



MULEMBA

Revista Científica - ISSN: 2176-381X



Especial

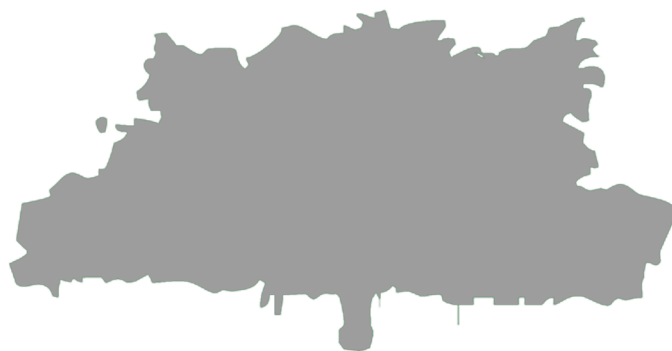
VOLUME 13 DE 2021

Revista Mulemba

Revista do Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa da UFRJ

Rio de Janeiro: UFRJ, vol. 13, Especial, jul. - dez de 2021, 162 p.

ISSN: 2176-381X



MULEMBA

 Faculdade de Letras
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO



Revista Mulemba

Periodicidade: semestral **Tipo:** especial

Conselho Editorial:

Ana Paula Tavares (Universidade de Lisboa), Ana Mafalda Leite (Univ. Lisboa), Benjamin Abdala Júnior (USP), Carmen Lucia Tindó Secco (UFRJ), Conceição Lima (São Tomé e Príncipe), Edna Maria dos Santos (UERJ), Elena Brugioni (Unicamp), Elisalva Madruga (UFPB), Filomena Malva (My Angola), Francisco Noa (UEM), Glória Brito (CLEPUL), Inocência Mata (Univ. Lisboa), Jane Tutikian (UFRS), Júlio Machado (UFF), Laura Cavalcante Padilha (UFF), Livia Apa (Univ. Nápoles), Lourenço do Rosário (A Politécnica, Moçambique), Jorge Vicente Valentim (UFSCAR), José Octavio Van-Dúnem (Univ. Agostinho Neto, Angola), Margarida Calafate Ribeiro (Univ. Coimbra), Maria Geralda de Miranda (UNISUAM), Maria Nazareth Soares Fonseca (PUC/MG), Maria Odete Semedo (Guiné-Bissau), Mário César Lugarinho (USP), Maximiliano Torres (UERJ), Nazir Ahmed Can (UAB), Pires Laranjeira (Univ. Coimbra), Renata Flavia da Silva (UFF), Rita Chaves (USP), Silvio Renato Jorge (UFF), Simone Caputo Gomes (USP), Tania Macêdo (USP), Vanessa Ribeiro Teixeira (UFRJ), Vânia Chaves (Univ. Lisboa) e Vera Duarte (Cabo Verde).

Editores Executivos:

Profa. Dra. Carmen Lucia Tindó Secco (UFRJ, *campus* Fundão, CNPq, FAPERJ, Brasil)

Prof. Dr. Nazir Ahmed Can (Universidade Autônoma de Barcelona, Serra Hünter Fellow e licenciado UFRJ)

Profa. Dra. Vanessa Ribeiro Teixeira (UFRJ, *campus* Fundão)

Editores Responsáveis:

Profa. Dra. Carmen Lucia Tindó Secco - UFRJ (*campus* Fundão), CNPq, FAPERJ

Prof. Dr. Nazir Ahmed Can - (Universidade Autônoma de Barcelona, Serra Hünter Fellow e licenciado UFRJ)

Profa. Dra. Fernanda Antunes Gomes da Costa - UFRJ (*campus* Macaé)

Profa. Dra. Maria Geralda de Miranda - UNISUAM

Profa. Dra. Vanessa Ribeiro Teixeira - UFRJ (*campus* Fundão)

Prof. Ms. Guilherme de Sousa Bezerra Gonçalves - docente do Colégio Pedro II

Prof. Dr. Marlon Augusto Barbosa - UFRJ, bolsista Pós-Doutorado na UFRJ com bolsa Faperj Nota 10



Revista Mulemba

Periodicidade: semestral **Tipo:** especial

Organizadores da Mulemba volume 13, Especial de 2021:

Profa. Dra. Carmen Lucia Tindó Secco - UFRJ (*campus* Fundão), CNPq, FAPERJ

Prof. Dr. Nazir Ahmed Can - (Universidade Autônoma de Barcelona, Serra Húnter Fellow e licenciado UFRJ)

Profa. Dra. Vanessa Ribeiro Teixeira - UFRJ (*campus* Fundão)

Profa. Dra. Ana Paula Tavares (Universidade de Lisboa, CLEPUL, FCT, Portugal)

Prof. Dr. Marco Bucaioni (Universidade de Lisboa, CLEPUL, Portugal)

Profa. Dra. Rosa Maria Fina (Universidade de Lisboa, CLEPUL, Portugal)



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Reitora:

Dra. Denise Pires de Carvalho

Vice-Reitor:

Dr. Carlos Frederico Leão Rocha

FACULDADE DE LETRAS

Diretora:

Dra. Sônia Cristina Reis

Diretor Adjunto de Ensino de Graduação:

Dr. Humberto Soares da Silva

PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

Diretora Adjunta de Pós-Graduação e Pesquisa

Dra. Maria Mercedes Riveiro Quintans Sebold

Vice-Diretor de Pós-Graduação e Pesquisa

Dr. Pedro Paulo Garcia Ferreira Catharina

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS VERNÁCULAS

Coordenador

Dra. Maria Eugenia Lammoglia Duarte

Substituta Eventual

Dra. Eliete Figueira Batista da Silveira

DEPARTAMENTO DE LETRAS VERNÁCULAS

Chefe do Departamento

Dra. Ana Paula Victoriano Belchor

Substituta Eventual

Dra. Beatriz Protti Christino

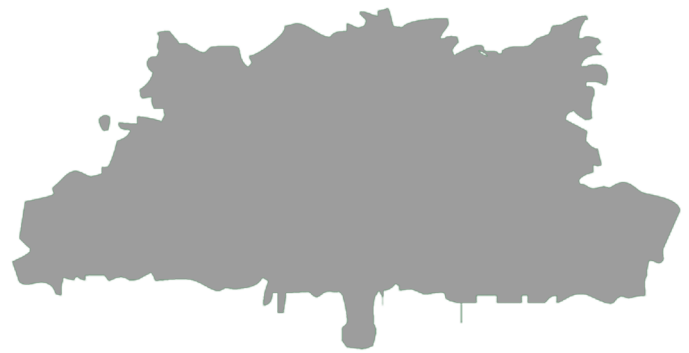
SETOR DE LITERATURAS AFRICANAS DE LÍNGUA PORTUGUESA

Supervisor

Dra. Vanessa Ribeiro Teixeira



Correspondência:	Dados para catalogação:
<p>Revista Mulemba</p> <p>Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa</p> <p>Departamento de Letras Vernáculas - Faculdade de Letras - UFRJ</p> <p>Av. Horácio Macedo, 2151 - Cidade Universitária - Ilha do Fundão</p> <p>CEP: 21941-590 - Rio de Janeiro, RJ</p> <p>Email: revistamulemba@letras.ufrj.br</p> <p>Design e Diagramação</p> <p>Rafael Laplace Agoodigital Agoobook</p> <p>Endereço eletrônico: https://agoodigital.com</p>	<p>Mulemba - Revista do Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa da UFRJ.</p> <p>Rio de Janeiro: UFRJ, vol.13, nº Especial jul. - dez. de 2021. 162 p.</p> <p>Periódicos. 1. Literaturas Africanas de Língua Portuguesa: Divulgação da Cultura e das Letras Africanas; Debate Crítico e Democrático</p> <p>ISSN 2176-381X</p>
<p>A Revista Mulemba é uma revista semestral, disponibilizada exclusivamente em meio eletrônico, podendo ser acessada pela URL: https://www.revistas.ufrj.br/index.php/mulemba</p>	



MULEMBA



Mulemba

Volume 13 | Número Especial | jul. - dez. 2021

SUMÁRIO

Dossiê On Violence

11 **Introdução**

Ana Paula Tavares; Marco Bucaioni; Rosa Maria Fina

ARTIGOS

16 **Violência epistêmica e resistência decolonial em *Vou lá Visitar Pastores* de Ruy Duarte de Carvalho**

Marco Bucaioni

34 **Escrever a identidade nas entrelinhas da violência – conflitos e reencontros**

Ana Margarida Fonseca

45 **A violência da poesia. Análise de *Cela 1* de José Craveirinha**

Maria da Graça Gomes de Pina

59 **Violências silenciadas no feminino: uma leitura de *Essa Dama Bate Bué!* de Yara Monteiro**

Sandra Sousa

71 ***Luanda, Lisboa, Paraíso*: a cartografia da violência dos sujeitos da diáspora**

Liz Maria Teles de Sá Almeida

88 **A guerra santificada: violência e transformação do indivíduo no romance *Patriotas*, de Sousa Jamba**

Jéssica da Silva Höring

106 **Libertação e violência: a desumanização do homem pelo próprio homem em *A Geração da Utopia*, de Pepetela**

Gabriel Ambrósio; Andre Rezende Benatti

119 **A violência colonial na obra de Fernando de Castro Soromenho**

Pedro Réquio

131 **Da vergonha à revolução: violência e resistência em *Niketche***

Raquel Hilário Pedro



142 Dentro de nós floresceram os prados: representações da violência em Paulina Chiziane

Maria do Carmo Cardoso Mendes

APÊNDICES

149 Apresentação do projecto *On Violence*

Ana Paula Tavares; Marco Bucaioni; Rosa Maria Fina

151 Conversa com Yara Monteiro

Ana Paula Tavares; Maria da Graça Gomes de Pina; Yara Monteiro

TEMA LIVRE

161 PEAU NOIRE, MASQUES BLANCS/PELE NEGRA, MÁSCARAS BRANCAS/PIEL NEGRA, MÁSCARAS BLANCAS/BLACK SKIN, WHITE MASKS/SCHWARZE HAUT, WEIÑE MASKEN/FRANTZ OMAR FANON OH! YES FANON FOR SURE BLACK LIVES MATTER

Jorge Fernandes da Silveira



Introdução

Libertação nacional, renascimento nacional, restituição da nação ao povo, Commonwealth, sejam quais forem as cifras utilizadas ou as fórmulas novas introduzidas, a descolonização é sempre um fenómeno violento.

Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*, Letra Livre, 2015, p. 39.

As palavras iniciais do Livro de Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*, escrito entre Abril e Junho de 1961, muito antes dos processos de independência nos países africanos estarem finalizados, convocam para a questão da violência e para as diferentes maneiras como são da ordem da violência os processos de colonização e os momentos de ruptura e desarticulação das sociedades em momentos de mudança e revolução. Procurámos com este projecto regressar aos textos movidos pela exigência e uma nova atenção ao texto para acompanhar formas de dizer a violência nas diferentes formas literárias surgidas nos países africanos onde se fala e escreve a língua portuguesa.

A leitura permitiu a escolha de um *corpus* e a elaboração de um conjunto de perguntas a que os textos responderam alargando ou estreitando as abordagens e a teoria. Trajectória conceptual e escolha de autores abriram caminho para o seu enquadramento num roteiro que facilitou a definição de diferentes problemas e da demanda de sentido carregados de forma expressa ou mais escondida nas obras consultadas. A intricada rede de situações humanas descritas pelos autores e autoras ao longo de um complexo e problemático tempo cronológico marcado pela dominação e resistência. Assistimos à construção identitária do “outro” e ao seu silenciamento (Spivak) em contexto de violência colonial e ao exercício extremo do poder nas suas manifestações mais cruéis que as condições do trabalho forçado e compulsivo agravam. A literatura segue (em alguns sítios antecipa) a luta armada de libertação nacional (registos de violência-resposta às impossibilidades do diálogo e da estratégia de negociação. O lugar do autor, a sua voz constrói-se mesmo quando dá lugar às falas que possibilitam ao leitor ouvir os velhos silenciamentos.

Fizemos o levantamento de um conjunto de técnicas que ajustaram a produção do discurso e nos informam sobre os “saberes sujeitados” na revelação do contexto da luta. A memória



que se forma é quase contemporânea do teatro de operações nas suas diferentes formas de representação. Novas visões do mundo, como a “dos condenados da terra”, foram surgindo à medida que o poema, o conto ou o romance denuncia e clarifica.

A proclamação das independências nacionais (1973 para a Guiné; 1975 para todas as outras então colónias portuguesas) não foi capaz de eliminar problemas estruturais e implantar a liberdade enunciada em todos os manifestos de emancipação. Procurámos surpreender em cada texto os momentos de captura de novas noções de violência. Obras escritas em momentos em que o regime da palavra ainda é prevalecente num território ambíguo entre as marcas da oralidade e a literatura escrita desocultaram o dito e muitas vezes o não dito. As situações de violência perpetuaram-se em regimes onde o lugar das mulheres ainda não foi encontrado e os paraísos do pão e do mel não se alargaram a todas as crianças.

Os dias e as noites não se resolveram nos textos mas a pesquisa indicou os caminhos que permitiram contornar a resistência à teoria e formular algumas questões num esforço de aproximação ao universo complexo do texto.

A ideia deste dossiê nasce da experiência de uma conferência que teve lugar na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa a 30 de Setembro de 2020, com o título *On Violence: representações da violência nas literaturas africanas de língua portuguesa*. A conferência marcou a recta final do percurso do homónimo projecto de investigação, activo entre 2017 e 2020, no âmbito das actividades científicas do Grupo de Investigação 2 (Culturas e Literaturas Africanas de Língua Portuguesa), coordenado pela Professora Ana Paula Ribeiro Tavares, do CLEPUL (Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias), da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

O projecto *On Violence* teve origem em 2014, no seio do grupo de investigação dedicado às Literaturas e Culturas Africanas do CLEPUL, com alguns dos seus membros a reunirem alguns contributos sobre essa temática, nomeadamente a professora Fátima Mendonça, Ana Paula Tavares, Glória de Brito e Carla Ferreira. Em 2017, o projecto ganhou novo fôlego com a possibilidade de uma bolsa de investigação dedicada às suas pesquisas e trabalhos. Assim, a partir de Junho de 2017, iniciaram-se algumas actividades que começaram a dar forma às ideias originais. Um dos primeiros passos e a estrutura principal do projecto foi a construção de uma base de dados com excertos de obras de literatura africana de língua portuguesa que exprimissem algum tipo de violência. O propósito desta base é oferecer aos investigadores que se interessem pela temática um *corpus* bastante rico onde podem encontrar diferentes tipos de violência, como, por exemplo, violência militar, violência de género, violência doméstica ou violência infantil. Este levantamento está, para já, sediado num blog exclusivamente criado para o efeito: [On violence | Projecto \(onviolenceprojecto.blogspot.com\)](http://onviolenceprojecto.blogspot.com). Além da base como registo, tivemos oportunidade de organizar um workshop com alunos e investigadores da Faculdade de Letras

da Universidade de Lisboa em Dezembro de 2017, e de participar em algumas conferências nacionais e internacionais para divulgar a nossa investigação. Como conferência final, ocorreu a Jornada *On Violence: Representações da Violência nas Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, em Setembro de 2020, de onde resultam os contributos científicos deste dossiê.

Salvaguardando a ordem e a conceptualização do programa da conferência, apresentamos as contribuições dos intervenientes na mesma ordem: o dossiê começa com o texto de Marco Bucaioni, com uma leitura de *Vou lá Visitar Pastores*, do angolano Ruy Duarte de Carvalho, à luz do discurso decolonial de Walter D. Mignolo e Catherine Walsh. A reflexão sobre violência e resistência epistémica de que foram e são objecto e sujeitos os *kuvale* no Sudoeste angolano motiva paralelismos entre esta particular situação e o discurso teórico decolonial.

