente. É a teoria da ação e da reação: uma força que faz uma ação provoca uma reação, precisa que haja uma reação para

exercer. É simples com água. Faço logo de começo minha autocrítica, aí os ataques serão só para a forma, já terão perdido toda a força da raiva. Quem pode atacar um homem que se não defende? Considerarão que sou um bom militante, pois autocritiquei-me. E não me fazem baixar de posto, mandam-me para outro sítio.

Só os burros são teimosos, se mantêm no erro. Porque eu cometi erros, para que negar? Deveria ter desconfiado da Ondina e tê-la levado para um sítio bem escondido, onde não pudessem arranjar testemunhas. Falar-se-ia mas não haveria provas. E ela acabaria por aceitar, já estava ao rubro: o plano cairia, mas ao menos ela sempre teria uma parte. Outro erro foi e de confiar nalguns militantes. A plebe é toda igual, não merece confiança, o responsável para ela só vale enquanto lhe pode trazer benefícios. Por isso o meu pai, que era soba, gastava tanto dinheiro a distribuir pelos seus homens. Ele bem o sabia que se não o fizesse perderia a força. O meu erro foi esquecer esses ensinamentos elementares.

No fundo, no fundo, quem se vai tramar é o Sem Medo. Eu irei para outro sítio onde subirei na mesma: há tal falta de quadros que quem tem um olho é rei. Ele ficará aqui com todos os problemas, agora agravados, Sem Medo é apenas um lobinho, eu sou um lobo experiente, sei o que digo.

Tenho que preparar a minha autocrítica; ela terá de ser sincera. Para me entristecer no momento, pensarei que poderia ter gozado uma semana com a Ondina e não foram senão duas horas de capim e mosquitos. Simples como água!

**ANEXO F** — PEPETELA, Mayombe. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 131-4.

### **EU, O NARRADOR, SOU MUATIÂNVUA**

Meu pai era um trabalhar [*sic*] bailundo da Diamang, minha mãe era uma kimbundo do Songo.

O meu pai morreu tuberculoso com o trabalho das minas, um ano depois de eu nascer. Nasci em Luanda, no centro do diamante. O meu pai cavou com picareta a terra virgem, carregou vagões de terra, que ia ser separada para dela se libertarem os diamantes. Morreu num hospital da Companhia, tuberculoso. O meu pai pegou com as mãos rudes milhares de escudos de diamantes. A nós não deixou um só, nem sequer o salário de um mês.

O diamante entrou-lhe no peito, chupou-lhe a força, chupou até que ele morreu.

O brilho do diamante são as lágrimas dos trabalhadores da Companhia. A dureza do diamante é ilusão: não é mais que gotas de suor esmagadas pelas toneladas de terra que o cobrem.

Nasci no meio de diamantes, sem os ver. Talvez porque nasci no meio de diamantes, ainda jovem senti atração pelas gotas do mar imenso, aquelas gotas-diamante que chocam contra o casco dos navios e saltam para o ar, aos milhares, com o brilho leitoso das lágrimas escondidas.

O mar foi por mim percorrido durante anos, de norte a sul, até a Namíbia, onde o deserto vem misturar-se com a areia da praia, até ao Gabão e ao Ghana, e ao Senegal, onde o verde das praias vai esmorecendo, até de novo se confundir com elas na Mauritània, juntando a África do Norte à África Austral, no amarelo de suas praias. Marinheiro do Atlântico, e mesmo do Índico eu fui. Cheguei até a Arábia, e de novo encontrei as praias amarelas de Moçâmedes e Benguela, onde cresci. Praias de Benguela, praias da Mauritània, praias da Arábia, não são as amarelas praias de todo o mundo.

Em todos os portos tive uma mulher, em cada porto uma maka. Até que, um dia, estava eu nos Camarões ouvi no rádio o ataque às prisões, no dia 4 de fevereiro. O meu barco voltava para o sul e não cheguei a Angola. Fiquei em Matadi, ex-Congo Belga. Lumuba tinha morrido, a ferida sangrava ainda, a ferida só ficou sarada quando 4 de fevereiro estalou.

Onde eu nasci, havia homens de todas as línguas vivendo nas casas comuns e miseráveis da Companhia. Onde eu cresci, no Bairro Benfica, em Benguela, havia homens de todas as línguas, sofrendo as mesmas amarguras. O primeiro bando que pertenci tinha mesmo meninos brancos, e tinha miúdos nascidos de pai umbundo, tchokue, kimbundo, fiote, kuanhama.

As mulheres que eu amei eram de todas as tribos, desde as Reguibat do Marrocos às Zulu da África do Sul. Todas eram belas e sabiam fazer amor, melhor umas que outras, é certo. Qual a diferença da mulher que esconde a face com um véu ou a que a deforma com esscarificações?

Querem hoje que eu seja tribalista!

De que tribo?, pergunto eu. De que tribo se eu sou de todas as tribos., não só de Angola, como de África? Não falo eu swahili, não aprendi eu o haussa com um nigeriano? Qual é a minha língua, eu, que não dizia uma frase sem empregar palavras de línguas diferentes? E agora, que utilizo para falar com os camaradas, para deles ser compreendido? O português. A que tribo angolana pertence a língua portuguesa?

Eu sou o que é posto de lado, porque não seguiu o sangue da mãe kimbundo ou do pai umbundo. Também Sem Medo, também Teoria, Também Comissário, e tantos outros mais.

A imensidão do mar que nada pode modificar ensinou-me paciência. O mar une, o mar estreita, o mar liga. Nós também temos nosso mar interior, que não é Kuanza, nem Loje, nem Kunene. O nosso mar, feito de gotas-diamante, suores e lágrimas esmagados, o nosso mar é brilho de arma bem oleada que faísca meio da verdura do Mayombe, lançando fulgurações de diamante ao sol de Luanda.

Eu, Muatânvua, de nome de rei, eu que escolhi a minha rota no meio dos caminhos do Mundo, eu, ladrão, marinheiro, contrabandista, guerrilheiro, sempre à margem de tudo (mas não é apraia um margem?), eu não preciso de me apoiar numa tribo para sentir a minha força. A minha força vem da terra que chupou a força de outros homens, a minha força vem do esforço de puxar cubos e dar à manivela e de dar murros na mesa duma taberna situada algures no Mundo, à margem da rota dos grandes transatlânticos que passam, indiferentes, sem nada compreenderem do que é o brilho-diamante da areia duma praia.

**ANEXO G — PEPETELA, Mayombe. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 109-10.**

## **EU, O NARRADOR, SOU MUNDO NOVO**

Assistimos neste momento a qualquer coisa de novo na Base: o Comissário ousa afrontar o Comandante.

Para que o progresso se faça, é necessário que um elemento crie seu contrário, o qual entrará em contradição com ele para o negar. Sem Medo, de certa maneira, criou o Comissário formando-o. Mas eis que este o ultrapassa em grau de consciência. Surge, logicamente uma luta entre eles, a luta se traduz por posições práticas antagônicas. Até agora, o Comissário limitava-se a seguir o Comandante, a imitá-lo: mesmo nos gestos, no estilo de combater, na indiferença aparente com que enfrenta o inimigo. Hoje opôs-se publicamente ao Comandante, levantou a voz para o criticar. Sem Medo, pasmado pela rebeldia de seu pupilo, abandonou a casa de Comando, foi passear na noite.

O Comandante não passa, no fundo, dum diletante pequeno-burguês, com rasgos anarquistas. Formado na escola marxista, guardou da sua classe de origem uma boa dose de anticomunismo, o qual se revela pela recusa da igualdade proletária. Não é de bom grado que aceita a democracia que deve reinar entre combatentes e, por vezes, tem crises agudas e

súbitas de tirania irracional. Defensor verbal do direito à revolta, adepto da contestação permanente, abusa da autoridade logo que a contestação se faz contra ele. O caso de Vewê pôs a nu toda a sua mentalidade de ditador. Este flagrante caso de abuso do poder levou o Comissário, que tem uma formação ideológica bem mais clara, a tomar posição a favor da linha de massas.