O texto ensaístico de Ana Margarida Fonseca “Escrever a identidade nas entrelinhas da violência – conflitos e reencontros” une pontos fulcrais no pensamento sobre a violência. A partir de alguns princípios teóricos estabelecidos por Amartya Sen, a autora analisa obras de José Eduardo Agualusa e de João Paulo Borges Coelho. Problematizando assim a relação intrínseca que existe entre identidade e violência, nomeadamente no contexto pós-colonial e pós conflito armado de Angola e Moçambique. A imposição de uma identidade única, hierárquica e politicamente superior às outras desequilibrou a afirmação cultural da diversidade própria desse e da maioria dos países africanos, retrato que a literatura regista e que provoca uma determinada interpretação que a autora analisa e comenta.

A contribuição de Maria da Graça Gomes de Pina caminha na direção de uma análise crítica dos poemas contidos no livro *Cela 1*, de autoria do poeta moçambicano José Craveirinha. A violência inerente e subjacente à escrita deste género de poesia, tendendo à subversão da ordem colonial é agudamente tratada à luz da teoria e da precedente literatura crítica sobre o autor.

Sandra Sousa, no seu artigo “Violências Silenciadas no Feminino: uma leitura de *Essa Dama Bate Bué!* de Yara Monteiro”, faz uma leitura do romance de estreia da autora de origem angolana, concentrando a sua atenção na violência familiar do núcleo narrativo, mas depois abrindo para questões mais amplas como a guerra colonial, o pós-colonialismo, os afrodescendentes e a sua visão política, mesmo (e sobretudo) partindo de uma perspectiva pessoal das personagens. A investigadora não se intimida pela extrema contemporaneidade da obra de Yara Monteiro, conseguindo situar a sua análise teórica e narrativa de forma a compreendermos melhor esta obra e o trilho que ela abre na nova literatura afrodescendente portuguesa.

O trabalho de Liz Almeida incide sobre outro nome de primeira linha da nova geração afrodescendente portuguesa: Djaimilia Pereira de Almeida. A análise contextual do seu texto *Luanda, Lisboa, Paraíso* à luz de um aparato teórico sólido acaba por levar o leitor à dimensão e à violência sofrida pela comunidade afrodescendente em Portugal (e um pouco por toda a Europa).

Jéssica da Silva Höring leva ao dossiê uma obra que, não sendo recente, é das menos estudadas no campo dos Estudos sobre Literaturas Africanas: o romance *Patriots*, de Sousa Jamba. O sentido do artigo prende-se com a violência como prática e como pedagogia na iniciação e no treino de guerrilheiros e militares da UNITA na Jamba, com interessantes anotações sobre o papel relativo do MPLA e da UNITA na construção cultural e literária da Angola contemporânea.

Gabriel Ambrósio e Andre Rezende Benatti são co-autores do ensaio “Libertação e violência: a desumanização do homem pelo próprio homem em *A Geração da Utopia*, de Pepetela”, onde estudam o processo violento de construção da nação angolana durante o período da guerra de libertação, representado no romance, bem como os questionamentos sobre o que a nação se tornou após a independência. A memória dos guerrilheiros no contexto pós-independência é de extrema importância para o futuro das ex-colônias e para a forma como olhamos e interpretamos o passado. Os autores propõem portanto uma reflexão em torno da violência da guerra, dos agentes de guerrilha, da falta de limites que o ambiente bélico impõe e as diferentes e muitas vezes imprevisíveis ações neste ambiente, usando como enquadramento teórico pensadores como Hannah Arendt, Franz Fanon, Walter Mignolo ou Xavier Crittetz.

A contribuição de Pedro Réquio incide sobre um autor angolano bastante recuado no tempo, por sua vez muito estudado e até muito traduzido para o estrangeiro, mas hoje em dia talvez um pouco esquecido pelos leitores e também pelos académicos: Castro Soromenho. A sua obra é aqui esmiuçada contra o papel de fundo da violência sistémica da Angola colonial, com um aparato teórico rico.

O dossiê, pelo que diz respeito às contribuições científicas, fecha-se com dois trabalhos sobre a moçambicana Paulina Chiziane, que continua a receber uma grande atenção por parte da crítica académica.

Raquel Hilário Pedro, jovem estudante de estudos comparatistas, orienta-nos através da sua leitura de *Niketche* (2002), de Paulina Chiziane, que se foca na representação de manifestações da violência de género no livro. No seu artigo intitulado “Da vergonha à revolução: violência e resistência em *Niketche*”, salienta as seguintes manifestações dessa violência: a imposição social da maternidade, a interiorização da rivalidade feminina, a culpabilização da mulher pela sua condição e a perpetuação do sentimento de vergonha. Comparando o texto de Chiziane com outras pensadoras feministas, como é o caso de Chimamanda Adichie, a autora observa como são as personagens mulheres com atitudes feministas que trilham um caminho de desconstrução da vergonha e construção da resistência e da revolução.

Quando se fala em retratos da violência nas literaturas africanas de língua portuguesa, Paulina Chiziane é um dos primeiros nomes que surge na memória. Maria do Carmo Mendes, com o ensaio “Dentro de nós floresceram os prados: representações da violência em Paulina Chiziane”, foca-se no romance *Balada de Amor ao Vento* (1990), a partir do qual tenta

traçar e estudar os percursos e papéis femininos na sociedade moçambicana relatados pela romancista, sublinhando a importância de Chiziane como porta-voz da condição das mulheres em Moçambique e em África em geral.

Por fim, o número fecha-se com a transcrição da conversa que teve lugar no fim da Jornada *On Violence* com a escritora portuguesa afrodescendente Yara Monteiro, com anotações sobre o seu primeiro romance (*Essa Dama Bate Bué!*) e sobre questões que se prendem com a relação que um afrodescendente tem com Europa e África, a(s) sua(s) identidade(s) e a escrita literária.

Uma palavra de agradecimento à contribuição de Maria Manuel Marques Rodrigues, leitora atenta das obras do *corpus* e autora de algumas sugestões de trabalho.

Organizadores do Dossiê

Ana Paula Tavares

Marco Bucaioni

Rosa Maria Fina



VIOLÊNCIA EPISTÊMICA E RESISTÊNCIA DECOLONIAL EM *VOU LÁ VISITAR PASTORES* DE RUY DUARTE DE CARVALHO

EPISTEMIC VIOLENCE AND DECOLONIAL RESISTANCE IN RUY DUARTE DE CARVALHO'S VOU LÁ VISITAR PASTORES

VIOLENCIA EPISTÊMICA Y RESISTENCIA DECOLONIAL EN VOU LÁ VISITAR PASTORES DE RUY DUARTE DE CARVALHO

Marco Bucaioni¹

RESUMO:

Ruy Duarte de Carvalho publicou em 1999 *Vou Lá Visitar Pastores*, relato de uma expedição ao território dos Kuvale, povo do Sudoeste angolano parte do grupo Herero e objeto de estudo privilegiado da extensa atividade científica desse autor. Entre os vários tipos de violência que podemos encontrar registados nas Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, este livro reconduz explícita e convictamente a violência de que os Kuvale foram alvo durante e depois do colonialismo a uma raiz epistémica. O texto acompanha a história desse povo a partir das primeiras incursões europeias pela costa do Sul de Angola, ao longo dos anos de penetração colonial, culminados nas “guerras mucubais” (ou *kokombola*) de 1940/41, que por pouco não votaram este povo ao desaparecimento. O texto também acompanha anos mais recentes, com a reorganização quase milagrosa dos Kuvale ainda no tempo do colonialismo, para depois avançar até à última parte do século XX, dando pontual conta da violência cultural exercida sobre esse grupo pela sociedade circundante e por emissários do governo angolano, já depois da Independência. Objetivo deste artigo será investigar os pontos de contacto entre as formulações de Ruy Duarte de Carvalho e o discurso decolonial, sublinhando as convergências entre os dois.

PALAVRAS-CHAVE: Kuvale, Angola, decolonialidade, Ruy Duarte de Carvalho.

¹ CLEPUL/ Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

E-mail: bucaioni@campus.ul.pt



A revista Mulemba utiliza uma licença Creative Commons - Atribuição- Não Comercial 4.0 Internacional (CC-BY-NC).

ABSTRACT:

Ruy Duarte de Carvalho published in 1999 Vou Lá Visitar Pastores, an account of an expedition to the territory of the Kuvale people, a population of the South-West of Angola, part of the Herero grouping and privileged object of study of the extensive scientific activity of this author. Among various types of violence which one can find registered in African Literature in Portuguese, this book frames explicitly and convincingly the violence that targeted the Kuvale people during and after colonialism to an epistemic root. This text accompanies the history of this people starting from the first European incursions through the South Angolan coast, along the colonial penetration years and culminating in the “mucubal wars” (or kokombola) of 1940-41, which almost swept this people from the face of the earth. The text also accompanies more recent years, with the almost miraculous reorganization of the Kuvale still under colonialism, to advance then to the last part of the 20th century, giving the reader precise information about the cultural violence exerted on this group both by the surrounding society and by government agents, long after Independence. The objective of this article will be to research the contact points between Ruy Duarte de Carvalho’s formulations and the decolonial discourse, underscoring their points of convergence.

KEYWORDS: *Kuvale, Angola, decoloniality, Ruy Duarte de Carvalho.*

RESUMEN:

Ruy Duarte de Carvalho publicó en 1999 Vou Lá Visitar Pastores, recuento de una expedición al territorio de los Kuvale, población del Suroeste angolano, parte del grupo Herero y objeto de estudio privilegiado de la extensa actividad científica de ese autor. Entre los varios tipos de violencia que podemos encontrar registrados en las Literaturas Africanas de Lengua Portuguesa, este libro reconduce explícita y convencidamente la violencia de que los Kuvale fueron onjeto durante y después del colonialismo a una raíz epistémica. El texto acompaña la historia de esa población a partir de las primeras incursiones europeas por la cuesta del Sur de Angola, en los años de penetración colonial, que culminaron en las “guerras mucubais” (o kokombola) de 1940/41, y que por poco no hicieron desaparecer esta población por completo. El texto también acompaña años más recientes, con la reorganización casi milagros de los Kuvale aún en el tiempo del colonialismo, para después avanzar hasta la última parte del siglo XX, dando puntual cuenta de la violencia cultural ejercida sobre ese grupo por la sociedad envolvente y por emisarios del gobierno angolano, ya después de la Independencia. El objetivo de este artículo será investigar los pontos de contacto entre las formulaciones de Ruy Duarte de Carvalho y el discurso decolonial, subrayando las convergencias entre los dos.

PALABRAS-CLAVE: *Kuvale, Angola, decolonialidad, Ruy Duarte de Carvalho.*

1. Texto e objetivos

Ruy Duarte de Carvalho publicou em 1999 *Vou Lá Visitar Pastores* pela editora Cotovia de Lisboa. Trata-se do relato de uma expedição de pesquisa ao território dos Kuvale, povo do Sudoeste angolano pertencente ao grupo mais vasto dos Herero – que habitam também partes dos territórios da Namíbia e do Botsuana –, e objeto de estudo privilegiado da extensa atividade científica desse autor. Entre os vários tipos de violência que podemos encontrar registados nas Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, este livro apresenta explicitamente um conjunto de ações de violência repressiva, cuja raiz é reconduzida pelo autor a uma dinâmica fundamental de violência cultural, incidindo diretamente no nexó epistémico que rege e regula a vida dessa população. O texto abunda em informações sobre episódios de opressão mas, além disso, o autor dá muito espaço ao enquadramento e ao comentário desta situação de violência epistêmica, sublinhando as suas características e a sua contextualização. Para chegar a isso, o texto acompanha a história do povo kuvale a partir das primeiras incursões europeias pela costa do Sul de Angola, ao longo dos anos de repressão e penetração colonial que culminaram nas –guerras mucubais– (ou *kokombola*, na terminologia kuvale) de 1940/41 e que quase votaram este povo ao desaparecimento. Passa-se depois à história mais recente, com a reorganização quase milagrosa dos Kuvale ainda durante o colonialismo – o que bem ilustra a eficiência da sua organização –, para depois avançar até aos últimos anos do século XX, dando pontual conta da violência exercida pela sociedade –envolvente– e por emissários do governo nacional.

O próprio texto possui características estilísticas e estruturais peculiares. A prosa e a organização do discurso nem sempre são lineares e estruturadas de forma neutra e direta, como deveriam ser numa monografia científica; pelo contrário, a linguagem adotada, o ritmo e a estruturação do texto revelam uma tensão que acaba por redundar numa proposta estético-epistémica enquadrável no próprio programa concetual da decolonialidade.

A própria natureza genómica deste texto foi já objeto de estudo: se por um lado não se podem negar a validade científica e a exatidão do quadro etno-antropológico que dele emerge, por outro não podemos negar a ficcionalidade que marca esta obra. Rita Chaves define este livro como –um relato apurado, baseado em longo trabalho de pesquisa sobre os kuvale– (CHAVES, 2011). Ornellas diz que ele é “precariedade definido como uma narrativa de viagem” (ORNELLAS, 2008, p. 195).

A literariedade do texto, de qualquer forma, é garantida pelos dispositivos empregues e pela sua própria forma: a narração dirige-se a uma segunda pessoa ideal (ou real?) – um colega que deveria acompanhar a viagem de campo do autor, mas que não conseguiu partir –, desta forma criando a exigência da gravação em cassetes e da sua posterior transcrição. Sendo esse o dispositivo que inicia a narração, é necessário entrar em compromisso com ele e, portanto, no jogo literário, dando ao texto o estatuto de relato inserido num quadro ficcional e não de produto

científico institucionalizado. Além disso, há alguns indícios ao longo do texto que seriam menos ortodoxos no contexto da escrita científica: comentários sobre a musicalidade do próprio texto, o que explicita uma auto-reflexão estética. Numa passagem, o autor declara que há algumas coisas que ele decidiu calar, o que claramente foge aos imperativos científicos vigentes e que o autor, ao fim e ao cabo, acaba por subscrever em outros trabalhos. A validade científica dos dados fornecidos por este texto sobre a sociedade kuvale, pelo contrário, é garantida por uma comparação com outros textos científicos do autor sobre o mesmo assunto (como os contidos em CARVALHO, 2008).

Vou Lá Visitar Pastores é um texto bem estudado pela crítica, quer nos Estudos Literários, como vimos, quer nos Estudos Históricos (como boa parte das intervenções contidas em LANÇA, 2019) e Antropológicos. Todavia, parece-nos ainda faltar a tentativa de pôr em diálogo este texto com o discurso decolonial. Objetivo deste artigo será portanto medir o conteúdo deste texto, pelo que diz respeito à violência sofrida e à resistência dos Kuvale ao nexo modernidade/colonialidade, no pano de fundo do discurso decolonial, em busca de convergências.

2. Quadro teórico: o Discurso Decolonial

A proposta de Mignolo e Walsh (2018) baseia-se no conceito de decolonialidade, primeiramente proposto por Aníbal Quijano. Em resumo, é enunciada a tríade modernidade/colonialidade/decolonialidade, como um nexos único e multiforme, em que a colonialidade é a face submersa e ciente escondida da modernidade. A modernidade global, entendida como consequente à expansão militar, económica – mas sobretudo epistémica – europeia entre 1500 e 2000, seria a “face boa” desta expansão, com promessas de salvação e prosperidade universais, em troca de uma “conversão” a essa mesma modernidade, cujas linhas de força são representadas pela adoção da mundivisão, dos sistemas de produção e distribuição da riqueza e de organização social que advêm da experiência europeia, quer na própria Europa, quer no contexto colonial/global. Em causa estão portanto a economia ocidental (o sistema capitalista, ou a própria negação marxista dela, considerada por eles como produto da mesma matriz), mas também os sistemas sociais e epistémicos, com a suposta primazia do conhecimento científico ocidental, pensado como objetivo, universal, nivelante e neutro. O problema apontado por Mignolo e Walsh, todavia, é que essa modernidade ao mesmo tempo baseia-se e produz a colonialidade: o desenvolvimento de várias áreas do mundo, ou de várias camadas sociais dentro do mesmo território, produz necessariamente o subdesenvolvimento de outros territórios e de outras camadas: as promessas de felicidade e prosperidade universais, portanto, seriam falaciosas, ensombradas como estão por uma análise da realidade em que acontece que a prosperidade e a felicidade de uns são de facto construídas em cima do desapossamento e da desvalorização de outros (o que, em contexto colonial, chega à desumanização). Estas desigualdades não são consideradas um subproduto,

limitado no espaço e no tempo, do avanço global da modernidade, e sim uma sua característica intrínseca e estrutural. A decolonialidade, portanto, é produto necessário da resistência à colonialidade, ou seja, da negação do nexa modernidade/colonialidade por quem não alinha na narrativa pseudo-universalizante da modernidade e das suas vitórias, quer se trate de indivíduos/grupos desapossados, quer se trate de indivíduos/grupos dominantes. A decolonialidade, no entendimento de Mignolo e Walsh, não é uma disciplina acadêmica, nem uma teoria *stricto sensu*, é, isso sim, um conceito teórico, mas tem que ser acionado pela *praxis* da vida quotidiana. O decolonial não é um objetivo nem uma categoria absoluta, nem há uma receita única ou um percurso prescrito para o realizar: pode haver, isso sim, atitudes decoloniais, por parte de grupos e indivíduos que resistam ao nexa modernidade/colonialidade.

O conceito central de Matriz de Poder Colonial (ou simplesmente “colonialidade”) está por detrás desta análise, permitindo invocar uma categoria que finalmente explique, entre outras coisas, os numerosos fracassos no caminho do progresso por Estados que já foram colônias. O subdesenvolvimento continua a grassar em grande parte dos territórios ex-colonizados, e a menos que não se queira reproduzir teorias racistas sobre eventuais inatas e diferentes capacidades de desenvolvimento, organização e modernização por parte de vários grupos humanos, há que enquadrar este fenómeno como uma continuação e uma expressão não já do colonialismo, e sim de outra categoria que o continua: a colonialidade. Mignolo chega a esta síntese depois de uma intensa carreira académica e de divulgação que começou por analisar os interstícios da modernidade a partir do Renascimento (cf. MIGNOLO, 1995, 2011 e 2012).

Em Portugal, esta linha teórica foi em parte recebida e reelaborada por Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Menezes com o grupo de trabalho do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Trabalhando em torno do conceito de Epistemologias do Sul, proposto pelo próprio Santos, tem-se chegado a investigações e resultados que se colocam, por vezes em termos de objeto de estudo, mas sempre a nível de lugar de enunciação, já dentro do domínio da língua portuguesa. A reelaboração desse discurso teórico é interessante também pelo posicionamento que o conjunto dos países de língua portuguesa pode adquirir dentro do espectro colonial/decolonial: o próprio Portugal, cabeça e centro criador do que foi o império português, ocupa uma posição ambígua, como evidenciado pelo próprio Boaventura de Sousa Santos no artigo *Entre Próspero e Caliban* (SANTOS, 2003) e em outros lugares (como SANTOS, 2008).

O espaço de língua portuguesa é de facto criteriosamente analisado por estes estudiosos, assim como também algumas diferenças importantes dentro do continente europeu, que tem os seus Norte e Sul internos em diálogo assimétrico (cf. SANTOS, 2006 e 2008). Norte Global e Sul Global são conceitos centrais nas análises dos estudiosos do CES, assim como a tentativa de emergência e de sucesso por parte de epistemologias geralmente marginalizadas e portanto consideradas irrelevantes (quando não arcaicas, ultrapassadas) e não adequadas pelos arautos da modernidade (da única e universal Epistemologia do Norte, essa sim declinada no singular).

3. Violência e resistência durante o regime colonial

Em *Vou Lá Visitar Pastores*, Ruy Duarte de Carvalho dá conta de um longo período de violência de que os Kuvale foram objeto durante o período colonial: os cerca de cem anos que precederam a *kokombola* de 1940/41 correspondem à época da penetração portuguesa pela colónia angolana, depois de mais de quatrocentos anos de presença essencialmente limitada à costa. O autor, na primeira parte do texto, dá pontual conta de testemunhas europeias de exploração e reconhecimento do Sudoeste angolano, de que se depreendem várias informações sobre os primeiros contactos entre europeus e povos pastoris e/ou agricultores locais. Já desde as primeiras tentativas de fixação e de exploração económica no Sudoeste angolano por parte dos portugueses, concentradas na costa e nos vales dos rios que desaguam no Atlântico perto da atual Moçâmedes, os Kuvale aparecem como populações preguiçosas, pouco dóceis e escassamente assimiláveis à estrutura de exploração económica desejada pelos colonos, como se pode ver nestes trechos:

Durante todo o resto do séc. XIX e pelo séc. XX fora [...] os “Mucubais” [...] constituem matéria de ofícios, cartas, relatórios e outras informações que incidem particularmente sobre dois traços: a sua aversão a qualquer trabalho que os desvie da actividade pastoril e o roubo, também este ligado à sua condição de pastores. (CARVALHO, 1999, p. 46)

Até um naturalista suíço, de nome Lang, que o governo faz vir àqueles sertões depois da fundação do presídio de Mossâmedes, em 1840, para informar do potencial dos recursos da região, se revela pessimista perante a indolência das gentes daquelas terras. (CARVALHO, 1999, p. 46-47)

[...] para além de muito exigentes na remuneração do serviço que prestam e sempre prontos a exigir aumento de vencimento, eles resguardam-se para qualquer serviço nas horas de maior calor, e convidá-los a amanhar as terras equivale a fazer-lhes um convite que taxam de aviltante, pois consideram serviço de tal natureza como só próprio de escravos. Ou então trabalham uma semana e descansam a outra, e o melhor é não lhes fornecer aguardente. (CARVALHO, 1999, p. 47)

O autor afirma que a pressão sobre esses grupos, desde os primeiros tempos da presença europeia até à *kokombola*, portanto aproximadamente entre 1840 e 1940, foi constante (CARVALHO, 1999, p. 52), cem anos “em que a sua sobrevivência os terá constantemente obrigado a lutar, no sentido literal do termo, e a resistir” (CARVALHO, 1999, p. 54). O ponto mais intenso destes cem anos de avanço e opressão colonial foi a própria *kokombola*: relata o autor que em ocasião dessas rusgas cerca de 90% do gado dos Kuvale foi alienado, na tentativa de lhes tirar o único meio de subsistência que conheciam e portanto de os desestruturar como sociedade. Além disso, muitos indivíduos foram deportados para Luanda e para as roças de São Tomé.

Todavia, os Kuvale foram-se reorganizando, quase a partir do nada, e em relativamente pouco tempo: os portugueses iludiram-se que depois das rusgas de 40/41 a questão estava encerrada, com o emprego forçado de muitos deles nas fazendas portuguesas da zona – o que devia parecer-lhes a manifestação da vitória final sobre um povo que até aí se tinha recusado a qualquer tentativa de emprego agrícola. Em pouco tempo, todavia, esses trabalhadores, tendo ganhado o suficiente para comprar algumas peças de gado, fugiram. E assim desapareciam outra vez do mapa dos portugueses, para se embrenharem nos desertos, fundamentalmente desconhecidos dos colonos, para retomarem a sua vida de pastores, que era – e não podia ser de outra forma – o objetivo último do seu emprego agrícola temporário.

A reestruturação da sociedade kuvale, todavia, mesmo depois de 1941, embora sem rusgas militares de vulto como as anteriores, foi dificultada pela atividade colonial de ocupação do território e de uso – nem sempre eficiente – dos seus escassos recursos:

[...] perturbou-se toda a pastorícia mucubal da parte sul, o que era também uma maneira de obstar à sua recuperação depois do desastre de 41, [...] constituindo fazendas cercadas a arame farpado das quais, que eu saiba, jamais alguma se revelou rentável pelo menos em termos de produção pecuária. (CARVALHO, 1999, 117-118)

O facto de o autor nos informar de que essas empreitadas jamais se revelaram rentáveis em termos de produção pecuária ilumina bem a profunda natureza dessas operações: não era importante em si, deixa entender Ruy Duarte de Carvalho, que as iniciativas coloniais fossem rentáveis, fundamental era, isso sim, que o colonialismo avançasse a qualquer custo, conquistando território e recursos às formas de organização social e económicas pré-coloniais. Infelizmente, e em concordância com o discurso decolonial, a história se encarregaria de substituir o colonialismo com a modernidade global, depois do fim do primeiro.

4. Violência depois do colonialismo e resistência decolonial na pós-colónia

Mesmo depois do fim do colonialismo, de facto, os Kuvale estiveram e permanecem constantemente sujeitos a várias formas de violência. Se é verdade, por um lado, que as sociedades pastoris, em qualquer lugar do mundo, sempre foram alvo de desprezo e desconfiança por parte das sociedades sedentárias, é também verdade que no seio do Estado angolano não parece haver propriamente lugar para estes pastores. A sociedade da Angola independente, quer através das reações das populações envolventes, quer através do posicionamento de agentes do Estado, tomou atitudes mais que hostis para com eles. Numa passagem reveladora, Ruy Duarte de Carvalho relata as atitudes de alguns “jovens quadros” do governo:

Perguntavam-me então jovens quadros, que debaixo do nome escreviam historiador, técnico de economia ou engenheiro, e eram todos ardorosos militantes do desenvolvimento ou da intervenção humanitária, se era legítimo advogar o respeito pelo estilo de vida desses “vagabundos”, implicitamente condenados assim à pobreza, e como não investir antes, decidida, social e humanitariamente, no sentido de os libertar desse “vício” (sic) da errância. Que “preconceito” os levava a viver até hoje como “selvagens”? Haveria escolha possível entre essa vida de nómadas e a sua fixação “em campos verdes irrigados para o gado, etc. (sic) rumo ao desenvolvimento normal, ao padrão universal e dentro de parâmetros técnicos e científicos”? Negar o desenvolvimento? (CARVALHO, 1999, p. 118)

Vemos como o arsenal ideológico e discursivo desses jovens e arrogantes quadros do governo, por um lado, não se coloca muito longe das acusações que aos Kuvale moviam exploradores e administradores coloniais e, por outro, parece movimentar-se dentro do mesmo quadro de uma civilização que se pensa universal no seu avanço. Onde antes se dizia, e se escrevia “colonialismo”, agora se diz e se escreve: “modernidade”, “progresso”, “desenvolvimento”.

A reação do narrador é exemplar, e vale a pena ser reproduzida na sua inteireza:

Mas, camaradas, irmãos, companheiros de luta e compatriotas, gente toda saudável e bem intencionada, a força das ideologias de fácil difusão, o império do lugar-comum e da banalização, a distância entre uma instrução deficiente e mal compensada por uma cultura de pacotilha e respeito pelo rigor e pelo detalhe que o conhecimento e a razão exigem, invalida-vos assim para aquele mínimo de curiosidade, já não digo de exigência intelectual, que haveria de conduzir-vos, interessados evidentes por questões destas, a procurar informação fundamentada e fiável, que ela existe, e experimentar abrir os olhos, a partir daí, para finalmente olhar à volta e ver? Esses “vagabundos errantes” não são obrigatoriamente tão pobres assim e eles formam as populações do comum que talvez melhor tenham sabido e podido resistir ao descalabro nacional. E ninguém melhor que eles, porque actuam à sua maneira, saberá extrair rendimento deste deserto, destas estepes sobre as quais aliás se poderá fazer tudo em nome do progresso e do desenvolvimento, inclusive destruí-las, mas não seguramente transformá-las em permanentes “campos verdes”. (CARVALHO, 1999, p. 118-119)

Erguendo-se inevitavelmente em advogado desses grupos, Ruy Duarte de Carvalho apropriadamente toma para si a tarefa de desmontar os mitos e as falácias da pregação desenvolvimentista, que chega aos absurdos dos “campos verdes”, para não negar a sua própria cegueira expansionista. Antes de proceder à sua análise, todavia, já nos tinha deixado indícios de outras hostilidades, como as das populações imediatamente próximas do território kuvale, de que aqui reproduzimos alguns exemplos:

Há sem dúvida, e talvez com medo, quem os refira com desprezo, com temor, com medo [...]. Porque acerca de roubo todo o mundo está de acordo: Mucubal é ladrão. [...] Trabalho? Sempre que é preciso trabalham pois, mas a seguir voltam ao seu destino, que é os bois, e agora estão cheios de bois. O que precisam para gastar é daí que sai. (CARVALHO, 1999, p. 24-25)

Ora os pastores são unanimemente acusados de independentes, pouco controláveis, pouco dóceis, pouco respeitadores das autoridades, turbulentos, bandidos, preguiçosos, avessos tanto aos trabalhos agrícolas como ao trabalho assalariado e público, rebeldes à escolarização, vítimas de arcaísmo cultural, de estagnação e de imobilismo, e, sobretudo, estão sempre prontos a roubar gado. (CARVALHO, 1999, p. 26)

[...] os Mucubais são gatunos, e tudo se passa, assim, dentro dos parâmetros da distância, da abominação, do temor, do medo, da fascinação e do espanto. Algo entre a estigmatização, o desprezo e o fascínio do exótico. (CARVALHO, 1999, p. 28)

Mais uma vez, estamos perante o velho arsenal de acusações universais contra povos errantes e vagabundos, revestido da arrogância das populações já “convertidas” à pregação desenvolvimentista e modernista, demonstrando como, se o colonialismo acabou, a matriz que inspirava as suas ações foi transferida às populações da pós-colónia e aos quadros do governo independente.

5. O sistema kuvale em luta com o avanço da modernidade/colonialidade

O autor leva-nos então a uma análise profunda que tenta contrariar estes lugares-comuns e estas atitudes, demonstrando a profunda adequação da sociedade e dos modos kuvale ao território por eles ocupado. A sua resenha passa do plano da recolha de testemunhos ao da interrogação: o que é, no fundo, que determina essa situação? O discurso vai na direção do confronto entre duas mundividências incompatíveis, o que configura a qualidade epistêmica da confrontação em curso. Para começar, investiga a lógica pastoril, fundamentalmente diferente da sedentarista, e que leva às acusações de roubo de gado:

Na cabeça de um pastor, assim culturalmente modelado, esta circulação de animais corresponde a uma razão, a uma racionalidade, a uma lógica que não a situa tanto como uma articulação de roubos quanto como uma dinâmica de equilíbrio, ou até de reciprocidade, se quiseres. E é isto, sobretudo, esta lógica pastoril, que os sedentarizados temem. (CARVALHO, 1999, p. 27)

Aqui deparamos pela primeira vez com dois conceitos centrais desta análise: o equilíbrio e a reciprocidade, alicerces do sistema de trocas económicas kuvale e que contrastam, respetivamente, com o crescimento e com a não-reciprocidade que por sua vez dominam o

sistema económico moderno. Na resenha das incompreensões entre os Kuvale e as populações actualmente próximas, começam a surgir também metáforas cronológicas, em torno de outro conceito-chave: o de progresso.

mesmo ali à mão existem outros tempos, outras idades, que em si mesmo constituem uma afronta para a ordem que se pretende dominante e para a afirmação do progresso, da adopção de sinais do progresso. (CARVALHO, 1999, p. 27)

As metáforas temporais, no avanço colonial, e na sucessiva ascensão da colonialidade/modernidade, abundam. É claro que a conquista colonial se tenha desenvolvido em linhas de força ao mesmo tempo espaciais e temporais. Os Kuvale, portanto, pertenceriam à atemporalidade atávica pré-colonial, primitiva e em vias de desaparecimento:

[...] sociedades como essa são [...] aberrações, anacronismos, descuidos da história que a história se encarregar de resolver, integrando, na melhor das hipóteses e se não houver resistência, ou aniquilando, dominando, dissolvendo, igualizando e anulando, por fim. (CARVALHO, 1999, p. 27)

O percurso que preside à marginalização dos Kuvale hoje em dia é exatamente paralelo ao percurso que presidiu à Outrização dos povos colonizados, como nos ensina a teoria pós-colonial (cf. SAID, 1978 entre outros): os Kuvale, neste quadro, seriam portanto os outros dos outros.²

A consciência que o autor tem da confrontação profunda entre sistemas diferentes de conhecimento e de descrição/organização da realidade emerge em trechos como o que segue, em que Ruy Duarte de Carvalho justapõe a sabedoria local, em língua local, à sabedoria supostamente universal, que dá nomes latinos às espécies vegetais e animais e aos vários tipos de paisagem geológica:

O pastor está ali, o meu pastor desconhecido, não sabe nada de terrenos rehenolíticos, nem eu, nem de amontoados caóticos de *schimitias* e de *aristidas*, mas ele sabe que os pastos que aguentam todo o ano estão aqui, são o *dongwese*, o *gumba*, o *luhoki*, o *onkola* que mesmo quando aparentam estar secos, velhos, mantêm a água... Precisaré ele que eu lhe diga que o primeiro é precisamente um *Schmitia*, o *Schimithia kalaharensis*, o segundo e o terceiro são *Aristidas* e o quarto dá também pelo nome de *Anthephora pubescens*? (CARVALHO, 1999, p. 120)

O pastor não sabe nada da terminologia científica “universal”, mas sabe com perfeita exatidão o que tem que saber, que ao fim e ao cabo corresponde a uma tradução, em termos locais, perfeitamente funcional e produtiva, do conhecimento global. O autor coloca desta forma os dois sistemas de conhecimento no mesmo plano.