Esta atitude faz-me pensar que a relação de forças no Comando vai mudar. Como diz o Chefe de Operações, o desprezo do Comandante pela opinião dos outros membros do Comando tem levado a erros graves, situação agravada pelo fato do Comissário aprovar sempre Sem Medo. Mas agora talvez vejamos a desejada união entre o Comissário e o Chefe de Operações fazer-se contra o Comandante, defensor do niilismo pequeno-burguês. Não há que lamentar divisões entre os responsáveis: elas são uma necessidade histórica.

**ANEXO H** — PEPETELA, Mayombe. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 82-3.

### **EU, O NARRADOR, SOU MUNDO NOVO**

Recuso-me a acreditar no que diz Sem Medo. Lá está ele, ali, no meio dos jovens, rasgando-se nas raízes da mata, rastejando, triturando os ombros contra o solo duro, putrefato e úmido do Mayombe, enrouquecendo com os gritos e imprecações que blasfema, emasculando-se no sêmen da floresta, no sêmen gerador de gigantes, suando a lama que sai da casca das árvores, beliscando-se nos frutos escondidos por baixo das folhas caídas, lá está ele, ali, no meio dos jovens, ensinando o que sabe, totalmente, entregando-se aos alunos, abrindo-se como coxas duras duma virgem, e ele, que está ali, diz que o faz interesseiramente.

Sem Medo é um desinteressado, a terceira camisa que tinha ofereceu-a ao guia, que acabou por fugir com ela, entregando-se aos tugas.

Se diz que é interesseiro, isso é vaidade. É vaidade de mostrar o que muitos escondem, é uma afirmação de personalidade. Claro que é uma afirmação exagerada, extremista, defeito da sua mentalidade pequeno-burguesa.

Como se fosse possível fazer uma Revolução só com homens interesseiros, egoístas! Eu não sou egoísta, o marxismo-leninismo mostrou-me que o homem com indivíduo não é nada, só as massas constroem a História. Se fosse egoísta agora estaria na Europa, como tantos outros, trabalhando e ganhando bem. Por que vim lutar? Porque sou desinteressado. Os operários e os camponeses são desinteressados, são vanguarda do povo, vanguarda pura, que

não transporta com ela o pecado original da burguesia de que os intelectuais só muito dificilmente se podem libertar. Eu libertei-me, graças ao marxismo.

Por isso, Sem Medo está errado. Mas como explicar-lho, como fazer-lhe compreender que a sua atitude anarquista é prejudicial à luta? Lá está ele, e ri quando um se fere, e zanga-se quando um hesita, e é esse sadismo maternal que os faz ultrapassarem-se, vencerem o medo e lançarem-se no espaço para agarrarem uma liana fugidia. E um sorriso de triunfo perpassa nos olhos dele o sorriso discreto que logo é abafado pela ordem dada ao seguinte. No entanto, com que remorsos se resolveria no leito de um recruta se ferisse gravemente! Ao vê-lo, dir-se-ia que não tem alma. Mas foi ele que correu a peito descoberto para salvar Muatiânvua, quando caíram na emboscada, e que chorou ao vê-lo ileso. Com é possível que diga que todos são egoístas? É vaidade, vaidade pequeno-burguesa, e mais nada.

Não posso acreditar, recuso-me a acreditar.

**ANEXO I** — PEPETELA, Mayombe. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 67-8.

## **EU, O NARRADOR, SOU MILAGRE**

Vejam a injustiça. Eu, Milagre, vim de Quibaxe, onde os homens atacavam o inimigo só com catanas e a sua coragem, eu vim de longe, o meu pai foi morto, a cabeça levada pelo trator, para ver agora um dos nosso, amarrado, seguir para o Congo, amarrado porque ficou com cem escudos de um traidor de Cabinda! Eu, Milagre, nasci para ver isto!

Ingratidão foi condenado a seis meses de cadeia. E quantos traidores não são castigados, são mesmo aceites? Lutamos foi castigado? Tentou avisar os trabalhadores que íamos prendê-los, tentou sabotar a missão, foi castigado? E Ekuikui, que aguardou o dinheiro em vez de o entregar logo, foi ele castigado? Só um dos nossos é que foi.

Quem decidiu? O Comandante. Quem fez pressão para que fosse condenado? O Comandante, sempre o Comandante. Um intelectual, que nada conhece da vida, que não sofreu, um homem desses é que pode condenar-nos?

Assim vai a vida. Ah, na Primeira Região... Na Primeira Região, isto não ficaria assim! Esse Comandante há muito teria ido já para o tuga, para escapar ao nosso castigo. E o Comissário seguia-o, esse miúdo que só faz o que lhe diz o Sem Medo. Sem Medo? Nunca vi que fosse assim tão corajoso. É corajoso, sim, mas também não tanto.

É esta a injustiça a que assistimos, sem poder fazer nada. Quando mudará isto? Oh, Nzambi, quando mudará isto ?

### **EU, O NARRADOR, SOU MILAGRE, O HOMEM DA BAZUCA**

Viram como o Comandante se preocupa tanto com os cem escudos desse traidor de Cabinda? Não perguntam por quê, não se admiram? Pois eu vou explicar-vos.

O Comandante é kikongo; embora ele tenha ido pequeno para Luanda, o certo é que a família veio do Uíje. Ora, o fiote e o kikongo são parentes, são no fundo o mesmo povo. Por isso ele estava tão furioso por se ter roubado um dos seus primos. Por isso ele protege Lumumba, ou outro traidor. E viram a raiva com que ele agarrou o Ingratidão? Por quê? Ingratidão é kimbundo, está tudo explicado.

Os intelectuais têm a mania de que somos nós, os camponeses, os tribalistas. Mas eles também o são. O problema é que há tribalismo e tribalismo. Há o tribalismo justo, por que se defende a tribo que merece. E há o tribalismo injusto, quando se quer impor a tribo que não merece ter direitos. Foi o que Lenine quis dizer quando falava de guerras justas e injustas. É preciso sempre distinguir entre o tribalismo justo e o tribalismo injusto, e não falar à toa. É verdade que todos os homens são iguais, todos devem ter os mesmo direitos. Mas nem todos os homens estão no mesmo nível; há uns que estão mais avançados que outros, são eles que sabem. É como as tribos: as mais avançadas devem dirigir as outras e fazer que estas avancem, até se poderem governar.

Mas, o que se vê agora aqui? São os mais atrasados que querem mandar. E eles vão apanhando os lugares-chave, enquanto há dos nossos que os ajudam. É como esse parvo do Comissário, que não percebe nada do que se passa. Deixa-se levar pelo Comandante, está sempre contra o Chefe de Operações. Um tipo que é inteligente, passas!, ele lê muito, e, afinal, deixa-se levar assim. Ou será que faz de propósito? Às vezes penso que ele tem um pacto com os outros contra nós, os do seu sangue. Eu sofri o colonialismo na carne. O meu pai foi morto pelos tugas, como posso suportar ver pessoas que não sofreram agora mandarem em nós, até parece que sabem do que precisamos? É contra esta injustiça que temos de lutar: que sejam os verdadeiros filhos do povo, os genuínos, a tomar as coisas em mãos.

### **EU, O NARRADOR, SOU MILAGRE**

Nasci em Quibaxe, região kimbundo, como o Comissário e o Chefe de Operações, que são dali próximo.

Bazuqueiro, gosto de ver os caminhões carregados de tropas serem travados pelo meu tiro certo. Penso que na vida não pode haver maior prazer.

A minha terra é rica em café, mas meu pai sempre foi um pobre camponês. E eu só fiz a Primeira Classe, o resto aprendi aqui, na Revolução. Era miúdo na altura de 1961. mas lembro-me ainda das cenas de crianças atiradas contra as árvores, de homens enterrados até o pescoço, cabeça de fora, e o trator passando, cortando as cabeças com a lâmina feita para abrir a terra, para dar riqueza aos homens. Com que prazer destruí há bocado o buldôzer! Era parecido com aquele que arrancou a cabeça de meu pai. O buldôzer não tem culpa, depende de quem o guia, é como a arma que se empunha. Mas eu não posso deixar de odiar os tratores, desculpem-me.