² Para uma racionalização desta situação pelo próprio Ruy Duarte de Carvalho, cf. *Tempo de Ouvir o ‘OUTRO’ enquanto o ‘OUTRO’ Existe, antes que Haja só o Outro...*, in VIDAL, 2011, p. 59-72.

O sistema epistémico kuvale configura-se como um claro exemplo de atitude decolonial. Na parte central, e ainda mais na parte final do livro, o autor faz a síntese de toda a informação até aí acumulada, analisando o choque entre este sistema e o sistema mercantilista globalizante que o circunda. O que conota o sistema kuvale gira em volta do conceito de equilíbrio que configura a sua flexibilidade e funcionalidade, tal como ele se reconfigurou depois da *Kokombola*, e da sua peculiar eficácia no contexto do “descalabro nacional” angolano. O fulcro deste discurso, portanto, é o sucesso deste sistema, em comparação, por um lado, com todas as tentativas de sedentarização de sociedades pastoris em outros lugares de África, quer por parte de regimes coloniais, quer dos estados independentes. Este sucesso confronta-se com o insucesso das políticas de desenvolvimento acionadas em outros sectores da sociedade angolana. Ainda uma vez ressurge a questão do “tempo” como metáfora:

Os momentos de conflito entre este tipo de sociedade e a “marcha dos tempos”. A questão do tempo, sempre, é que dinamiza a interrogação, a análise, a invenção e produção intelectuais, sejam elas de que tipo forem, científicas, artísticas, literárias, sei lá, [...] A organização do trabalho a interpelar frontalmente a escolarização, o abismo que por vezes ocorre evidente, em condições como as nossas, entre “progresso” e prosperidade, entre modernização, dependência do exterior, articulação a ele, e capacidade elementar de sobrevivência. (CARVALHO, 1999, p. 198)

O autor proclama o abismo que pode existir entre “progresso” e prosperidade, entre modernização e dependência do exterior, desta forma questionando todo o edifício da colonialidade. A argumentação dele, depois, coagula-se em torno de uma confrontação entre equilíbrio e crescimento (291), considerados os dois conceitos-chave das duas maneiras de entender o mundo e os recursos à disposição. Por um lado, temos o crescimento obrigatório pregado pela economia mercantil global e apropriado pelos heróis do desenvolvimento do continente africano e, por outro, uma ideia de equilíbrio com o meio e com os recursos naturais que, pelo contrário, ilumina a delicada e responsável ação de exploração de recursos dos Kuvale, o que lhes permitiu sobreviver ao “descalabro nacional” melhor que outras comunidades. A certa altura, o autor relata uma situação que expõe o fosso incolmável que anima as cosmogonias e as linguagens das duas fações deste jogo: um emissário do governo aborda um pastor kuvale, com o intuito de registar o número de bois que ele possui, não obtendo uma resposta imediata nem provida de sentido dentro da mundivisão do questionante:

Tu estás a vê-lo ocupado só com o gado que tem à sua beira. Mas a maior quantidade do gado que lhe diz respeito [...] há-de estar fora. Por isso ele jamais poderá produzir uma resposta correcta e honesta quando lhe perguntam quantos bois tem, e os interventores, sejam agentes do Estado ou desenvoltos operadores da “ajuda”, insistem sempre nisso. Olham à volta e perguntam, *não sabe como, então não são esses?* Não, não são. (CARVALHO, 1999, p. 297)

Este episódio revela a profunda desarticulação do diálogo entre a realidade kuvale e a circunstante: o emissário do governo claramente está à espera de que o pastor tenha a mesma mundivisão dele, enquanto este último vive numa cultura que é completamente opaca para o entrevistador. Este choque, porém, não leva o entrevistador a um questionamento mais profundo nem a uma tentativa de aproximação: a sua mundividência é por ele considerada universal e auto-suficiente, portanto a sua conclusão é que os Kuvale são irracionais e primitivos. O autor avança, porém, assinalando mais uma vez como prosperidade e progresso não são necessariamente sinónimos, especialmente numa situação como a angolana, em que o progresso trouxe em muitos casos guerras, destruição, contrastes, miséria:

Uma prosperidade, aliás, que se processa à margem do progresso e das ideologias do crescimento que o pregam. Progresso e prosperidade não são sinónimos, e também a isso nós, observadores, somos chamados a estar atentos se queremos preservar alguma lucidez e não nos reconhecemos palermamente condicionados pela atitude etnocêntrica que a educação, a ideologia e a cultura tudo fizeram para nos inculcar. (CARVALHO, 1999, p. 297-298)

A afirmação de que o crescimento é “pregado” situa o autor na plena consciência do avanço da modernidade/colonialidade e dos seus mecanismos. A “atitude etnocêntrica” que ele vê na educação, ideologia e cultura também seguem nesta senda. Ainda sobre a suposta irracionalidade primitiva dos kuvale, uma das razões para esta acusação é o facto de que o lema “tempo é dinheiro” não funciona nessas bandas (assim como, noutra passagem, assinala que o ditado “amigos amigos, negócios à parte” também não se aplica à sociedade kuvale, assente como está sobre um enredo complicadíssimo de relações económicas, familiares, parentais, amigais) (CARVALHO, 1999, p. 299). A argumentação de Ruy Duarte de Carvalho volta a coagular-se em torno dos dois conceitos antagónicos: o equilíbrio kuvale contra o crescimento moderno. O carácter, porém, do avanço deste último, é desvendado claramente, aproximando-o ainda mais de formulações decoloniais. Vale a pena ler todo o trecho:

Mas a lógica dos comerciantes e dos técnicos, que domina sobre o senso comum envolvente, é pressionante, e o confronto emerge não como o embate entre duas lógicas ambas estritamente racionais mas como a irredutível colisão entre duas visões, duas dinâmicas do mundo. À dinâmica económica dos equilíbrios contrapõe-se a do crescimento [...] (CARVALHO, 1999, p. 304)

Depois de definir esse avanço como “etnicida” e “aniquilador”, o autor avança assim:

O carácter invasor, expansionista e imparável – porque parando sossobra – da dinâmica do crescimento, actua muitas vezes por intermédio de um incauto voluntarismo exercido até por pessoas prontas a compadecer-se seja do que for e satisfatoriamente confortadas, no seu foro íntimo, por terem sido chamadas a exercer o apostolado da conversão do mundo inteiro à lógica de uma acumulação divinizada à escala planetária (CARVALHO, 1999, p. 304-305).

Mais à frente (347), Ruy Duarte de Carvalho interroga-se sobre as razões que levam jovens membros do grupo kuvale a permanecer dentro da sua civilização “primitiva”, ou a reingressar nela depois de se terem afastado temporariamente. A verdade é que um jovem, dentro desse esquema, tem de facto a possibilidade de vir a alcançar uma prosperidade relativa (mas perceptível só se inscrita no conjunto epistémico kuvale) que de outra forma dificilmente alcançaria fora desse grupo, vista a situação de escassas oportunidades oferecidas pela modernidade em Angola.

Depois destes ataques ao avanço da modernidade, Ruy Duarte de Carvalho vira-se para o conceito de impalpável, que domina a cosmogonia e a estrutura da organização social kuvale, qualificando-se desta forma de categoria espiritual e pertencente ao campo do epistémico:

[...] uma sociedade como esta, cercada por uma modernidade, ou uma modernização, que a despreza e estigmatiza. Ela não subsistiria se não lhe assistisse a cobertura de um sistema cultural integrante, e um corpo de códigos, de obrigatoriedades e de interditos, instrumento de controle identificado ao sagrado, ao domínio da religião, portanto, donde retira o argumento e a força da sua indiscutibilidade e o peso do respeito que infunde. [...] aqui, os homens e o meio *constituem uma realidade indissociável* que inclui também a relação com o *impalpável*. (CARVALHO, 1999, p. 329)

A necessidade da assistência de um robusto conjunto de regras e interditos, por sua vez inscritos numa dimensão impalpável, demonstra suficientemente como Ruy Duarte de Carvalho sublinha a fundamental importância da esfera epistémica como estruturante das sociedades, e necessária ao seu funcionamento na resistência ao avanço da modernidade/colonialidade.

Ao contrário da auto-consciência ocidental, que propõe uma divisão clara entre economia, espiritualidade e até ritualidade religiosa, o sistema kuvale é totalmente integrado: não há conhecimento fora do ritual e do religioso (como muitas vezes acontece em povos não-ocidentais e como acontecia na própria Europa antes das revoluções “racionalistas” dos séculos XVIII e seguintes), não há portanto epistemologia que não seja ao mesmo tempo económica, religiosa, ritual e filosófica.

O sistema kuvale (a partir daqui entendido como económico, religioso, ritual e filosófico ao mesmo tempo) conseguiu manter-se no tempo e reconstituir-se com facilidade depois do duro golpe da *kokombola* de 40/41. De alguma forma, esta é uma história exemplar da resistência decolonial: ao colonialismo o sistema kuvale opôs-se com adamantina força, assim como à modernidade do Estado angolano e às suas (por alguma sorte desastrosas) tentativas de modernização, e fê-lo com sucesso.

É verdade que – sublinha-o constantemente o autor nos seus textos – o sucesso do modelo Kuvale nas últimas décadas deve-se também ao que ele costuma convocar em torno do conceito do “descalabro nacional”, isto é, as guerras que assolaram o território angolano

durante décadas. Paradoxalmente, esta fraqueza do estado moderno fez a fortuna da duração do sistema epistemológico kuvale. De toda a forma, até hoje nem o sistema colonial, nem o moderno Estado angolano conseguiram um melhor arranjo para a exploração dos escassos recursos do árido Sudoeste do país.

6. Os pastores em diálogo com o Discurso Decolonial

Ruy Duarte de Carvalho, neste texto, não faz referência explícita nem ao discurso decolonial de Quijano/Mignolo e Walsh, nem às Epistemologias do Sul produzidas pelo Centro de Estudos Sociais de Coimbra, também, parece-nos, por uma questão cronológica: o texto em questão foi publicado em 1999, enquanto grande parte do *corpus* dessas escolas será divulgado depois de 2000, muito embora nos anos Noventa quer Mignolo, quer Sousa Santos já tivessem começado a avançar nessa direção. Acreditamos, todavia, que o discurso que Ruy Duarte de Carvalho conduz e produz sobre a atualidade kuvale do fim do século XX tem muitos pontos de contacto com estes percursos teóricos. Analisando alguns trechos do texto de Mignolo e Walsh será possível vê-los com clareza.

Sobre as acusações de primitivismo e irracionalidade, que rotulam o comportamento dos Kuvale na enunciação das populações circunstantes (por causa da aparente irracionalidade de não aderirem ao paradigma ocidental de exploração de recursos), há um trecho muito elucidativo:

Nothing is less rational, finally, than the pretension that a specific cosmic vision of a particular ethnicity should be taken as universal rationality, even if such an ethnicity is called Western Europe because this actually pretends to impose a provincialism as universalism. (MIGNOLO e WALSH, 2018, p. 121)

A centralidade do aspeto epistémico na análise de Mignolo e Walsh – paralelo à análise profunda de Ruy Duarte de Carvalho sobre os contrastes entre o sistema kuvale e o paradigma dominante –, são claros aqui: “The task of decoloniality after decolonization is redefined and focused on epistemology and knowledge rather than the state”. (MIGNOLO e WALSH, 2018, p. 121), ou ainda: “Eurocentrism is not a geographical issue, but an epistemic and aesthetic one (e.g., control of knowledge and subjectivities)”. (MIGNOLO e WALSH, 2018, p. 125)

Cristalina é a postura adotada por Mignolo e Walsh sobre a raiz da colonialidade, que, é repetido vezes sem conta neste ensaio, tem uma origem e um fundo epistémico, em que a estrutura fundamental dela apoia sobre uma cosmogonia, e redundando portanto numa questão de conhecimento:

What matters is not economics, or politics, or history, but knowledge. Better yet, what matters is history, politics, economics, race, gender, sexuality, but it is above all the knowledge that is intertwined in all these praxical spheres that entangles us to the point of making us believe that it is not knowledge that matters but really history, economy, politics, etc. Ontology is made of epistemology. That is, ontology is an epistemological concept; it is not inscribed in the entities the grammatical nouns name. (MIGNOLO e WALSH, 2018, p. 135)

Mais à frente, o conceito central é reiterado com força em vários pontos do texto: “Western expansion was not only economic and political but fundamentally epistemic”. (MIGNOLO e WALSH, 2018, p. 137) “Colonization of space and time were not military, financial, or state-politics activities: they were conceptual, that is, epistemic”. (MIGNOLO e WALSH, 2018, p. 140)

Outros aspetos do ensaio de Mignolo e Walsh lembram o contacto entre os Kuvale e a sociedade próxima: a acusação já mais que centenária de roubo de gado por parte de colonos e populações circundantes aponta para um comportamento que se pode entender só com uma relacionalidade de prestações e ações que vigora no sistema kuvale, mas é incompreensível no seio dos paradigmas europeu colonial ou moderno/global:

Western civilization was built on entities and de-notation, not in relations and fluidity. The concept of representation is subservient to ontology. [...] In this specific sense there are as many “ontologies” and “relationalogies” as there are cosmologies. (MIGNOLO e WALSH, 2018, p. 135)

A fluidez de que se fala aqui também ecoa a flexibilidade não só dos conceitos de propriedade e herança da sociedade kuvale, como também dos seus interditos, que se demonstraram suficientemente flexíveis ao ponto de serem reinterpretados depois da *kokombola* de forma a reconstituir o sistema. Os Kuvale conseguiram fazer exatamente isso: esta reconstituição epistemológica é que viabilizou a reconstituição do sistema: “For that, epistemic reconstitution is the first step [...] Multiple ontologies are only possible if multiple epistemologies are possible”. (MIGNOLO e WALSH, 2018, p. 227)

Se é verdade que múltiplas ontologias são só possíveis se houver múltiplas epistemologias, então este é o caminho que Angola deverá trilhar para proteger os Kuvale, e com eles a possibilidade de mediar entre a realidade local e os imperativos globais, mas o plano em que é preciso mover-se é o epistémico.

7. Conclusões

A situação dos Kuvale, tal como emerge da obra de Ruy Duarte de Carvalho, é exemplar de uma situação de cerco da modernidade em volta de uma comunidade que, devido a condições históricas e geográficas específicas, saiu do colonialismo e atravessou a independência e até ao presente numa situação de isolamento quase total na sua auto-suficiência económica e social. As peculiares condições que se vieram a verificar (“o descalabro da independência nacional”), em vez de levarem essa comunidade ao abandono do seu estilo de vida a favor de uma abertura à modernidade, pelo contrário “escapsularam-na” ainda mais.

O texto demonstra que a pressão a que os Kuvale foram submetidos, quer durante o colonialismo, quer depois, é muito significativa. Isso vai de encontro aos cenários teóricos de Mignolo e Walsh, verificando de maneira gritante as continuidades e as diferenças fundamentais entre colonialismo e colonialidade. A pressão quer das populações próximas, quer das autoridades de governo para com os Kuvale e as opiniões relatadas são um exemplo claríssimo dessas continuidades.

Um dos elementos centrais do texto a este propósito é a convicção, articulada profundamente, do autor, ao contrário de outros comentadores contemporâneos, de que a gestão social e territorial dos Kuvale constitui, até hoje em dia, a alternativa mais conveniente para essa comunidade e para essa área do país, ou seja: o conjunto da sua cosmogonia, realidade epistémica e conseguinte atuação é de facto a melhor maneira de gerir aquele ambiente, visto que produz prosperidade nos seus próprios termos. Pelo contrário, o autor chega à conclusão de que atuações filhas do mercantilismo, mas também da planificação socialista, por bem intencionadas que sejam, acabaram sempre, na experiência dele, por, por um lado, desarticular comunidades e culturas sem que houvesse necessidade e, por outro, por diminuir a prosperidade desses indivíduos e desses territórios. Nisto, Ruy Duarte condiz com o discurso decolonial, especialmente quando destaca o facto de que exploração, organização social e cosmogonia (o impalpável) são possíveis só em conjunto entre si. Concorda portanto profundamente com essas formulações, mesmo não recorrendo a elas e às suas terminologias. Outro ponto de contacto é a constatação que, do ponto de vista das populações colonizadas, os sistemas ideológicos-epistémicos (e depois políticos-administrativos) socialistas, mesmo quando enquadrados na independência das nações africanas, continuam o avanço da modernidade/colonialidade fora da Europa, em vez de serem uma alternativa viável para uma descolonização resolutive.

A constatação final é a de que Ruy Duarte de Carvalho lança um olhar pessimista sobre o futuro dessas comunidades, prevendo – mais cedo ou mais tarde – uma cedência à pressão da modernidade cada vez maior, para um futuro que, no entanto, tendo passado mais de duas décadas a partir da publicação de *Vou Lá Visitar Pastores*, pode estar já em curso.

Referências

ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth e TIFFIN, Helen. **The Empire Writes Back. Theory and Practics in Post-Colonial Literatures**. London and New York: Routledge, 1989.

CARVALHO, Ruy Duarte de. **A Câmara, a Escrita, a Coisa Dita...** Lisboa: Cotovia, 2008.

CARVALHO, Ruy Duarte de. **Vou lá Visitar Pastores**. Lisboa: Cotovia, 1999.

CHAVES, Rita e CAN, Nazir Ahmed. De Passagens e Paisagens: Geografia e Alteridades em Ruy Duarte de Carvalho. **Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF**, Vol. 8, nº 16, 1º sem., jul. 2016.

CHAVES, Rita. “Vou lá visitar pastores” - literatura, antropologia e identidade(s). **Buala online**, 2011. Disponível em <https://www.buala.org/pt/ruy-duarte-de-carvalho/vou-la-visitar-pastores-literatura-antropologia-e-identidades> Acesso em 29 de Dezembro de 2020.

COCA DE CAMPOS, Rafael. **Ocupação, violência e negociação: relações econômicas, políticas e sociais entre populações pastoris africanas e a sociedade colonial portuguesa no sudoeste angolano**. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, 2017.

LANÇA, Marta. **Diálogos com Ruy Duarte de Carvalho**. Lisboa: Buala (FLUL), 2019.

MARQUES, António Henrique Rodrigo Oliveira. **Breve História de Portugal**. Barcarena: Presença, 1995.

MIGNOLO, Walter e WALSH, Catherine. **On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis**. Durham and London: Duke University Press, 2018.

MIGNOLO, Walter. **Local Histories, Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking**. Princeton: Princeton University Press, 2012.

MIGNOLO, Walter. **The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization**. The University of Michigan Press, 1995.

MIGNOLO, Walter. **The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options**. London and Durham: Duke University Press, 2011.

ORNELLAS, Sandro. Ruy Duarte de Carvalho em transumância pelos discursos. **Revista Eutomia**. Ano II – Nº 01 (191-211), 2008.

PADILHA, Laura Cavalcante e CARDOSO, C. F. Veredas ao sul: a escrita ficcional de Ruy Duarte de Carvalho. **IPOTESI**. Juiz de Fora, v. 14, n. 2, p. 159 - 167, jul./dez. 2010.

SAID, Edward. **Orientalism**. New York: Random House, 1978.

SOUSA SANTOS, Boaventura, MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SOUSA SANTOS, Boaventura. A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. **Revista Crítica de Ciências Sociais [Online]**, 80 | 2008. Coimbra: CES. Colocado online no dia 01 outubro 2012, criado a 19 abril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/rccs/691>; DOI: 10.4000/rccs.691.

SOUSA SANTOS, Boaventura. Entre Próspero e Caliban. Colonialismo, Pós-Colonialismo e Interidentidade. **Novos Estudos CEBRAP**, nº 66, Julho 2003, pp. 23-52.

VIDAL, Nuno (org.). **O que não ficou por dizer. Uma autobiografia, uma entrevista, três ensaios e uma palestra**. Luanda e Lisboa: Chá de Caxinde, 2011.



**ESCREVER A IDENTIDADE NAS ENTRELINHAS DA VIOLÊNCIA –
CONFLITOS E REENCONTROS**

*WRITING IDENTITY BETWEEN THE LINES OF VIOLENCE – CONFLICTS
AND NEW ENCOUNTERS*

*ESCRIBIR IDENTIDAD ENTRE LÍNEAS DE VIOLENCIA – CONFLICTOS Y
REENCUENTROS*

Ana Margarida Fonseca¹

RESUMO:

No ensaio de 2006 *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Amartya Sen apresenta a ideia de que o conflito e a violência assentam na ilusão de que os seres humanos se definem exclusivamente, ou sobretudo, a partir de uma única identidade. A ênfase num único aspeto de uma identidade plural alimenta a violência, pelo que o reconhecimento da diversidade identitária, através de uma escolha livre e racional, é determinante no mundo contemporâneo. No contexto pós-colonial, a relação entre identidade e violência revela-se fundamental, considerando a importância da (re)definição identitária emergente dos processos de descolonização. Estes, no caso de Angola e de Moçambique, são indissociáveis dos conflitos armados em que ambas as nações estiveram mergulhadas durante décadas, com consequências dramáticas na vida das populações. Procuramos, assim, fazer uma análise de representações da violência em narrativas de José Eduardo Agualusa e João Paulo Borges Coelho, especificamente no que diz respeito à representação de espaços concentracionários, tendo em conta a importância da afirmação de identidades miscigenadas e a superação do trauma através do reconhecimento da alteridade.

PALAVRAS-CHAVE: violência, identidade, espaços concentracionários, José Eduardo Agualusa, João Paulo Borges Coelho.

ABSTRACT:

¹ Instituto Politécnico da Guarda. E-mail: anafonseca@ipg.pt



In the 2006 essay Identity and Violence. The Illusion of Destiny, Amartya Sen presents the idea that conflict and violence are based on the illusion that human beings define themselves exclusively, or above all, from a single identity. The emphasis on a single aspect of a plural identity fuels violence, so the recognition of the diversity of identities, through a free and rational choice, is crucial in the contemporary world. In the post-colonial context, the relationship between identity and violence is fundamental, considering the importance of the identity (re) definition emerging from the processes of decolonization. These, in the case of Angola and Mozambique, are inseparable from the armed conflicts in which both nations have been immersed for decades, with dramatic consequences on the lives of the populations. Thus, we seek to make an analysis of representations of violence in narratives by José Eduardo Agualusa and João Paulo Borges Coelho, specifically with regard to the representation of concentrationist spaces, taking into account the importance of affirming mixed identities and overcoming trauma through the recognition of otherness.

KEYWORDS: *violence, identity, concentrationist spaces, José Eduardo Agualusa, João Paulo Borges Coelho.*

RESUMEN:

En el ensayo de 2006 Identidad y violencia. La ilusión del destino, Amartya Sen presenta la idea de que el conflicto y la violencia se basan en la ilusión de que el ser humano se define a sí mismo exclusivamente, o sobre todo, a partir de una única identidad. El énfasis en un solo aspecto de una identidad plural alimenta la violencia, por lo que el reconocimiento de la diversidad identitaria, a través de una elección libre y racional, es crucial en el mundo contemporáneo. En el contexto poscolonial, la relación entre identidad y violencia es fundamental, considerando la importancia de la (re) definición de identidad que surge de los procesos de descolonización. Estos, en el caso de Angola y Mozambique, son inseparables de los conflictos armados en los que están inmersas ambas naciones desde hace décadas, con dramáticas consecuencias en la vida de las poblaciones. Así, buscamos hacer un análisis de las representaciones de la violencia y en las narrativas de José Eduardo Agualusa y João Paulo Borges Coelho, específicamente en lo que respecta a la representación de espacios concentracionarios, tomando en cuenta la importancia de afirmar identidades mixtas y superar el trauma a través del reconocimiento. de alteridad.

PALAVRAS-CLAVE: *violencia, identidad, espácios concentracionarios, José Eduardo Agualusa, João Paulo Borges Coelho.*

Introdução

No ensaio de 2006 *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, o economista de origem

indiana Amartya Sen, partindo da observação das atrocidades e eventos violentos das últimas décadas, apresenta a ideia de que o conflito e a violência assentam na ilusão de que os seres humanos se definem exclusivamente, ou sobretudo, a partir de uma única identidade:

The politics of global confrontation is frequently seen as a corollary of religious and cultural divisions in the world. Indeed, the world is increasingly seen as a federation of religions or of civilizations, ignoring all the other ways in which people see themselves. Underlying this line of thinking is the odd presumption that the people of the world can be uniquely categorized according to some *singular* and *overarching* system of partitioning. Civilizational or religious partitioning of the world population yields a “solitarist” approach to human identity, which sees human beings as members of exactly one group (...) (SEN, 2006, p. xii)

No centro da argumentação de Sen encontra-se a relação entre as várias formas de essencialização da identidade e a violência, apontando para os nacionalismos étnicos e religiosos, assim como para o facto de que o conflito, com frequência, nasce precisamente da afirmação de identidades únicas, muitas vezes sedimentadas ao longo de séculos. A visão “solitarista”, refere o autor, contraria o facto de que todos pertencemos a vários grupos ao longo da nossa vida, ou seja, temos múltiplas identificações – precisamente porque a identidade não é uma essência, mas um processo.

A questão de saber se a identidade deve ser entendida como algo de essencial ou, pelo contrário, é socialmente construída tem uma longa tradição filosófica e tem sido revisitada por múltiplas tendências do pensamento contemporâneo, incluindo o espinhoso campo dos estudos pós-coloniais. Não pretendemos trazer para aqui a discussão em torno do conceito de identidade(s), mas apenas sublinhar, no limiar desta pequena reflexão, que subscrevemos a perspectiva de E. Balibar, ao defender que a identidade é sempre construída, é sempre elaborada em função do Outro, como resposta ao seu desejo, ao seu poder e ao seu discurso:

In reality there are no identities, only identifications: either with the institution itself, or with other subjects by the intermediary of the institution. Or, if one prefers, identities are only the ideal goal of processes of identification, their point of honour, of certainty or uncertainty of their consciousness, thus their imaginary referent.

But doubtless this does not mean that processes of identification as such are *imaginary*. [...] It could be suggested that a construction of identity is not an imaginary process but a *processing of the imaginary*: a behaviour, a history or a singular strategy of the subject in his relation to the imaginary (“his”, that of “others”). (BALIBAR, 1995, p. 187)

As identidades correspondem, assim, ao processamento de imaginários acerca de si mesmo e dos outros, numa realização individual que implica, porém, uma dimensão coletiva. As pós-colonialidades experienciadas em Angola e Moçambique constituem as balizas que

demarcam o *imaginário* sobre o qual esta breve reflexão se debruça, procurando observar as relações entre identidade e violência em textos literários de João Paulo Borges Coelho e José Eduardo Agualusa. Considera-se, pois, a importância da (re)definição identitária emergente dos processos de descolonização nestes territórios, os quais são indissociáveis dos conflitos armados em que ambas as nações estiveram mergulhadas durante décadas, com consequências traumáticas para as populações e que se mantêm até hoje.

Como explica Dipesh Chakrabarty, em comentário ao ensaio de Sen, trata-se sobretudo de atender à importância das *identificações*, ou seja, à forma como os sujeitos são identificados pelos outros, pois os episódios de violência emergem desse processo de externalização:

‘Identity’ relates to our own sense of self in everyday life. It is by nature complex and allows for plural affiliations. (...) all functioning human beings have plural, if incipient, understandings of themselves, derived from the various roles and contexts they inhabit and the exchanges they engage in everyday life. Identity thus has to do with my own understanding and thus with my interiority. I carry it within myself. ‘Identification’, however, refers to the external and surface signs by which I or others might identify myself as a member of a particular group (...). (CHAKRABARTY, 2009, p. 152-3)

Nos textos em análise, a imposição do encarceramento – real ou metafórico – resulta da imposição de uma barreira inultrapassável entre o eu e o outro. Assim, procuraremos proceder a uma análise de representações da violência e do trauma em *Campo de Trânsito* de João Paulo Borges Coelho e *Barroco Tropical* de José Eduardo Agualusa, tendo em conta a importância da afirmação de identidades miscigenadas e a superação do trauma através do reconhecimento da alteridade. O nosso foco de atenção estará na representação de espaços concentracionários onde a despersonalização, aliada à perda da memória, é o meio procurado para impor uma identidade de sentido único.

1. Espaços concentracionários – anular a identidade

Na já longa produção literária de João Paulo Borges Coelho, a temática da violência surge recorrentemente representada, quer no contexto histórico pré-independência quer após a constituição da nação moçambicana. Associada às questões da identidade e memória, pensar os conflitos que assolaram o território implica empreender uma leitura situada da história nacional, que atenda à multiplicidade de tradições, experiências e culturas e à riqueza que tal diversidade implica. Para o autor, não existem “unicidades identitárias,” uma vez que “a identidade é um processo aberto. A noção da identidade como um todo fechado (monopolar ou bipolar), qualquer que ele seja, é pré-moderna, transforma-nos em vítimas de um destino, retira-nos a condição de agentes” (COELHO, 2010). Simultaneamente escritor e historiador, Borges Coelho chama a atenção para a importância de “readquirir um sentido de destino novo,

mas que seja consensual e não resulte da imposição de uma visão monolítica, “uma vez que é essencial criar “espaços de visão crítica alternativa que instalem equilíbrios e contrariem um certo deserto que as visões únicas normalmente criam” (COELHO, 2010). Deste modo, observa-se um posicionamento simultaneamente ético e estético, que cruza a afirmação de um certo modo de intervir na sociedade com uma leitura do real, que depois se virá a converter em texto — seja ele historiográfico ou literário.

Em *Campo de Trânsito*, publicado em 2007, o autor debruça-se sobre os tempos posteriores à independência, problematizando as condições de construção da nação moçambicana e as implicações identitárias emergentes da condição pós-colonial. A ação do romance decorre, como o título anuncia, num campo de trânsito para onde é levado J. Mungau, de forma abrupta e sem que conheça o motivo da detenção. Começa então a longa odisséia do protagonista através de uma realidade que desafia quaisquer princípios legais ou éticos, até ao momento em que uma insurreição dos detidos põe fim ao confinamento a que estão sujeitos. Neste espaço remoto, distante dos centros de poder político e social, representa-se um microcosmos de contornos distópicos mas suficientemente próximo da factualidade histórica para que o leitor estabeleça um paralelo com os conturbados processos políticos pós-independência. Na verdade, a associação aos campos de reeducação é inevitável, ainda que o autor procure que a obra transcenda uma factualidade estrita:

O Campo de Trânsito flirta [sic] com a realidade dos campos de reeducação do nosso passado socialista, mas, desde o princípio, que visava a algo mais geral. Num certo sentido, é mais abstracto que os livros anteriores e procura colocar algumas questões relativas ao absurdo na nossa civilização global. (COELHO, 2010)

Os campos de reeducação, explica Borges Coelho num texto de carácter historiográfico, consistiram num dos meios de integração/punição dos combatentes que tinham alinhado em forças comprometidas com o regime colonial, assentes no princípio da “assunção de culpa, no arrependimento, na punição e na reeducação” (COELHO, 2003, p. 191). Deste modo, “entrando como inimigos do povo deveriam sair, após um processo de limpeza, como exemplo do «homem novo» revolucionário, identificado com o povo”. Para o historiador, o legado da guerra de libertação, aliado às práticas pós-revolucionárias, alimentou um potencial de violência na sociedade pós-colonial, banalizando essa mesma violência, sobretudo em espaço rural (COELHO, 2003: 193).