E agora o Lutamos fala aos trabalhadores. Talvez explique que os quis avisar antes, mas que foi descoberto. E deixam-no falar! O Comandante não liga, ele não estava em Angola em 1961, ou, se estava, não sofreu nada. Estava em Luanda, devia ser estudante, que sabe ele disso? E o Comissário? Nestas coisas o Comissário é um mole, ele pensa que é com boas palavras que se convence o povo de Cabinda, este povo de traidores. Só o Chefe de Operações... Mas esse é o terceiro no Comando, não tem força.

E eu fugi de Angola com a mãe. Era um miúdo. Fui para Kinshasa. Depois vim para o MPLA, chamado pelo meu tio, que era dirigente. Na altura! Hoje não é, foi expulso. O MPLA expulsa os melhores, só porque eles se não deixam dominar pelos que o invadiam. Pobre MPLA! Só na Primeira Região ele ainda é o mesmo, o movimento de vanguarda. E nós, os da Primeira Região, forçados a fazer a guerra aqui, numa região alheia, onde não falam nossa língua, onde o povo é contra-revolucionário, e nós que fazemos aqui? Pobre MPLA, longe da nossa Região, não pode dar nada!

## ANEXO L — Cartas de Ernesto “Che” Guevara

CHE Guevara, Cartas. São Paulo: Edições Populares, 1980. p.p. 5, 7, 10, 11, 59, 73, 79, 88, 97, 109, 115.

### CARTA AOS PAIS

México, 6 de julho de 1956.

Cárcere de *Governación*.

Queridos velhos:

Recebi sua carta, papai, aqui, na minha nova e delicada mansão de Miguel Shultz junto com a visita de Petit que me fez saber dos temores de vocês. Para vocês fazerem idéia contarei o caso:

Fazia algum tempo, bastante tempo já, um jovem líder cubano me convidou para ingressar em seu movimento, que era de libertação armada de sua terra, e eu, lógico, aceitei. Dedicado à ocupação de preparar fisicamente a rapazeada que um dia deverá pôr os pés em Cuba, enganei vocês nos últimos dois meses com a mentira de meu cargo de professor. A 21 de junho [...] caiu preso Fidel Castro com um grupo de companheiros, e na casa havia o endereço de onde nós estávamos, de maneira que caímos todos na rede. Eu tinha meus documentos, que me creditavam como estudante de russo no Instituto do intercâmbio Cultural Mexicano, o que foi suficiente para que fosse considerado um elo importante na organização, e as agências de notícia amigas de papai<sup>76</sup> começaram a gritar pelo mundo afora.

Isto é uma síntese dos acontecimentos passados, os futuros dividem-se em dois: os mediatos e os imediatos. Dos imediatos, lhes direi que meu futuro está ligado à libertação cubana, ou triunfo com ela, ou morro lá (essa é a explicação de uma carta um tanto enigmática que mandei à velha faz algum tempo). Do futuro mediato tenho pouco a dizer porque não sei o que vai ser de mim. Estou à disposição do juiz e não será difícil que seja deportado para a Argentina, a não ser que eu consiga asilo num país intermediário, coisa que acho seria conveniente para minha saúde política.

De qualquer maneira, tendo que sair para o novo desterro ou ficando preso neste cárcere, hilda retornará ao Peru, que já tem novo governo e concedeu anistia política.

Por moivos óbvios, diminuirei muito minha correspondência; aliás, a polícia mexicana tem o agradável hábito de seqüestrar as cartas, é bom que você escreva sobre as

---

<sup>76</sup> Refere-se à United Press, Associated Press, em tom de blague.

coisas da casa e banalidades. Ninguém acha graça do fato de um filho da puta inteirar-se dos problemas íntimos da gente, por insignificantes que sejam. Um beijo pra Beatriz, expliquem por que não escrevo e digam-lhe que não se preocupe em mandar jornais por enquanto.

Estamos às vésperas de declarar uma greve de fome indefinida, como protesto contra as detenções injustificadas e as torturas a foram submetidos alguns dos nossos companheiros. O moral de todo o grupo é alto.

Por enquanto continuem escrevendo para casa.

Se por qualquer causa, que não acredito, não puder escrever mais e chegar a minha vez de perder, considerem estas linhas como uma despedida, não muito grandiloqüente mas sincera. Passei pela vida procurando minha verdade aos solavancos, e já no caminho e com uma filha que me torna perpétuo, fechei o ciclo. A partir de agora não consideraria minha morte uma frustração, apenas como Hikmet: “só levarei ao túmulo/ a tristeza do meu canto inacabado”.

Beijos para todos do

Ernesto.

## **CARTA AOS FILHOS**

Meus queridos Hildita, Aleidita, Camilo, Célia e Ernesto:

Se algum dia vocês lerem esta carta, vai ser porque eu já não estarei mais com vocês. Quase não lembrarão de mim, e os mais pequenos não lembrarão nada. Seu pai foi um homem que age como pensa e, certamente, foi leal às suas convicções. Cresçam como bons revolucionários. Estudem muito, para poder dominar a técnica que permite dominar a natureza. Lembrem que a Revolução é o mais importante, e que cada um de nós, sozinhos não vale nada.

Sobretudo, sejam capazes sempre de sentir profundamente qualquer injustiça cometida contra qualquer pessoa em qualquer lugar do mundo. É a qualidade mais bela de um revolucionário.

Até sempre, filhinhos, espero vê-los ainda. Um beijo grande e um abraço do

Papai.

## CARTA À FILHA HILDA

15 de fevereiro de 1966

Hildita querida:

Escrevo hoje, embora a carta deva chegar bem mais tarde; mas quero que você saiba que eu lembro de você e que espero que seu aniversário seja um dia muito feliz. Você já é quase uma mulher, e eu não posso escrever como se escreve para uma criança, contando bobagens e mentirinhas.

Você deve saber que eu continuo longe e que ficarei muito tempo longe de você, fazendo o que for possível para lutar contra os nossos inimigos. Não que seja grande coisa, mas o que posso eu fazer, e creio que você sempre sentirá orgulho por seu pai, como eu sinto por você.

Lembre que temos pela frente muitos anos de luta, e que você, mesmo sendo mulher, deverá fazer parte dessa luta. Entretanto, é preciso que você se prepare, que você seja muito revolucionária, coisa que na tua idade significa aprender muito, o máximo possível, e que você esteja sempre disponível para apoiar causas justas. Além disso, obedeça à sua mãe e não faça nada antes do tempo adequado. Essa época chegará.

Você deve lutar para ser uma das melhores alunas da escola. Melhor em todos os sentidos, e você sabe o que isso quer dizer: estudo e atitude revolucionária, isto é: boa conduta, seriedade, amor à Revolução, companherismo, etc. Eu não era assim na tua idade, mas estava numa sociedade diferente, quando o homem era o inimigo do homem. Agora você tem o privilégio de viver em outra época e é preciso ser digna dela.

Não esqueça de dar atenção à casa e olhar as crianças, aconselhar que estudem e se comportem bem. Especialmente Aleidita, que te ouve muito na condição de irmã mais velha.

Muito bem, filha, mais uma vez, que você seja muito feliz no seu aniversário. Dê um abraço na sua mãe e em Gina, e para você vai um muito grande, muito forte, que possa valer para todo o tempo em que não nos vejamos, de seu

Papai

## CARTA A ERNESTO SÁBATO

Havana, 12 de abril de 1960

“Ano da reforma agrária”

Sr. Ernesto Sábato  
Santos Lugares  
Argentina

Prezado patricio:

Faz já uns quinze anos, quando conheci um filho seu, que já deve estar próximo dos vinte, e sua mulher, naquele lugar que acredito se chamava “Cabalando”, em Carlos Paz e, depois, quando li *Uno y el Universo*, que me fascinou, não pensava que viria a ser o sr - possuidor daquilo que era pra mim o mais sagrado do mundo, o título de escritor – quem viesse me pedir, com o passar do tempo, uma definição, uma tarefa de reencontro, como o sr. diz baseado numa autoridade avaliada por alguns fatos e muitos fenômenos subjetivos.

Fiz estes comentários preliminares apenas para lembrar-lhe que pertenço, apesar de tudo, à terra onde nasci, e que sou capaz ainda de sentir profundamente todas as suas alegrias, todas as suas esperanças e também suas decepções. Seria difícil explicar-lhe por que “isto” não é uma Revolução Libertadora; talvez tivesse que dizer-lhe que vi as aspas nas palavras que o sr. denuncia, já nos primeiros dias, e eu identifiquei aquela palavra com a mesma coisa que acontecera numa Guatemala que eu acabara de abandonar, vencido e quase decepcionado.

E como eu, éramos todos aqueles que participamos desde o início nessa aventura estranha, e que fomos aprofundando nosso senso revolucionário no contato com as massas camponesas, em profundo inter-relacionamento, durante dois anos de lutas cruéis e de tarefas realmente vultosas. [...]

A guerra nos revolucionou, não existe experiência mais profunda para o revolucionário do que o ato da guerra; não o fato isolado de matar, nem o de carregar um fuzil ou de estabelecer uma luta deste ou daquele tipo. É a totalidade do fato guerreiro, quando se sabe que um homem armado vale quanto unidade combatente, e tem o mesmo valor que qualquer homem armado, e pode não mais ter medo de outros homens armados. Explicar, nós mesmos, os dirigentes, aos camponeses indefesos, como eles poderiam empunhar um fuzil e

demonstrar a esses soldados que um camponês armado vale tanto quanto o melhor deles; aprender também que a força de um não vale nada se não está apoiada na força de todos; aprender ao mesmo tempo que as palavras de ordem revolucionárias devem responder a palpitantes anseios do povo; e aprender a conhecer as vontades profundas do povo e transformá-la em bandeiras de agitação política. [...]

Esta carta foi um pouco longa e não está isenta dessa certa pose que às pessoas simples como nós, impõe, porém, a tentativa de demonstrar diante de um pensador, que somos também aquilo que não somos: pensadores. Seja como for, estou à sua disposição.

Cordialmente

Ernesto Che Guevara

## **CARTA A GUILHERME LORENTZEN**

Havana, 4 de maio de 1963

“Ano da Organização”

Companheiro Guilherme Lorentzen

Havana

Companheiro:

Recebi suas cartas que lhe agradeço. Nasci na Argentina, combati em Cuba e comecei minhas atividades de revolucionário na Guatemala.

Esta síntese auto-biográfica talvez sirva em parte para justificar a minha interferência nos seus assuntos.

Na Guatemala os guerrilheiros estão a lutar. Parte do povo pegou em armas. Só há uma possibilidade de retardar o avanço duma luta que apresenta todos os indícios de evoluir para uma Revolução como a Cubana ou a Argelina.

O imperialismo tem essa possibilidade, embora não tenha a certeza se se dará bem utilizando a: “eleições livres” com Arévalo.

É o que pensamos sobre o assunto. Ou acha que pode haver uma opinião diferente?

Revolucionariamente  
Pátria ou morte. Venceremos!  
Major Ernesto Che Guevara.

## CARTA AOS COMPANHEIROS DA FÁBRICA DE MONTAGEM DE BICICLETAS

Aos companheiros da  
FÁBRICA DE MONTAGEM DE BICICLETAS  
Lorraine nº 162  
Santiago de Cuba

Companheiros:

Há um erro na vossa maneira de abordar o problema. Os trabalhadores responsáveis pela produção dum determinado artigo não têm direito a ele. Os padeiros não têm direito a mais pão, nem os pedreiros a mais sacos de cimento; nem vocês a motocicletas.

No dia da minha visita notei que um dos veículos de três rodas (motociclo com *side-car*) estava sendo utilizado como uma espécie de mini automóvel, fato que critiquei imediatamente. Um membro da Juventude Comunista saiu de moto para fazer trabalhos relacionados com a sua organização, o que critiquei por duas razões: o uso indevido do veículo e a atitude incorreta de utilizar o tempo pago pela sociedade em trabalho que, em princípio, representa uma contribuição suplementar e totalmente voluntária de tempo para a sociedade.

Durante a nossa conversa disse que me informaria sobre as condições de pagamento e a possibilidade de obter carros para determinados trabalhos e técnicos. Como todo o trabalho de distribuição e comercialização de carros foi transferido para o Ministério dos Transportes, parece não haver possibilidades de o conseguir.

Saudações Revolucionárias  
Pátria ou morte. Venceremos!  
Major Ernesto Che Guevara

## CARTA A LYDIA ARES RODRÍGUEZ

Havana, 30 de outubro de 1963

Ano da organização

Senhora Lydia Ares Rodríguez

Rua Cárdenas, 69

Havana

Companheira:

A sua carta foi enviada ao Ministério do Interior, uma vez que é o organismo responsável pela resolução desses problemas.

De qualquer modo, aprecio a sua atitude em relação ao trabalho e à Revolução; devo porém dizer-lhe que na minha opinião o seu filho deve cumprir a pena que lhe foi imposta, porque independentemente de quaisquer circunstâncias atenuantes, cometeu um crime contra a propriedade socialista e esse é um dos crimes mais graves.

Tenho pena de o dizer e lamento a mágoa que isto lhe causará, mas não estaria cumprindo com meu dever de revolucionário se usasse de menos franqueza.

Saudações Revolucionárias  
Pátria ou morte. Venceremos!  
Major Ernesto Che Guevara

## CARTA A JOSÉ MEDERO MESTRE

Havana, 26 de fevereiro de 1964

“Ano da economia”

Sr. José Medero Mestre  
Juan Bruno Zayas, 560  
Av. de Acosta y O’Farril  
Víbora, Havana

Companheiro:

Agradeço seu interesse e os comentários. Para convencer-me, tocou-me a ferida; citou os meus adversários. Lamentavelmente não posso desenvolver uma polêmica epistolar pelas minhas escassas disponibilidade de tempo.

[...]

Apenas uma observação para o sr. refletir: Contrapor a ineficiência capitalista à eficiência socialista no manejo das fábrica é confundir o desejo com a realidade. É na distribuição que o socialismo alcança vantagens incontestáveis, e foi no planejamento centralizado que ele conseguiu eliminar as desvantagens tecnológicas e organizacionais que o diferenciam do capitalismo. Após a ruptura com a sociedade anterior, pretendeu-se estabelecer a nova sociedade por meio de um híbrido. O homem lobo, a sociedade de lobos, foi substituído por outra espécie, que não padece da impulsão desesperada de roubar seu semelhante, posto que a exploração do homem pelo homem desapareceu, mas sofre impulsos da mesma qualidade (embora quantitativamente menores), sendo que a alavanca do interesse material é o árbitro do bem-estar individual e da pequena coletividade (fábricas, por exemplo) e é nesta relação que vejo a origem do mal. Vencer o capitalismo com seus próprios feitiços, aos quais se tirou a qualidade mágica mais eficaz, o lucro, parece-me uma empreitada difícil.

[...]

Se algum dia tiver mais alguma coisa a me dizer, lembra que eu não sou um mestre, sou apenas um dentre tantos homens que hoje lutam para construir uma nova Cuba, mas que teve, porém a sorte de conviver com Fidel nos momentos mais difíceis da Revolução Cubana e em alguns dos momentos mais trágicos e gloriosos da história do mundo que luta por sua liberdade. Por isso o sr. me conhece e eu não lembro seu nome; poderia ter sido o

contrário, e nesse caso seria eu que teria que escrever de algum afastado recanto do mundo, onde meus ossos andarilhos me tivessem levado, posto que não nasci aqui.

É o que tinha a dizer.

Revolucionariamente,

Pátria ou morte. Venceremos!

Cmdte. Ernesto Che Guevara

## **CARTA A CHARLES BETTELHEIM**

24 de outubro de 1964

“Ano da economia”

Comandante Charles Bettelheim

Diretor

École de Hautes Études

Sorbonne et 54

Rue de Varennes, Paris, 7º

Prezado Companheiro:

Recebi sua carta e lhe envio pelo correio, em separado, as revistas que me solicitou.

Gostaria muito de discutir consigo “mais uma vez quanto às nossas divergências”. Um pouco além do caos, talvez no primeiro ou segundo dia da criação, tenho um mundo de idéias que se chocam, se entrecruzam e, às vezes, se organizam. Gostaria de acrescentar essas idéias ao nosso mútuo material polêmico.