Assim, *Campo de Trânsito* parte de uma realidade historicamente ancorada mas, como o próprio autor sublinha, não se esgota numa leitura factual do contexto moçambicano. Para reforçar a leitura alegorizante, o narrador procura uma referencialidade menos adstrita ao espaço

moçambicano, como por exemplo referir-se a “horta” em vez de “machamba”, “frigorífico” em vez de “geladeira”, ou a mulher do professor plantar couves e espargos em vez de milho. Do mesmo modo, observa-se uma ausência de referências toponímicas que pudessem remeter para uma geografia identificável, facilitando a instauração de analogias com diferentes contextos totalitários, como sublinha Fátima Mendonça:

Com fragmentos da História (re) institui um cenário ficcionado, onde cabem todas as situações possíveis de confronto e aliança entre os aparelhos de um Estado totalitário — no romance representados pelo Director, o Bexigoso e o Professor e os resíduos da organização social que o precedeu — representado pelo Chefe da aldeia e o agente duplo que descobrimos ser o Vendedor de chá. Estado totalitário em que a massificação — traduzida na uniformização das categorias dos prisioneiros de cada um dos campos — reduz os indivíduos a um colectivo de onde se vai ausentando a marca do humano. (MENDONÇA, 2007)

Reforçando o efeito de despersonalização, apenas o protagonista tem nome próprio, os restantes, ou são prisioneiros identificados apenas por números, ou são nomeados pelas funções que ocupam (Chefe da Aldeia, Professor, Director), existindo ainda um pequeno grupo cujo nome alude a uma característica individual (Mulher do Professor, Garça, Bexigoso). Assim, a violência passa igualmente por esta ausência de identificação, pois no espaço do campo o específico deve obrigatoriamente dar lugar ao coletivo. Impor uma identidade única é, pois, a forma de cercear as identidades plurais de cada sujeito, pela tentativa de apagamento da memória e recusa da individualidade.

Será, pois, pela ameaça às relações de pertença que a violência é perpetrada sobre Mungau. Mais do que os constrangimentos físicos, a personagem teme perder a sua própria identidade:

Mungau inclina-se sobre o rio, mergulha ali as mãos e lava o rosto, aproveitando para se olhar nas águas e tentar ver no que se tornou. Mas, pobre dele que não consegue ver mais que a vã visão do seu próprio reflexo! ‘Será que os meus olhos se estão tornando claros?’, pergunta-se com preocupação. ‘Será que deixei de saber aonde pertenço?’ (COELHO, 2007, p. 121-2)

A estratégia de sobrevivência no campo passa pela dissolução das diferenças e pelo mimetismo do comportamento dos outros prisioneiros, o que gera uma tensão permanente entre o que é suposto fazer para se esbater no fundo e o impulso de resistência (COELHO, 2007, p. 23). O objetivo do campo é levar os sujeitos a interiorizarem novos pensamentos e atitudes de forma “voluntária”, sem outra coação física que não seja a detenção, pelo que as sessões de endoutrinamento levadas a cabo pelo Professor assumem uma metodologia dialética que, na realidade, é falsa, pois não é admissível outra lógica que não a dos discursos oficiais.

O espaço concentracionário do campo de reeducação surge, assim, como o produto de um estado de violência mas também como a fonte da própria violência, quer no plano individual da

coerção física e psicológica exercida sobre cada um dos prisioneiros quer no plano coletivo de uma nação submetida à tentativa de apagamento da sua própria história. Nas palavras de Nazir Can,

JPBC interroga o humano a partir da História e vice-versa. No entanto, a sua obra inscreve a História para poder transcendê-la. [...] O “real” constitui o mote para um questionamento mais amplo (e, logo, aberto), servindo de caminho, nunca de meta. É, portanto, na confluência entre uma experiência estético-filosófica e a realidade que lhe inspira que reside a posição ética de Campo de Trânsito: demarcando-a da exclusividade historicista, esta obra requer uma auto-interrogação, já não coletiva ou nacional, mas sim individual e desterritorializada. (CAN, 2009, p. 117)

Reencontramos esta preocupação com a ameaça à identidade provocada pela perda da memória na obra literária de José Eduardo Agualusa. Para o escritor angolano, é fundamental a afirmação de identidades miscigenadas, pelo que nos seus textos se representam espaços de diluídas fronteiras entre o eu e o outro, o mesmo e o diferente.

De entre os vários romances que lidam com a questão da violência, associada à problematização das identidades, *Barroco Tropical*, publicado em 2009, é um dos mais notáveis. Neste romance identificamos espaços concentracionários, embora de forma muito distinta da de João Paulo Borges Coelho – trata-se, agora, de um espaço urbano, para onde convergem pessoas de distintas origens e classes, num ambiente de desordem e excesso. A violência está presente por todo o lado: nas relações interpessoais, na hierarquização das classes sociais, na sub-humanidade das condições de vida dos mais vulneráveis, nos jogos de poder entre as classes dominantes.

A ação de *Barroco Tropical* situa-se em Luanda no ano 2020, constituindo, portanto, um tempo futuro relativamente ao presente da escrita, de assumidos contornos distópicos. A capital angolana apresenta-se de forma apocalíptica, num tocar de extremos entre a riqueza e a pobreza, a tradição e a modernidade, a escuridão e a luz. “Luanda corre a toda a velocidade em direção ao Grande Desastre” (AGUALUSA, 2009, p. 93) e com ela uma sociedade decadente, num ponto de aparente não retorno. O espaço nevrálgico do romance é a Termiteira, um arranha-céus de megalómanas proporções onde se entrevê um microcosmos da nação angolana:

Hoje, ricos e pobres partilham o mesmo espaço, como acontece lá fora, nas ruas da cidade, com a diferença de que aqui vivemos literalmente uns por cima dos outros – quanto mais ricos mais acima. (...) As galerias subterrâneas, onde deveriam ser instaladas garagens e oficinas, ginásios e supermercados, foram ocupadas por toda a sorte de marginais e deserdados: *junkies*, catorzinhas, pequenos ladrões sem futuro, mutilados de guerra, meninos-feiticeiros. Vivem ali como ratazanas, na escuridão. (AGUALUSA, 2009, p. 64)

Nos distintos níveis do prédio, as desigualdades sociais ganham corpo e evidenciam

a heterogeneidade social, não só em termos económicos como também em termos culturais – práticas de feitiçaria e rituais cruéis coexistem com hábitos e crenças ocidentais. Um dos episódios mais violentos da obra ocorre quando o protagonista e narrador, Bartolomeu Falcato, testemunha o assassinato da Menina-Cão, uma criança possuidora de uma doença genética que é levada para as catacumbas da Termiteira e imolada pelo fogo, num ritual selvático comandado pelo Rei, o líder déspota dos excluídos. De resto, em outros momentos, a violência surge banalizada no quotidiano na cidade, seja pelo sucesso do antigo terrorista Benigno dos Anjos Negreiro, pelo suicídio de Kianda ou, de forma muito intensa, no funcionamento do hospício conhecido por Centro de Saúde Mental Tata Ambroise.

Este espaço concentracionário tem algumas semelhanças com o campo de reeducação descrito em *Campo de Trânsito*, pois também para aqui são enviados, entre outros, os dissidentes do regime:

O governo entrega a Tata Ambroise não apenas os doentes mentais sem eira nem beira que vagueiam pela cidade mas também um ou outro dissidente mais contestatário. O facto de alguém denunciar, com excessiva veemência, as políticas governamentais, ou a inexistência de políticas governamentais e de uma “verdadeira democracia”, seja lá o que isso for, já indicia, na opinião dos nossos dirigentes, certa instabilidade mental. (AGUALUSA, 2009, p. 81)

As condições indignas a que são sujeitos os “pacientes” – nus, a cabeça rapada, presos pelos tornozelos a velhas peças de automóveis têm correspondência com práticas ocorridas numa instituição existente em Luanda, o Centro de Medicina Tradicional Avô Kitoko, como o próprio autor esclarece numa nota final do romance. Tal como em *Campo de Trânsito*, existe assim uma ancoragem no plano extra-ficcional que remete para os regimes pós-independência e seus abusos. Neste caso, o abandono e maus tratos a que são sujeitos os “pacientes” implicam uma despersonalização radical dos sujeitos, que supostamente seriam tratados com recurso a mezinhas tradicionais mas na realidade são apenas encarcerados num labirinto de paredes sem teto. No fim de contas, todos estes infelizes são privados da sua própria identidade em nome de interesses obscuros e de uma pretensa cultura tradicional.

2. Espaços concentracionários – a possibilidade da resistência

Apesar das ameaças à identidade, é possível resistir, e quer na obra de João Paulo Borges Coelho quer de José Eduardo Agualusa existe esse capital de esperança, assente na proposta de uma identidade mesclada, aberta ao outro e à diferença.

Em *Campo de Trânsito*, é no espaço do rio e das suas margens que se abre a possibilidade de resistência ao ambiente concentracionário do campo, através da afirmação da individualidade dos sujeitos. É para o rio que Mungau se encaminha quando não tem mais para onde ir

(COELHO, 2007, p. 141), encontrando nele o escape para a lógica retorcida do campo e dos seus responsáveis. Contrariando a passividade dos restantes prisioneiros, existem dois grupos que cultivam pequenas hortas junto ao rio, com os poucos recursos disponíveis, e também a Mulher do Professor, solitariamente, se dedica ao trabalho numa horta ainda mais pequena e distante.

A margem do rio é igualmente o espaço escolhido para a aula do Professor, encarregado de doutrinar os prisioneiros quanto às virtudes da coletividade, face à doença da individualidade. Mungau contraria os ensinamentos, sublinhando que “a colectividade é um corpo só, um corpo que resulta da união das várias singularidades” (COELHO, 2007, p. 75), mas o prisioneiro 13.2, como bom aluno, retorque que “uma união simples de singularidades só poderia resultar numa singularidade que, embora maior, continuaria a ser também ela limitada.” (COELHO, 2007, p. 76). O Professor usa o exemplo da horta da sua mulher, para ilustrar que a pobreza da mesma resulta da sua obstinação em desafiar solitariamente a natureza (COELHO, 2007, p. 77). Com a mão direita aleijada, sempre silenciosa e submetida a um marido agressor, a Mulher do Professor parece impotente e sem voz; contudo, é ela que altera dramaticamente o curso da vida no campo ao assassinar o Diretor depois de este a ter violentado enquanto trabalhava na horta. Assim, a violência física e psicológica sofrida pela mais vulnerável das personagens não a impede de encontrar em si a força para tomar nas mãos o seu próprio destino e contrariar a subalternidade a que está sistematicamente sujeita.

No final do romance, a ordem totalitária dos três campos – o Velho, o Novo e o de Trânsito – dissolve-se na sequência da revolta dos prisioneiros dos dois primeiros e a perda de liderança do último. Mungau continuará a lutar contra o absurdo de uma acusação desconhecida; quanto à Mulher do Professor, o seu trabalho solitário representa, metonimicamente, a força da resistência do povo contra o totalitarismo:

Semicerrando os olhos, Mungau consegue ainda ver uma minúscula horta mais distante onde um vulto inclinado trabalha com afinco, como se todo o trabalho que há a fazer tivesse de ser feito hoje. Como se amanhã já fosse tarde. Um vulto que enterra a enxada no chão com a mesma convicção com que se enterra uma faca afiada num macio peito. (COELHO, 2007, p. 195)

Por sua vez, Agualusa confere a Bartolomeu Falcato o poder de denunciar a corrupção e a insanidade dos poderes instituídos, deixando suficientes pistas e referências para que o leitor estabeleça uma relação entre o mundo ficcional e a realidade empírica vivida em Angola. A podridão do regime é exposta de forma recorrente, através do desfile de uma extensa galeria de personagens que ora está do lado dos agressores ora das vítimas – quando não dos dois. Assim, quer a Termiteira quer o Centro de Saúde Mental Tata Ambroise são espaços onde se faz mais presente a violência do regime, mas no fundo toda a cidade expõe as contradições de uma sociedade sem rumo. E ainda que o romance termine num aparente tom sombrio, pois os

corruptos e iníquos são promovidos, ganhando cada vez mais força num país dominado pelo clientelismo, ainda assim há margem para a resistência: “Os gajos ganharam. Não importa. Enquanto existir este bar, e houver cerveja, vamos tendo pátria”. (AGUALUSA, 2009, p. 334)

Nota conclusiva

Na cerimónia de entrega do Prémio Literário Internacional de Dublin 2017, afirmou José Eduardo Agualusa:

Venho de um país, Angola, que sofreu uma longa e cruel guerra civil. Acompanhei essa guerra enquanto cidadão e enquanto jornalista. Aprendi um pouco sobre guerras. Aprendi, por exemplo, que para criar uma histeria propícia, os fabricantes de guerras civis começam por desnacionalizar o inimigo. A seguir, passam a questionar a sua humanidade. Primeiro, o inimigo é um estrangeiro, depois um monstro. Um monstro, ainda para mais estrangeiro, pode ser morto. Deve ser morto. Já a grande literatura trabalha quase sempre em sentido inverso. Dá-nos a ver a humanidade dos outros, inclusive dos que nos são estrangeiros. Inclusive daqueles que nos parecem monstros. (AGUALUSA, 2007)

O caminho da literatura é o de devolver a dignidade e a humanidade, recuperar a memória, trazer o outro para perto de quem o teme por ser diferente. Combater a visão “solitarista” da identidade humana, como lhe chama Amartya Sen, e com isso lutar contra a violência de sentido nacionalista, religioso, étnico ou outro. Todos somos os estranhos, os estrangeiros de alguém, e o reconhecimento de que em cada um de nós habitam os muitos de que somos feitos poderá ser o caminho para o fim da violência e para a conquista da liberdade.

Referências:

AGUALUSA, José Eduardo. **Barroco Tropical**. Lisboa: Dom Quixote, 2009.

AGUALUSA, José Eduardo. Discurso de entrega do Prémio Literário Internacional de Dublin 2017. Disponível em <https://www.agualusa.pt/imagens/pdf/discurso-pt.pdf>, Acesso em maio de 2020.

BALIBAR, Etienne. **The Identity in Question**. New York: Routledge, 1995.

CAN, Nazir A. Para além da história: *Campo de trânsito* de João Paulo Borges Coelho. **Via Atlântica**, (16), p.105-117, 2019. Disponível em <https://doi.org/10.11606/va.v0i16.50466>, Acesso em julho de 2020.

CHAKRABARTY, Dipesh. (2009) Identity and violence: the illusion of destiny, by Amartya Sen, **South Asian History and Culture**, 1:1, p. 149-154, 2009. Disponível em DOI: 10.1080/19472490903387282. Acesso em setembro 2020.

COELHO, João Paulo Borges. Da violência colonial ordenada à ordem pós-colonial violenta. Sobre um legado das guerras coloniais nas ex-colônias portuguesas. **Lusotopie**, nº 10, p. 175-193, 2003.

COELHO, João Paulo Borges. **Campo de Trânsito**. Lisboa: Editorial Caminho, 2007.

COELHO, João Paulo Borges. Entrevista a João Paulo Borges Coelho, realizada por Carmen Lindó Secco. **Metamorfoses**, nº 10, Revista da Cátedra Jorge de Sena para Estudos Literários Luso-Afro-Brasileiros da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ. Editora Caminho e UFRJ, com apoio da Fundação Calouste Gulbenkian. Disponível em: <http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/entrevista-a-joao-paulo-borges-coelho>, Acesso em junho 2020.

MENDONÇA, Fátima. **Ovídio e Kafka nas margens do Lúrio**. 2007. Disponível em: <https://ma-schamba.blogs.sapo.pt/fatima-mendonca-sobre-campo-de-transito-554369>, Acesso em maio 2020.