À espera de sua chegada, despede-se revolucionariamente,

Pátria ou morte. Venceremos!

Cmdte. Ernesto Che Guevara

**ANEXO M:** Ata Conferência de Berlim. Dia 5 de fevereiro de 1855.

ATA GERAL REDIGIDA EM BERLIM EM 26 DE FEVEREIRO DE 1885 entre a França, a Alemanha, a Áustria-Hungria, a Bélgica, a Dinamarca, a Espanha, os Estados Unidos, a Grã-Bretanha, a Itália, os Países Baixos, Portugal, a Rússia, a Suécia, a Noruega e a Turquia, para regulamentar a liberdade do comércio nas bacias do Congo e do Niger, assim como novas ocupações de territórios sobre a costa ocidental da África.

Em nome de Deus Todo Poderoso,

S.M. Imperador da Alemanha, Rei da Prússia; S.M. Imperador da Áustria, Rei da Boêmia etc, Rei apostólico da Hungria; S.M. Rei dos Belgas; S.M. Rei da Dinamarca; S.M. Rei da Espanha; o Presidente dos Estados Unidos da América; o Presidente da República Francesa; S.M. Rainha do Reino Unido da Grã-Bretanha e da Irlanda, Imperatriz das Índias; S.M. Rei da Itália; S.M. Rei dos Países Baixos, Grão-Duque de Luxemburgo, etc.; e S.M. Rei de Portugal e de Algarves etc.; S.M. Imperador de todas as Rússias; S.M. Rei da Suécia e da Noruega, etc.; e S.M. Imperador dos Otomanos.

Querendo regular num espírito de boa compreensão mútua as condições mais favoráveis ao desenvolvimento do comércio e da civilização em certas regiões da África, e assegurar a todos os povos as vantagens da livre navegação sobre os dois principais rios africanos que se lançam ao Oceano Atlântico; desejosos, por outro lado, de prevenir os mal-entendidos e as contestações que poderiam originar, no futuro, as novas tomadas de posse nas costas da África, e preocupados ao mesmo tempo com os meios de crescimento do bem-estar moral e material das populações aborígenes, resolveram sob convite que lhes enviou o Governo Imperial Alemão, em concordância com o governo da República Francesa, reunir para este fim uma conferência em Berlim nomeando para seus plenipotenciários, a saber:

[...]

Os mesmos, munidos de plenos poderes julgados de boa e devida forma, sucessivamente discutiram e adotaram:

1º) Uma Declaração referente à liberdade do comércio na Bacia do Congo, em suas embocaduras e países circunvizinhos, com algumas distinções conexas;

2º) Uma Declaração concernente ao tráfico dos escravos e às operações que, por terra ou por mar, forneçam escravos para o tráfico;

3º) Uma Declaração referente à neutralidade dos territórios compreendidos na bacia convencional do Congo;

4º) Uma Ata de Navegação do Congo, que levando em conta as circunstâncias locais estende a esse rio, e seus afluentes e às águas que lhes são assimiladas os princípios gerais enunciados nos artigos 108 e 116 da Ata final do Congresso de Viena e destinados a regular entre Potências signatárias dessa Ata, a livre navegação dos cursos de água navegáveis que separam ou atravessam vários Estados princípios convencionalmente aplicados depois a rios da Europa e da América, e notadamente ao Danúbio, com as modificações previstas pelos tratados de Paris 1856, de Berlim de 1878, e de Londres de 1871 e 1883.

5º) Uma Ata de Navegação do Níger que, tomando-se igualmente em conta as circunstâncias locais estende a esse rio, e seus afluentes os mesmos princípios inscritos nos artigos 108 e 116 da Ata final do Congresso de Viena;

6º) Uma Declaração introduzindo nos relatórios internacionais, regras uniformes referentes às ocupações que poderão no futuro realizar-se nas costas do continente africano.

E tendo-se considerado que esses diferentes documentos poderiam ser utilmente coordenados num só instrumento, reuniu-se-os em uma Ata Geral composta dos seguintes artigos:

*Capítulo I – Declaração referente á liberdade de comércio na bacia do Congo, sua embocaduras e regiões circunvizinhas, e disposições conexas.*

**Artigo 1** – O comércio de todas as nações gozará de completa liberdade:

1º) Em todos os territórios que constituem a Bacia do Congo e seus afluentes. A Bacia delimitada pelas cristas das bacias contíguas, a saber: as bacias do Niari, do Ogowé, do Shari e do Nilo, ao norte; pela linha do remate oriental dos afluentes do lago do Lago Tanganica, a leste; pelas cristas das bacias do Zambeze e do Logé, ao sul. Ele inclui conseqüentemente todos os territórios drenados pelo Congo e seus afluentes, inclusive o Lago Tanganica e seus tributários orientais.

2º) Na zona marítima que se estende para o Oceano Atlântico a partir do paralelo situado a 2o. 30' de atitude sul até a embocadura do Logé.

O limite setentrional seguirá o paralelo situado a 2o. 30' a partir da costa até o ponto onde ele encontra a bacia geográfica do Congo, evitando-se a bacia do Ogowé, às quais não se aplicam as estipulações do presente ato.

O limite meridional seguirá o curso do Logé até a nascente deste rio e se dirigirá daí para o leste até a junção com a bacia geográfica do Congo;

3º) Na zona que se prolonga a leste da Bacia do Congo, tal como ele é limitado acima, até o Oceano Índico a partir do quinto grau de latitude norte até a embocadura do Zambeze ao sul; desse ponto a linha de demarcação seguirá o Zambeze até cinco milhas para

cima do confluente do Shiré e continuará pela linha de remate separando as águas que correm para o Lago Niassa das águas tributárias do Zambeze, para enfim reencontrar a linha de divisão das águas do Zambese e do Congo.

Fica expressamente esclarecido que, estendendo a essa zona oriental o princípio da liberdade comercial, as Potências representadas na Conferência só se comprometem a isso por si próprias e que este princípio se aplicará aos territórios pertencentes atualmente a algum Estado independente e soberano a menos que este lhes dê consentimento para tanto. As Potências concordam em empregar seus nos bons ofícios junto aos governos estabelecidos no litoral africano do Mar da Índias a fim de obter o dito consentimento e, em todo caso, de assegurar a franquia de todas as nações às condições mais favoráveis.

**Artigo 2** – Todos os pavilhões, sem distinção, de nacionalidade, terão livre acesso a todo o litoral dos territórios enumerados acima, aos rios que aí se lançam ao mar, a todas as águas do Congo e de seus afluentes, inclusive aos lagos, a todos os portos situados nas margens dessas águas, assim como a todos os canais que possam futuramente ser abertos com finalidade de ligar entre eles os cursos das águas ou os lagos compreendidos em toda a extensão dos territórios descritos no artigo 1. Eles poderão realizar qualquer espécie de transporte e exercer a navegação fluvial em pé de igualdade com os nacionais.

**Artigo 3** – As mercadorias de qualquer proveniência importadas para esse território, sob não importa qual pavilhão, por via marítima ou fluvial, ou por via térrea, não terão de pagar outras taxas que não sejam as que poderiam ser percebidas com equitativa compensação de despesas úteis para o comércio e que, por essa razão, deverão ser igualmente suportadas pelos nacionais e pelos estrangeiros de qualquer nacionalidade.

Todo tratamento diferente com relação aos navios como às mercadorias é proibido.

**Artigo 4** – As mercadorias importadas para este território terão livre direito de entrada e de trânsito.

As Potências se reservam o direito a decidir, ao cabo de um período de vinte anos, se a franquia de entrada será ou não mantida.

**Artigo 5** – Qualquer potência que exerça ou venha exercer direitos de soberania nos territórios acima indicados não poderá conceder nem monopólio nem privilégio de nenhuma espécie em matéria comercial.

Os estrangeiros gozarão indistintamente, quanto à proteção de suas pessoas e de seus bens, da aquisição e da transmissão de suas propriedades mobiliárias e imobiliárias, e quanto ao exercício das profissões, do mesmo modo e dos mesmos direitos nacionais.

**Artigo 6** – Disposições relativas à proteção dos aborígenes, dos missionários e dos viajantes, assim como à liberdade religiosa. Todas as Potências que exercem direitos de soberania ou uma influência nos referidos territórios, comprometem-se a velar pela conservação das populações aborígenes e pela melhoria de suas condições morais e materiais de existência e em cooperar na supressão da escravatura e principalmente no tráfico de negros; elas protegerão e favorecerão, sem distinção de nacionalidade e de culto, todas as instituições e empresas religiosas, científicas ou de caridade, criadas e organizadas para esses fins ou que tendam a instruir os indígenas e a lhes fazer compreender e apreciar as vantagens da civilização.

Os missionários cristãos, os sábios, os exploradores, suas escoltas, haveres e acompanhantes serão igualmente objetos de proteção especial.

A liberdade de consciência e tolerância religiosa são expressamente garantidas aos aborígenes como aos nacionais e aos estrangeiros. O livre e público exercício de todos os cultos, o direito de erigir edifícios religiosos e de organizar missões pertencentes a qualquer culto não serão submetidos a nenhuma restrição nem entrave.

**Artigo 7** – Sistema Postal. A Convenção da união Postal Universal, revista em Paris a 1 de junho de 1878, será aplicada na bacia convencional do Congo.

As Potências que aí exerçam ou venha a exercer direitos de soberania ou protetorado se comprometem a tomar, tão logo as circunstâncias o permitam, as medidas necessárias para a execução da disposição da disposição que precede.

**Artigo 8** – Direito de fiscalização atribuído à Comissão Internacional do Congo. Em todas as partes do território abrangido pela presente Declaração em que nenhuma potência exerça direitos de soberania e protetorado, a Comissão Internacional de Navegação do Congo, instituída em virtude do artigo 17, será encarregada de fiscalizar a aplicação dos princípios proclamados e consagrados por esta Declaração.

Para todos os casos em que a dificuldade referentes à aplicação dos princípios estabelecidos pela presente Declaração vierem a surgir, os governos interessados poderão convir em fazer apelo aos bons ofícios da Comissão Internacional, confiando-lhe o exame dos fatos que deram lugar a essas dificuldades.

*Capítulo II – Declaração concernente ao tráfico dos escravos.*

**Artigo 9** – Em conformidade com os princípios dos direitos dos indivíduos tal como eles são reconhecidos pelas Potências signatárias, estando proibido o tráfico dos escravo, e devendo igualmente as operações que, por mar ou por terra, forneçam escravos para o tráfico ser consideradas como proibidas, as Potências que exercem ou que vierem a

exercer direitos de soberania ou uma influência nos territórios que formam a bacia convencional do Congo, declaram que esses territórios não poderão servir nem de mercado nem de via de trânsito para o tráfico dos escravos de qualquer raça. Cada uma das Potências se compromete a empregar todos os meios disponíveis para pôr fim a esse comércio e para punir aqueles que dele se ocupam.

*Capítulo III – Declaração referente à neutralidade dos territórios compreendidos na bacia Convencional do Congo.*

**Artigo 10** – A fim de fornecer uma nova garantia de segurança ao comércio e à indústria e de favorecer, pela manutenção da paz, o desenvolvimento da civilização nas regiões mencionadas no artigo 1 e colocadas sob o regime da liberdade comercial, as Grandes Partes signatárias da presente Ata e as que posteriormente vierem aderir a ela, se comprometem a respeitar a neutralidade dos territórios ou partes de territórios, até o tempo em que as Potências que exercem ou que vierem a exercer direitos de soberania ou de protetorado sobre estes territórios, usando da faculdade de se proclamarem neutras, preencham os deveres que a neutralidade comporta.

**Artigo 11** – Caso uma Potência que exerça direitos de soberania ou até de protetorado nas regiões mencionadas no artigo 1 e colocados sob o regime de liberdade comercial, for implicada numa guerra, as grandes Partes signatárias da presente Ata e as que vierem posteriormente a aderir a ela, se comprometem a: prestar seus bons serviços para que os territórios pertencentes a essa Potência e compreendidos na zona convencional de liberdade comercial sejam colocados, durante a guerra, com o consentimento unânime dessa e da outra Potência, ou das outras partes beligerantes, sob regime de neutralidade e sejam consideradas como pertencentes a um Estado não beligerante; as partes beligerantes, renunciariam desde então a estender as hostilidades aos territórios dessa maneira neutralizados, com o também a faz~e-los servir de base para operações de guerra.

**Artigo 12** – Caso um desentendimento sério, nascido do assunto ou dos limites dos territórios mencionados no artigo 1 e colocados sob o regime da liberdade comercial, vier a surgir entre as Potências signatárias da presente Ata ou Potências que, a seguir, a ela aderirem, essas Potências se comprometem, antes do apelo às armas, a recorrer à mediação de uma ou várias Potências amigas.

*Capítulo IV – Ata de Navegação do Congo*

**Artigo 13** – A Navegação do Congo, sem exceção, de qualquer das ramificações e saídas desse rio, é e permanecerá, inteiramente livre para os navios comerciais, com carregamentos ou não, de todas as nações, tanto para o transporte das mercadorias, como para

o de passageiros. Deverá conformar-se às disposições da presente Ata de navegação e às regulamentações a serem estabelecidas na execução da mesma Ata.

Na prática dessa navegação, os indivíduos e os pavilhões de todas as nações serão considerados, sob todos os aspectos, num nível de uma perfeita igualdade, tanto para a navegação direta em pleno mar para os portos interiores do Congo, e vice-versa, como para a grande e pequena cabotagem, e ainda para o conjunto dos navios, no percurso do rio.

Em conseqüência, nos percursos e nas embocaduras do Congo, não se fará nenhuma distinção entre os indivíduos dos Estados ribeirinhos e os dos não ribeirinhos, e não será concedido nenhum privilégio exclusivo de navegação a quaisquer sociedades ou corporações, ou particulares.

**Artigo 14** – A navegação do Congo não poderá sujeitar-se a nenhum entrave ou encargo que não estejam exatamente estipulados no presente ato. Ela não será sobrecarregada de nenhuma obrigação de escala, de etapa, de depósito, de violação de carga ou de retenção forçada.

Em toda a extensão do Congo, os navios e as mercadorias que transitam no rio não serão submetidos a nenhum direito de trânsito, qualquer que seja sua proveniência ou sua destinação.

Não será estabelecido nenhum tributo marítimo nem fluvial baseado no ato único da navegação, nem nenhum direito sobre as mercadorias que se encontrem a bordo dos navios. Só poderão ser recebidas taxas ou direitos que tiverem caráter de retribuição por serviços prestados à navegação, a saber:

1º. Taxas de porto pela utilização efetiva de certos estabelecimentos locais como cais, armazéns, etc.

A tarifa dessas taxas será calculada sobre as despesas de construção e de manutenção dos referidos estabelecimentos locais, e a aplicação se realizará sem levar em conta a proveniência dos navios ou de suas cargas;

2º. Direitos de pilotagem nas seções fluviais onde parecer necessário criar estações de pilotos especialistas.

As tarifas desses direitos será fixa e apropriada ao serviço prestado.

3º. Direitos destinados a cobrir as despesas técnicas e administrativas aradas no interesse geral da navegação, inclusive os direitos de farol, de fanal e de balizagem.

Os direitos desta última categoria serão baseados na tonelagem, tal com consta nos papéis de bordo e conforme as regras adotadas para o baixo Danúbio.

As tarifas segundo as quais as taxas e direitos enumerados nos três parágrafos precedentes serão recolhidas não comportarão nenhum tratamento diferencial e deverão ser oficialmente publicadas em cada porto.

As Potências se reservam o direito de examinar, no fim de um período de cinco anos, se devem rever, de comum acordo, as tarifas acima mencionadas.

**Artigo 15** – Os afluentes do Congo serão, em todos os aspectos, submetidos ao mesmo regime que o rio de que são tributários.

O mesmo regime será aplicado aos rios e ribeiras assim como aos lagos e canais dos territórios determinados pelo artigo 1 parágrafos 2 e 3.

Todavia, as atribuições da Comissão Internacional do Congo não se estenderão sobre os ditos rios, ribeiras, lagos e canais, salvo com o consentimento dos Estados sob a soberania dos quais estão colocados. Fica bem entendido que para os territórios mencionados no artigo 1 parágrafo 3, permanece reservado o consentimento dos Estados soberanos de quem esses territórios dependem.