SANTOS, Emanuelle. Guia prático para (des)construção de comunidade imaginadas: a crítica pós-colonial a partir do pensamento de fronteira em Campo de Trânsito. KHAN, S.; SOUSA S. *et al* (orgs). **Visitas a João Paulo Borges Coelho. Leituras, diálogos e futuros**. Lisboa: Edições Colibri, 2017, p. 139-152.

SEN, Amartya. **Identity and Violence: the Illusion of Destiny**. New York, Norton and Company, 2006.



**A VIOLÊNCIA DA POESIA. ANÁLISE DE *CELA 1* DE JOSÉ
CRAVEIRINHA**

*THE VIOLENCE OF POETRY. AN ANALYSIS OF JOSÉ CRAVEIRINHA'S
CELA 1*

*LA VIOLENCIA DE LA POESÍA. ANÁLISIS DE CELA 1 DE JOSÉ
CRAVEIRINHA*

Maria da Graça Gomes de Pina¹

RESUMO:

Embora contenha alguns poemas escritos durante a sua prisão pela PIDE-DGS, que durou de 1965 a 1969, a obra poética *Cela 1* (1980) de José Craveirinha pode ser considerada um exemplo para mostrar que a privação da liberdade pessoal não impede necessariamente o fluir da voz da denúncia, podendo contribuir também para reforçar o ideal de nação pelo qual a sua geração combateu. Redigidos em boa parte durante o período prisional, mas não só, os poemas de José Craveirinha pertencentes a *Cela 1* demonstram-nos duas tipologias de violência que podem ser lidas entrelinhas: a que leva a que o autor seja encarcerado e a que remete para a própria violência da linguagem como forma de resistência, ou seja, de certa forma, estes poemas parecem ser a desconstrução verbal dos momentos cronológicos que se intersectam com a escolha de vida do autor.

PALAVRAS-CHAVE: Craveirinha, *Cela 1*, violência, linguagem, poesia.

1 Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”.E-mail: mgomesdepina@unior.it



ABSTRACT:

Although it contains some poems written during his arrest by the PIDE-DGS, which lasted from 1965 to 1969, the book of poems Cela 1 (1980), whose author is José Craveirinha, can be considered as an example to show that the deprivation of personal liberty does not necessarily prevent the flow of the voice that struggles for freedom, and it can also help to reinforce the ideal of nation that he and his generation were fighting for. Written mostly during the period of his arrest, but not only during that time, Craveirinha's poems in Cela 1 show us two types of violence that can be read between the lines: one that causes the author's imprisonment, and the other that orients us towards language as a form of resistance, i. e. in a certain way, these poems seem to be the verbal deconstruction of the moments that intersect the author's choice of life.

KEYWORDS: *Craveirinha, Cela 1, violence, language, poetry.*

RESUMEN:

Aunque contenga algunos poemas escritos durante su arresto por la PIDE-DGS, que duró de 1965 hasta 1969, la obra poética Cela 1 (1980) de José Craveirinha puede considerarse un ejemplo, una demostración de que la privación de la libertad personal no impida necesariamente el flujo de la voz denunciante; y puede también contribuir para el refuerzo del ideal de nación para el que luchó la generación del autor. Escritos in buena parte durante la prisión, más también antes y después, los poemas de José Craveirinha pertenecientes a Cela 1 nos revelan dos tipologías de violencia distintas: la primera, histórica, que conduce sustancialmente al encarcelamiento del autor; la segunda, literaria, que desvela su propia forma conceptual de oposición. En cierto modo, estos poemas parecen la estructura de los momentos interpuestos con la concepción de vida del autor.

PALABRAS-CLAVE: *Craveirinha, Cela 1, violencia, lenguaje, poesía.*

*Quando já não havia outra tinta no mundo o poeta usou do seu próprio
sangue*

Mia Couto

O título escolhido para este texto presta-se, deliberadamente, a uma dupla leitura. A preposição contraída *de* pretende indicar não só uma relação de instrumento, a saber, uma violência que *se serve da* poesia, como uma relação de procedência, ou seja, uma violência que *vem da* poesia. Na realidade, o que se quer dizer é que não só da violência se pode obter poesia, mas também a própria poesia pode engendrar violência, isto é, a escrita poética pode ser um modo de ‘violentar’ um corpo social revestido de palavras politicamente corretas, como, por exemplo, as palavras “assimilação” (PEREIRA, 1986, p. 217; COLLEMACINE, 1977, p. 284) ou “assimilado”, aplicadas pelo Estado Novo para atuar um sistema político assente

na discriminação social e cultural, que não poucas consequências teve na mundividência identitária dos povos africanos. A política da assimilação introduzida nas ex-colónias causou na população africana sob o domínio colonial português uma separação nítida e cortante além de um trauma muito forte entre quem ‘merecia e era adequado’ a passar do estado de indigenato ao estado de ‘civilizado’ e quem deveria permanecer naquela situação, fazendo deste modo passar por “aculturação” o que efetivamente correspondia a simples “segregação”. A política da assimilação ver-se-ia, desse modo, refletida também no acesso à cultura europeia, isto é, a do colonizador. Segundo Ana Mafalda Leite (2008, p. 57), “A assimilação, enquanto suporte ideológico da política colonial, pode ser definida, em traços gerais, como um conjunto de ações sistemáticas ditas de transmissão de cultura e de civilização ao povo colonizado, levando-o a abandonar os seus valores culturais originais e a assumir uma postura mais conforme com os valores europeus, para daí gozar do direito à plena cidadania portuguesa”.

Ainda assim, quando à violência se junta o encarceramento físico, a palavra poética ganha um novo significado, desempenha um papel subversivo (HONWANA, 1971, p. 152), e a poesia reconhece a sua função declarativa, enunciativa e denotativa da situação em que se encontra.

Curiosamente, a qualificação com que se rotulou este tipo de poesia, isto é, *subversiva*, nomeadamente em âmbito africano, diz-nos que o termo era utilizado de forma ambivalente: por um lado, o aparelho colonial atribuía um carácter destruidor e/ou pervertedor a tal linguagem, acusando-a de minar o equilíbrio sociocultural, por outro lado, a facção anticolonial dava-lhe um valor inteiramente revolucionário. A poesia ‘subversiva’ de José Craveirinha² acha-se, portanto, neste limbo interpretativo, o mesmo se passando com a produção literária de muitos dos seus companheiros de pena, moçambicanos e não moçambicanos, que se bateram pela autodeterminação das nações africanas sob o jugo do domínio colonial.

A vida literária de José Craveirinha foi descrita de maneira meticulosa por Ana Mafalda Leite num estudo fundamental intitulado precisamente *A poética de José Craveirinha*. Nele, a estudiosa aborda o fazer poético de Craveirinha, dedicando uma análise mais delongada aos dois primeiros livros de poesia do escritor moçambicano, a saber, *Xigubo* e *Karingana ua Karingana*, não deixando, porém, de mencionar outras obras igualmente importantes do poeta. A estudiosa defende que “[...] a sua poética assimilará e retransformará, exemplarmente, o conhecimento da literatura e da cultura europeias, caldeando-o nas suas raízes tradicionais moçambicanas” (LEITE, 1991, p. 23), querendo com isso dizer que a poesia de Craveirinha é uma escrita deliberadamente subversiva, isto é, que pretende alterar a ordem estabelecida, começando sobretudo pela linguagem

2 Já o poeta se considerava ‘subversivo’ no sarcástico poema “Inclandestinidade”: “Eu jamais movi um dedo na clandestinidade | Mas militante de facto sou. || Por acaso até nasci | numa grande e próspera colónia. | Depus flores na estátua do sr. António Enes | recitei versos de Camões num tal “dia da raça” | e cheguei a cantar uma marcha chamada “A Portuguesa”. || Cresci. | Minhas raízes também cresceram | e tornei-me um subversivo na genuína ilegalidade. || Foi assim que eu subversivamente | clandestinizei o governo | ultramarino português. || Foi assim!” (CRAVEIRINHA, 1980, p. 85).

utilizada, que devasta (CORTEZ, 1993, p. 198) e extravasa os limites impostos pelo cânone da literatura aculturada, através do que se poderia chamar um processo de *recombinação* (LEITE, 1991, p. 46) linguística, e cujo objetivo é reinventar (HAMILTON, 1986, p. 202) a língua do colonizador elevando-a como forma de resistência cultural e, em seguida, política. De maneira que a violência da poesia, de uma poesia que é subversiva e de denúncia, passa primeiro pelo domínio da palavra e esta, por sua vez, passa pela violência do governo que a usa. José Craveirinha tem plena consciência de que é pela palavra ‘acertada’ que se forjam as armas de combate ao colonialismo e de afirmação da identidade nacional. Trata-se de uma palavra violenta que de certa forma acusa também o drama da nascença mestiça do poeta, num contexto em que os oprimidos, quer colonizadores quer colonizados, se confrontam com a necessidade de unir forças para combater por um ideal comum, situado num Futuro (cf. MENDONÇA, 1985, p. 389) vindouro que terá o nome e a carne da nação chamada Moçambique. Esse horizonte de igualdade almejada, que prescinde da régua do tom de pele e do esquadro do lugar de nascimento³, pode ser visto num poema intitulado “Na morte do meu Tio António segunda elegia a meu Pai” (CRAVEIRINHA, 1999, p. 125-126). Nele, o poeta subverte, por assim dizer, o conceito de ‘assimilação’, indicando com a morte do tio (mas recordando também a morte do pai) a existência de um *modus vivendi* centrado na miséria que une e ‘assimila’, quer dizer, ‘assemelha’ colonos e colonizados em Moçambique: “e o Tio António contigo, meu Pai | gozando a fortuna colonial de rosas | nas mãos de Maria minha mulher | ambos sem terreno nem dinheiro depositado | mas ficando mais ricos e enriquecendo as terras | a render juro do próprio sangue | algarvio reafricano” (CRAVEIRINHA, 1999, p. 126). O vocábulo mais chamativo desta parte final da última estrofe da declarada elegia é efetivamente aquele que a encerra, ou seja, “reafricano”. O prefixo re-, ao indicar o reforço de um termo ou ação, fixa o olhar na afirmação de uma africanidade à qual não se pode fugir, e não pode fugir-lhe sequer o sangue algarvio de quem sonhava fazer “fortuna colonial”. Se se atentar na adversativa “mas”, ver-se-á que Craveirinha denuncia realmente essa forçosa constatação/aceitação ao mostrar que o sonho de fortuna nas colónias torna, com efeito, “mais ricos”, mas apenas porque faz enriquecer “as terras” de uma riqueza que não pertence nem ao algarvio nem ao africano, sendo, sim, um bem inteiramente do “reafricano”. O modo de enriquecer as terras não é feito pela sua posse (“sem terreno”), nem pelo capital investido/obtido (“dinheiro depositado”); é pelo sangue “a render juro” que o ser africano se reforça, que se ‘reafricaniza’.

No prefácio ao estudo de Ana Mafalda Leite supracitado, Salvato Trigo parece apontar para essa direção ao imputar-lhe um “mulatismo cultural e espiritual” (LEITE, 1991, p. 9) que muito calca as origens do poeta, filho de pai algarvio e de mãe ronga. Por exemplo, Rita

3 Recorde-se que Craveirinha era “mulato” e nascera no bairro de Mafalala. Segundo Rita Chaves (1999, p. 141), o bairro de Mafalala é quer o meio para chegar à poesia do autor, quer o fim da sua poesia. “Entre o Craveirinha e a Mafalala, a proximidade não é só física, persistindo uma relação mais funda: naquelas ruas de areia inscreve-se uma história da sociedade moçambicana que a sua poesia, por vias diversas, também quer contar. Tal significa que percorrer seus becos e vielas é também um modo de apreender as imagens com que o poeta fala da terra e suas gentes”.

Chaves não fala de “mulatismo cultural”, mas toca igualmente o conceito de articulação de contrários, isto é, português e africano, acolhendo o excluído, sem esvaziar “a riqueza da contradição”: “Resgatar o pai é liberar-se para a escolha, tornando a origem, onde o sangue europeu mescla-se ao africano, não uma fonte de conflito, hesitação ou culpa, mas o porto de partida de uma viagem realizada para a afirmação de um universo cultural de que a sua obra é tradução e energia” (1999, p. 144-145). Isso não quer dizer que toda a obra de Craveirinha deve ser lida unicamente sob o prisma das origens do poeta, contudo é certo que estas se revelam fortemente no seu fazer poético e nas várias opções estéticas⁴ postas em ato, a começar, como se disse, pela linguagem. Desse ponto de vista, parece-nos que as palavras de Ana Mafalda Leite focalizam um dos objetivos principais da escrita de Craveirinha, quando afirma que “Enunciar literariamente a língua dominada num contexto colonial é um acto de legitimação simbólico-cultural de grande coragem e intervenção. Deste modo, o poeta revitaliza a sua língua-mãe ao conferir-lhe, por transporte para o campo literário, um sentido nacionalista” (LEITE, 1991, p. 54-55). É nesse transporte que, a nosso ver, reside o peso da ‘violência’ da palavra poética de Craveirinha.

Se se quisesse mencionar e examinar todos os livros que foram escritos na prisão ou que são fruto de experiências prisionais, seriam necessários vários volumes, pois a relação entre prisão e literatura não é decerto nova. Os exemplos de autores que usaram o seu tempo no cárcere para dar voz aos próprios pensamentos são muitíssimos e remontam ao início da nossa cultura dita ocidental, sem, todavia, esquecer, por exemplo, *As mil e uma noites* que, apesar de não se desenrolarem na prisão, são uma narração concatenada de contos cujo objetivo primário e primeiro é a salvação da própria vida. Se Xerazade inventa e conta cada noite uma história que mantenha vivo o interesse do rei da Pérsia e ao mesmo tempo a mantenha em vida, Craveirinha opta por um estilo poético que mistura relato com aforismo, asserção com reivindicação, revelação com testemunho, só para citar alguns. Na obra poética *Ceta I* encontramos exemplos paradigmáticos dessa técnica.

Embora contenha poemas escritos sucessivamente à sua prisão pela PIDE-DGS, que durou de 1965 a 1969, *Ceta I* constitui, na verdade, um conjunto de escritos em aparência desuniformes, onde se acham poesias datadas de antes de 1965⁵, algumas de anos que correspondem ao período

4 Ao realçar o peso da origem cultural do poeta, Ana Mafalda Leite (1991, p. 16) toma “em consideração dados biográficos e enunciados que tendem a constituir-se em biografemas”, destacando assim “o importante papel temático da origem familiar, geográfica, cultural e linguística do autor”.

5 Os poemas sem título aparecerão citados com o primeiro verso em itálico. Os textos escritos antes da sua prisão são: “Uma cantiga em 3 tempos”, de 1960 (p. 11-12); “Amor a doer”, de 1958 (p. 21-22); “Estátua da Liberdade”, de 1954 (p. 29); “*Sou analfabeto.*”, de 17-05-1963 (p. 33); “Ciência”, de 1956 (p. 78); “Tema para um possível poema”, de 1964 (p. 81-82).

de encarceramento⁶, umas poucas de anos posteriores a 1969⁷ e muitos poemas sem data⁸. A distribuição é feita da seguinte maneira: 6 poesias pré-1965, 15 poesias do período prisional, 4 poesias pós-1969 e 38 poesias sem data, por um total de 63 poemas. Em se tratando de uma obra supervisionada pelo autor, a resolução de incluir no volume uma quantidade tão díspar de poemas que não possuem data (mais do que o dobro das escritas na prisão e das datadas) pode ser interpretada segundo motivações que pensamos não contrariarem o pensamento do autor.