**Artigo 16** – As estradas, vias férreas ou canais laterais que puderem ser estabelecidos com o fim especial de suprir a in navegabilidade ou as imperfeições de via fluvial sobre certos pontos do percurso do Congo, de e seus afluentes e de outros cursos d'água, que lhes serão reunidos pelo artigo 15, serão considerados, em sua qualidade de meios de comunicação, como dependências desse rio e serão igualmente abertos ao tráfego de todas as nações.

Da mesma forma que no rio, só se poderá cobrar pedágios nestas estradas, vias férreas e canais, se calculados sobre as despesas de construção, de manutenção e de administração, e sobre os lucros pagos aos empreiteiros.

Quanto às taxas de pedágio, os estrangeiros e os nacionais dos respectivos territórios serão tratados em nível de perfeita igualdade.

**Artigo 17** – Instituiu-se uma Comissão Internacional encarregada de assegurar a execução das disposições da presente Ata de navegação.

As Potências signatárias desta Ata, assim como as que a ela vierem posteriormente aderir, poderão, a qualquer momento, fazer-se representar na dita Comissão, cada uma por um delegado. Nenhum delegado poderá dispor de mais de um voto, mesmo no caso em que represente vários governos.

Esse delegado será pago diretamente por seu governo. As remunerações e gratificação dos agentes e empregos da Comissão Internacional serão abatidas do produto dos direitos percebidos de conformidade com o artigo 14, parágrafos 2 e 3.

Os totais dessas remunerações e gratificações, assim como o número, o cargo e atribuições dos agentes empregados, serão anotados no relatório que será enviado cada ano aos Governos representados na Comissão Internacional.

**Artigo 18** – Os membros da Comissão Internacional, assim como os agentes nomeados por ela, serão investidos do privilégio da inviolabilidade no exercício de suas funções. A mesma garantia será estendida aos gabinetes, escritórios e arquivos da Comissão.

**Artigo 19** – A Comissão Internacional de Navegação do Congo se constituirá tão logo as cinco Potências signatárias da presente Ata geral tenham nomeado seus delegados. Aguardando-se a constituição da Comissão, a nomeação dos delegados será notificada ao Governo do Império da Alemanha, aos cuidados do qual ficarão os passos necessários para estimular a reunião da Comissão.

A Comissão elaborará imediatamente estatutos de navegação, de polícia fluvial, de pilotagem e de quarentena.

Esses estatutos, assim como as tarifas a serem estabelecidas pela Comissão, antes de entrarem em vigor serão submetidos à aprovação das Potências representadas na Comissão. As Potências interessadas deverão tornar conhecidas suas opiniões no prazo mais curto possível.

As infrações a esses estatutos serão reprimidas pelos agentes da Comissão Internacional onde ele exercer diretamente sua autoridade, e nos demais lugares pela potência ribeirinha.

No caso de abuso de poder ou de uma injustiça da parte de um agente ou de um empregado da Comissão internacional, o indivíduo que se considera lesado em suas pessoas ou em seus direitos poderá examinar a queixa; se considerá-la *prima facie* razoável, terá o direito de apresentá-la à Comissão. Sob sua iniciativa, a Comissão. Sob sua iniciativa, a Comissão, representada por pelo menos três de seus membros se associará a ele para fazer sindicância com relação à conduta de seu agente ou empregado. Se o Agente consular considerar a decisão da Comissão como passível de objeções de direito, fará um relatório a seu governo, o qual poderá recorrer às Potências representadas na Comissão e convidá-las a se entender sobre as instruções a dar à Comissão.

**Artigo 20** – A Comissão Internacional do Congo, encarregada, nos termos do artigo 16, de assegurar a execução da presente Ata de navegação, terá notadamente em suas atribuições:

1º. A designação dos trabalhos necessários para assegurar a navegabilidade do Congo conforme às necessidades do comércio internacional.

Nos pontos do rio em que nenhuma Potência exercer direitos de soberania, a Comissão Internacional tomará, ela própria, as medidas necessárias para assegurar a navegabilidade do mesmo.

Nos pontos do rio ocupados por uma Potência soberana, a Comissão Internacional se entenderá coma autoridade ribeirinha;

2º. A fixação da tarifa de pilotagem e a da tarifa geral dos direitos de navegação previstas no 2º e 3º parágrafos do artigo 14.

As tarifas mencionadas no primeiro parágrafo do artigo 14 serão reguladas pela autoridade territorial nos limites previstos pelo dito artigo.

A cobrança desses diferentes direitos se realizará aos cuidados da autoridade internacional ou territorial por conta de quem eles são estabelecidos;

3º. A administração dos rendimentos provenientes da aplicação do parágrafo 2 acima;

4º. A vigilância do estabelecimento de quarentena imposto em virtude do artigo 24;

5º. A nomeação dos agentes que dependam do serviço geral da navegação e a de seus próprios empregados.

A instituição de subinspetores caberá à autoridade territorial nos pontos ocupados por alguma potência e à Comissão Internacional nos outros pontos do rio.

A Potência ribeirinha notificará à Comissão Internacional a nomeação dos subinspetores que se encarregará de seu tratamento.

No exercício de suas atribuições, tais como elas são acima definidas e delimitadas, a Comissão Internacional não dependerá da autoridade territorial.

**Artigo 21** – Na realização de sua tarefa, a Comissão Internacional poderá recorrer, se necessário, aos navios de guerra das Potências signatárias desta Ata e das que a ela futuramente tiverem acesso, sob toda reserva das instruções que possam ser dadas aos comandantes desses navios por seus respectivos governos.

**Artigo 22** – Os navios de guerra das Potências signatárias da presente Ata que penetram no Congo estão isentos do pagamento dos direitos de navegação previstos no parágrafo 3 do artigo 14; mas eles pagarão os direitos eventuais de pilotagem assim como os direitos de porto, a menos que sua intervenção não tenha sido reclamada pela Comissão Internacional ou por seus agentes, nos termos do artigo precedente.

**Artigo 23** – Com a finalidade de prover as despesas técnicas e administrativas que lhe tocam, a Comissão Internacional instituída pelo artigo 17 poderá negociar em seu próprio

nome empréstimos exclusivamente garantidos sobre os rendimentos atribuídos à dita Comissão.

As decisões da Comissão tendentes á conclusão de um empréstimo deverão ser tomadas pela maioria de dois terços dos votos. Fica entendido que os Governos representados na Comissão não poderão, em nenhuma hipótese, ser considerados responsáveis por qualquer garantia, ou signatários de qualquer compromisso ou solidariedade com relação aos referidos empréstimos, a menos que existam convenções especiais concluídas por eles a esse respeito.

O resultado dos direitos especificados, no terceiro parágrafo do artigo 14 será destinado com prioridade aos juros e à amortização dos referidos empréstimos, baseando-se nas convenções firmadas com os credores.

**Artigo 24** – Será fundado nas embocaduras do Congo, quer pela iniciativa das Potências, quer pela intervenção da Comissão Internacional, um estabelecimento de quarentena que exercerá o controle dos navios, tanto na entrada como na saída.

Será decidido, mais tarde, pelas Potências, se necessário e em que condições um controle sanitário deverá ser feito sobre os navios no curso da navegação fluvial.

**Artigo 25** – As disposições da presente Ata de navegação permanecerão em vigor em tempo de guerra. Em consequência, a navegação de todas as nações, neutras ou beligerantes, será livre, em todo o tempo, para o comércio no Congo, suas ramificações, seus afluentes e suas embocaduras, assim como sobre o mar territorial circundante e livre, em todo o tempo, para uso do comércio nas embocaduras desse rio.

O tráfego permanecerá igualmente livre, não obstante o estado de guerra, sobre suas estradas, vias férreas, lagos e canais mencionados nos artigos 15 e 16.

Não será feita exceção a esse princípio senão no que concerne ao transporte dos objetos destinados a um beligerantes, e considerado em virtude do direito dos povos, como contrabando de guerra.

#### *Capítulo V – Ata de navegação do Níger*

**Artigo 26** – A navegação do Níger, sem exceção de nenhuma das ramificações ou das saídas desse rio, é e permanecerá inteiramente livre para navios mercantes, com ou sem cargas, de todas as nações, tanto para o transporte das mercadorias como para o dos viajantes. Ele deverá se conformar às disposições da presente Ata de navegação e aos regulamentos a serem estabelecidos na execução da mesma Ata.

No exercício dessa navegação, os indivíduos e os pavilhões de todas as nações serão tratados, em todos os sentidos, em nível de perfeita igualdade, tanto para a navegação

direta do alto mar para os portos interiores do Níger, e vice-versa, como para a grande e pequena cabotagem assim como para o conjunto dos barcos em percurso no rio.

Conseqüentemente, não será feita qualquer distinção entre indivíduos dos Estados ribeirinhos e dos não ribeirinhos e não será concedido nenhum privilégio exclusivo de navegação a quaisquer sociedades ou corporações, ou particulares, em todo o percurso e embocaduras do Níger.

Essas disposições são reconhecidas pelas Potências signatárias como fazendo parte, doravante, do direito público internacional.

**Artigo 27** – A navegação do Níger não poderá sujeitar-se a nenhum entrave nem encargo baseados unicamente no fato da navegação.

Ela não sofrerá nenhuma obrigação de escala, de etapa, de depósito, de substituição de carga, ou de parada obrigatória.

Em toda a extensão do Níger, os navios e as mercadorias em trânsito no rio não serão submetidos a nenhum direito de franquia, qualquer que seja a sua proveniência ou o seu destino.

Não será estabelecido nenhum pedágio marítimo ou fluvial baseado somente na navegação, nem nenhum direito sobre as mercadorias que se encontram a bordo dos navios. Só poderão ser recebidos direitos ou taxas que tiverem o caráter de retribuição por serviços prestados à própria navegação. As tarifas dessas taxas ou direitos não comportarão nenhum tratamento diferencial.

**Artigo 28** – Os afluentes do Níger serão em todos os aspectos submetidos ao mesmo regime de que são tributários.

**Artigo 29** – As estradas, vias férreas ou canais laterais que puderem ser estabelecidos com o fim específico de suprir a inavegabilidade ou as imperfeições da via fluvial em certos pontos do percurso do Níger, de seus afluentes e saídas, serão considerados, em sua qualidade de meios de comunicação, como dependências desse rio e serão igualmente abertos ao tráfego de todas as nações.

Do mesmo modo que no rio, só poderão ser cobrados nessas estradas, vias férreas e canais, pedágios calculados sobre as despesas de construção, de manutenção e de administração, e sobre os lucros pagos aos empreiteiros.

Quanto às taxas destes pedágios, os estrangeiros e os nacionais dos respectivos territórios serão tratados em nível de perfeita igualdade.

**Artigo 30** – a Grã-Bretanha se compromete a aplicar os princípios da liberdade de navegação enunciados nos artigos 26, 27, 28, 29 já que as águas do Níger, de seus afluentes, ramificações e saídas então ficarão sob sua soberania ou protecionismo.

Os regulamentos que estabelecerá para a segurança e o controle da navegação serão concebidos de maneira a facilitar tanto quanto possível a circulação dos navios mercantes.

Fica entendido que nada nos compromissos assim assumidos poderia ser interpretado como impedindo ou podendo impedir a Grã-Bretanha de fazer qualquer regulamento de navegação contrário ao espírito desses engajamentos.

A Grã-Bretanha se compromete a proteger os negociantes estrangeiros de todas as nações que fazem o comércio nos trechos do curso do Níger, que estão ou estarão sob sua soberania ou seu protetorado , como se fossem seus próprios súditos, ainda que estes negociantes se conformem aos regulamentos que estão ou forem estabelecidos em virtude do que precede.

**Artigo 31** – A França aceita com as mesmas reservas e em termos idênticos as obrigações consagradas no artigo precedente, mesmo quanto às águas do Níger, de seus afluentes, ramificações e saídas que estão ou estarão sob a soberania ou seu protetorado.

**Artigo 32** – Cada uma das Potências signatárias assume iguais compromissos para o caso de vir a exercer, no futuro, direitos de soberania ou de protetorado em alguma parte das águas do Níger, de seus afluentes, ramificações e saídas.

**Artigo 33** – As disposições da presente Ata de navegação permanecerão em vigor em tempo de guerra. Em consequência, a navegação de todas as nações, neutras ou beligerantes, será livre, em todo o tempo, para o comércio no Níger, sua ramificações, seus afluentes e suas embocaduras, assim como sobre o mar territorial circundante e livre, em todo o tempo, para uso do comércio nas embocaduras desse rio.

O tráfego permanecerá igualmente livre, não obstante o estado de guerra, sobre suas estradas, vias férreas e canais mencionados no artigo artigo 29.

Não será feita exceção a esse princípio a não ser no que concerne ao transporte dos objetos destinados a um beligerante e considerados, em virtude do direito dos povos, como artigos de contrabando de guerra.

*Capítulo VI – Declaração referente às condições essenciais a serem preenchidas para que ocupações novas nas costas do continente africano sejam consideradas como efetivas.*

**Artigo 34** – A Potência que de agora em diante tomar posse de um território nas costas do continente africano situado fora de suas possessões atuais, ou que, não os tendo tido até então, vier a adquirir algum, e no mesmo caso a Potência que aí assumir um protetorado, fará acompanhar a Ata respectiva de uma notificação dirigida às outras Potências signatárias da presente Ata, a fim de lhes dar meios de fazer valer, se for oportuno, suas reclamações.

**Artigo 35** – As potências signatárias da presente Ata reconhecem as obrigações de assegurar, nos territórios ocupados por elas, nas costas do Continente africano, a existência de uma autoridade capaz de fazer respeitar os direitos adquiridos e, eventualmente, a liberdade de comércio e trânsito nas condições em que for estipulada.

*Capítulo VII – Disposições gerais.*

**Artigo 36** – As Potências signatárias da presente Ata geral se reservam o direito de ulteriormente poder introduzir nela, de comum acordo, as modificações ou melhoramentos cuja utilidade seja demonstrada pela experiência.

**Artigo 37** – As potências que não tiverem assinado a presente Ata geral poderão aderir às suas disposições por meio de uma ata separada.

A adesão de cada Potência é notificada, por via diplomática, ao Governo do Império da Alemanha, e por esse a todos os Estados signatários ou aderentes.

Essa adesão implica, sem contestação, a aceitação de todas as obrigações e a admissão em todas as vantagens estipuladas pela presente Ata geral.

**Artigo 38** – A presente Ata geral será ratificada num prazo que será o mais curto possível e que, em nenhum caso poderá exceder a um ano.

Entrará em vigor para cada Potência a partir da data em que ela a tiver ratificado. No entanto, as Potências signatárias da presente Ata geral se obrigam a não adotar nenhuma medida que seja contrária às condições da referida Ata geral.

Cada Potência enviará a sua ratificação ao Governo do Império da Alemanha, a cujos cuidados será notificado a todas as outras Potências signatárias da presente Ata geral.

As ratificações de todas as Potências ficarão depositadas nos arquivos do Governo do Império da Alemanha. Quando todas as ratificações tiverem sido realizadas, será lavrada uma ata de depósito num protocolo que será assinado pelos Representantes de todas as Potências que tenham tomado parte na Conferência de Berlim e do qual uma cópia certificada será dirigida a todas as Potências.

E, para prova, os Plenipotenciários respectivos assinaram a presente Ata geral e nela puseram seu selo.

Feito em Berlim, no 26º dia do mês de fevereiro de 1885. (L. S.)

V. Bismarck.  
Busch.  
V. Kusserow.  
Szechenyl.  
Conde Auguste von der Straten Ponthoz.  
Barão Lambermont.  
E. Vind.  
Conde de Benomar.  
John A. Kasson.  
H.S. Sanford.  
Alph de Courcel  
Edward B. Malet.  
Launay.  
F.P. Van der Hoeven.  
Marquês de Penafiel.  
A. de Serpa Pimentel.  
Conde P. Kapnist.  
Gillis Bildt.  
Said.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)