Por razões que se prestam à economia deste texto, não será tomado em análise a obra póstuma *Poemas da prisão*, que reúne uma série de poemas também escritos quando Craveirinha se encontrava preso. O motivo de tal opção repousa precisamente no facto de terem sido coligidos e ‘assimilados’ já depois da morte do autor, em 2003. Pelo contrário, *Cela 1*, que foi publicado em 1980, revela o desejo do poeta de querer cingir dentro dos confins da poesia uma violência da escrita que não está única e impreterivelmente confinada ao momento existencial referido à sua detenção. Por outras palavras, com a decisão de inserir um número mais elevado de poemas não datados, Craveirinha parece veicular a ideia de que “Numa nação em devir [...] uma das formas de resistir é fazendo o percurso pelos escombros deixados pela violência linguística, pela violência da memória, pela violência do corpo, do trabalho, enfim, pelos meios de desumanização que contam com a continuidade progressiva, e tomar esses fragmentos com a dignidade de perceber neles um todo, uma profundidade que lhes foi negada [...]”, segundo Marcelo Cândido (2019, p. 4830). Um número tão consistente e significativo de poemas sem data, que podem perfeitamente ter sido escritos durante a prisão, permite-nos pensar que, para o poeta, narrar a violência individual/pessoal só tem valor – de denúncia, de combate, de seja o que for – se a individualidade for redirecionada para a totalidade social, com vista ao bem da comunidade (MITRAS, 2004, p. 129), ou seja, como ato de elevação da pessoa que se sacrifica por uma causa que ultrapassa a condição do indivíduo (cf. NGALE, 2014, p. 34), ou seja, em prol da nação. Por esse motivo, os primeiros poemas de Craveirinha pertencentes a

6 “Joelhos em contradação”, de 16-09-1969 (p. 10); “Interrogatório”, de 1966 (p. 13-14); “Aforismo”, de 1968 (p. 16); “A minha geleira”, de 1969 (p. 19); “O que é o amor”, de 1969 (p. 26); “Calabouço”, de 1966 (p. 27-28); “Não sei se existe Deus”, de 1966 (p. 34); “Poema do alfinete mágico”, de 1966 (p. 35-36); “Os dois meninos maus estudantes”, de agosto de 1967 (p. 39-40); “O meu preço”, de dezembro de 1969 (p. 43); “O nosso medo”, de 1969 (p. 61); “Para um idílio clandestino”, de julho de 1967 (p. 63-64); “Reflexões no dia dos meus anos (28 de Maio de 1968)” (p. 69-70); “Instruções”, de 1968 (p. 84); “Não sei se é uma medalha”, de 1967 (p. 89-90).

7 “Um simples poema fútil de amor”, de 08-06-1970 (p. 65-66); “Poesia a monte”, de 12-06-1972 (p. 67); “Uisque black & white”, de 1973 (p. 79-80); “Eu prestidigitador emérito”, de 1970 (p. 83).

8 “O vício do tabaco” (p. 9); “Noites enjoadas de um milhão de angústias” (p. 15); “Paixão secreta” (p. 17-18); “Um homem nunca chora” (p. 20); “Poeta atirado aos bichos” (p. 23-24); “Os privilegiados” (p. 25); “Sobre” (p. 30); “Emigração” (p. 31-32); “Aparências” (p. 37); “Ao bom evangelho dos cassetetes” (p. 38); “Apontamento no mato” (p. 41-42); “Poemeto” (p. 44); “Lâmpada” (p. 45); “Saudade” (p. 46); “A última porta” (p. 47); “Vigésimo dia do mês” (p. 48); “Lustro” (p. 49); “Isolamento” (p. 50); “Poema” (p. 51); “Zona de operações” (p. 52); “Poema à unha” (p. 53-54); “Metamorfose” (p. 55); “Cela 1” (p. 56); “Teu colo” (p. 59); “Interlúdio” (p. 60); “Pena” (p. 62); “Dia de visita” (p. 68); “Consternação do nervo” (p. 71); “Consenso” (p. 72); “Circuito fechado” (p. 73); “De rugas charruadas de cristais sudoríferos” (p. 74); “Abasteco-me de cólera” (p. 75); “Porta” (p. 76); “Apontamento” (p. 77); “Inclandestinidade” (p. 85); “Canil” (p. 86); “Tempo de rugas” (p. 87-88); “Minha mais querida.” (p. 91).

Xigubo são poemas que, embora escritos com a tónica assertiva do *eu*, palavra da identidade, refletem a pluralidade do *nós*. Ana Mafalda Leite (1991, p. 32) afirma que “O sujeito que diz *eu* distancia-se do destinatário, quando identificado como *eles*, aproximando-se ao envolver-se enquanto *nós*, e deste modo cria-se um jogo, que oscila entre o combate e a persuasão, em torno de um eixo único, fortemente demarcado, o do *eu*” (cf. também HUGHES, 1977, p. 30). Porém, tal tónica não se cinge só a poemas da primeira produção do autor, como *Xigubo* e *Karingana ua Karingana*, pois mesmo em *Ceta I* se podem encontrar vestígios de uma mistura de pluralidades e alteridades que concorrem para uma unidade total e superior que assume os nomes de ‘moçambicano’ e ‘Moçambique’. A via percorrida por Craveirinha é a que passa pelo trilho da poesia, meio e ao mesmo tempo fim para a construção da nação. Atente-se, por exemplo, em “Uma cantiga em 3 tempos”, onde o poeta afirma que “O poeta | apesar de preso | nunca tem o problema | de sentir-se completamente só. || Porque a poesia não lhe permite | estar detido | e ficar sozinho” (CRAVEIRINHA, 1980, p. 11). Trata-se de uma poesia de 1960 e nela é visível um termo dir-se-ia quase profético, isto é, “detido”. Em companhia da poesia, o poeta nunca está nem estará só, por ser através dela que ele pode trabalhar para a criação de uma consciência nacional. Craveirinha sabe que é um trabalho que não se conclui num tempo preciso ou é feito por uma só pessoa. O poema “Calabouço” é exemplo disso:

I

Aqui
onde nem um pide nos ouve
a gritar no dialecto nacional dos oprimidos
os mais fantásticos sonhos

construímos
com o invisível material da esperança
a realidade universal dentro
do povo lá fora!

II

Pátria:
Por causa de nós os dois
o único alguém a cheirar o cheiro
do seu próprio medo
é o carcereiro.

Pátria:
o nosso próprio receio
leva-nos ao cúmulo da fúria
mas ao carcereiro o próprio medo
fabrica para toda a polícia
o auge do desespero.
(CRAVEIRINHA, 1980, p. 27-28)

Escrito em 1966, a um ano da detenção, nele Craveirinha reforça mais uma vez a ideia daquilo que Fátima Mendonça (1985, p. 387) apelidou uma “afirmação nacionalista de comunidade de território”, ou seja, a reafirmação de um projeto de nação que supera desejos e planos individuais. Dividido em dois segmentos, “Calabouço” estabelece uma ligação poderosa entre os princípios que levaram o autor ao encarceramento. Partidário dos ideais de igualdade e fraternidade com vista a uma nação de pares e iguais, o poeta acusa a imperatividade de uma voz comum que denuncie em uníssono, “a gritar”, os abusos de poder. Assim sendo, tal voz é fruto de uma equação que chama a atenção para a desigualdade social existente. A dimensão de um mero ‘dizer’ ou de um ‘comunicar’ eleva-se a grito, condição mais forte de um posicionamento face ao muro de opressão que o poeta encontra. O grito domina a poética de Craveirinha desde as suas origens; ‘gritar’ nada mais é do que um clamar com voz mais alta, de maneira que o poeta se mantém ainda aqui no campo da oralidade e conserva o laço com a identidade moçambicana. Segundo Francisco Noa (2008, p. 39), “A componente da oralidade, transversal à grande maioria dos autores, funciona como substrato cultural e como factor constitutivo da identidade da literatura moçambicana”. Trata-se de uma voz que fala o “dialecto nacional dos oprimidos”, mostrando como o detentor da língua oficial deve ser identificado como opressor. Se o poeta se encontra no “calabouço” é porque decidiu empenhar-se em prol da realização dos “fantásticos sonhos” que poderão encher de “esperança” o coração do “povo lá fora”. Uma esperança que se revela “realidade universal” e não sentimento experimentado ou desejado apenas pelo indivíduo. O objetivo de Craveirinha é mais alto, visa um fim mais elevado e digno de admiração, um desígnio chamado pátria. É, portanto, na comunhão de poeta e pátria, através do grito numa língua ainda não oficial, que de momento é somente dialeto nacional (LIMA, 2012, p. 103-104), que o opressor sentirá a força e a “fúria” de um povo unido que lhe causa “desespero”. Daí advém que “A palavra poética assume-se, nessa época, como portadora da redenção de um destino vitorioso e da utopia de um tempo pressentido, adivinhado e a conquistar”, dirá ainda Ana Mafalda Leite (2018, p. 190). Trata-se de uma prova de força à qual o poeta se submete e cuja finalidade, além de experimentação estética que visa um afastamento ou, por palavras talvez um pouco mais rudes, uma espécie de ‘desmame’ dos cânones literários constituídos como paradigmas ambicionados da cultura do colonizador, é também construção de uma mundividência e de uma afirmação que declina de forma homogênea a ideia do todo. Para essa submissão o poeta pede um preço, explicitado claramente no poema “O meu preço”, de dezembro de 1969:

9 Mendonça continua na mesma página (1985, p. 387) dizendo: “É pois José Craveirinha quem pela primeira vez projecta na área poética a imagem de uma comunidade de território a opor-se à desintegração espacial que a política colonial preconizava através de slogans como “Portugal várias raças uma só nação””.

Eu cidadão anónimo
do País que mais amo sem dizer o nome
se é para me dar de corpo e alma
dou-me todo como daquela vez em Chaimite.
Dou-me em troca de mil crianças felizes
nenhum velho a pedir esmola
uma escola em cada bairro
salário justo nas oficinas
filas de camiões carregados de hortaliças
um exército de operários todos com serviço
um tesouro de belas raparigas maravilhando as praias
e ao vento da minha terra uma grande bandeira sem quinas.

Se é para me dar
dou-me de graça por conta disso.

Mas se é para me vender
vendo-me mas vendo-me muito caro.

Ao preço incondicional
de quanto me pode custar este poema.
(CRAVEIRINHA, 1980, p. 43)

Há uma forte semântica em todo o poema, a começar pela presença dir-se-ia monopolizadora do verbo pronominal “dar-se”. Embora se trate de um poema regido pela primeira pessoa – sobretudo porque referido ao preço pessoal a pagar, ou seja, “o meu preço”, como afirmado logo no título –, o poeta apresenta-se como “cidadão anónimo” de um país ocultado, mas amado a tal ponto que a dádiva é total, “de corpo e alma”, a custo da própria vida. É importante ressaltar o facto de se conservar a ausência nominal do cidadão e a ocultação nominal do país no poema, porque Craveirinha elege como ideal uma pátria que ainda não existe (e aqui os ecos do “Poema do futuro cidadão”¹⁰ são mais que evidentes), incorporando na individualidade da sua voz o coro universal de todos os que por ela falam, dissolvendo-se, portanto, na multidão dos que com ele e como ele almejam por uma condição de liberdade. Se o poema se abre com um “eu cidadão anónimo” singular, este logo se transforma no nome plural de “crianças”, “operários” e “raparigas”. Também não é casual o remando simbólico e histórico à aldeia fortificada de Chaimite, terra do Leão de Gaza, Gungunhana, que liderou a revolta e se bateu contra a ocupação portuguesa. Esta invocação dolorosa do passado é uma forma de definir

10 Recordem-se os seus famosíssimos versos: “Vim. De qualquer parte | de uma Nação que ainda não existe. | Vim e estou aqui! | Não nasci apenas eu | nem tu nem outro... | mas irmão. | Mas | tenho amor para dar às mãos-cheias. | Amor do que sou | e nada mais. | E | tenho no coração | gritos que não são meus somente | porque venho de um País que ainda não existe. | Ah! Tenho meu Amor a rodos para dar | do que sou. | Eu! | Homem qualquer | cidadão de uma Nação que ainda não existe.” (CRAVEIRINHA, p. 1999, p. 17). Noutro poema de *Ceta 1* (“Saudade”, CRAVEIRINHA, 1980, p. 46), Craveirinha dirá que “a Pátria | de momento acontece-me”, isto é, faz parte integrante do seu ser cidadão.

o presente e de identificar a índole do futuro, ou seja, o passado, segundo Laura Cavalcante Padilha (2007, p. 107), é invocado como uma espécie de semente que ao ser plantada serve para ajudar a fazer crescer o presente e o futuro. O preço do poeta é, pois, a violência que ele mesmo exerce sobre si próprio ao escolher (pois de ato deliberado se trata) vender-se “ao preço incondicional de quanto me [lhe] pode custar este poema”, isto é, a morte. Asserção que se iguala a outros versos sempre constantes de *Cela I* e que pela negativa afirmam que o poeta não se vende. Tal declaração categórica aparece, por exemplo, na terceira parte do poema “Tempo de rusgas” (CRAVEIRINHA, 1980, p. 88), onde o poeta fala de novo com voz pluralizada, partindo, porém, da afirmação existencial por excelência que o religa historicamente àquela “Raça dos revolucionários”: “Sou”. Poema sem data, Craveirinha escolhe inseri-lo em *Cela I* provavelmente porque através da leitura cadenciada das suas três partes nos oferece uma imagem, justamente em três fotogramas, que poderia representar o percurso vivencial do poeta, mas melhor ainda, de qualquer ‘poeta’.

I
Era tempo de rusgas.
Havia ordens terminantes
mas era preciso não andar desarmado.

A revista nas estradas era intensa.

Bem armado
passei sem licença de porte de arma
minha mão comprimindo no bolso
as coronhas de 3 poemas.
(CRAVEIRINHA, 1980, p. 87)

O prelúdio ao verso com um “Era” entrecruza duas das acepções do pretérito imperfeito: denota uma ação habitual, recorrente, e ao mesmo tempo indica factos passados, dando a ideia de continuidade e de permanência. Apesar de referidas a um tempo anterior, são na realidade formas para presentificar o momento narrado. “Era tempo de rusgas. | Havia ordens terminantes” representa na verdade “São tempos de rusgas. Há ordens terminantes”. “Era”, “havia” são imperfeitos que conotam esse instante particular e o descrevem como ação contínua e violenta, mas que acabará por tornar-se uma forma verbal pontual e ancorada a um tempo passado e preciso que o poeta situa no pretérito perfeito “passei”, desembocando depois no segundo bloco que é inteiramente regido pelo tempo presente.

II

Os que não são poetas
ignoram o que é estarmos em reclusão
armados de conluos até aos dentes.

E na sua imprevidência
não sabem que um poema detido
mesmo de cor na cabeça
também é uma forma
dialéctica
de lhes armar o cerco.
(CRAVEIRINHA, 1980, p. 87)

“Armado de 3 poemas”, como afirmado no primeiro bloco, o poeta agora professa o presente. As formas verbais “são”, “ignoram”, “sabem” religadas ao “Era” e “Havia” do bloco anterior tornam evidente a relação real/transposição poética do real experimentado pelo poeta. Reaparecem os termos “reclusão” e “detido” como formas para situar o leitor no tempo e no espaço vivenciais não só do poeta, como também de todos os que, como ele, escolheram o mesmo caminho de oposição. O indício para esta pluralidade de vozes é representado pelo infinitivo “estarmos”, usado precisamente na primeira pessoa do plural para indicar a fragmentação do eu em tantas outras individualidades que partilham do mesmo destino.

João Paulo Borges Coelho (2013, p. 22) afirmou num artigo que “[...] the strenght of the literary text lies therefore in its capacity to resist the single reading, in other words, to maintain a sort of inexpugnability”. A leitura que oferecemos de alguns exemplos poéticos de *Ceta I* pretende justamente ser apenas mais uma de tantas leituras possíveis da linguagem poderosa e poética de Craveirinha, uma linguagem que é, sim, espelho da sua relação entre escrita e realidade, mas que por incorporar os valores universais e humanos do seu tempo, do nosso tempo, se reflete numa multiplicidade de leituras, cada uma delas espelho das vozes que o poeta trazia dentro de si e que violentamente obrigou a sair. Vozes de todos os tipos, vozes de todas as tonalidades e timbres, vozes que revelam a natureza do Homem e que o poeta apresenta, apresentando-se, no terceiro bloco de “Tempo de rugas”:

III

Sou daquela raça
dos revolucionários mais perfeitos.
A raça dos homens ao natural
que amam o amor sem as mil
fictícias boas maneiras
burguesas.

Raça
dos revolucionários mais puros
no amor à beleza feminina
na adoração pelas crianças
no respeito pela velhice
no ódio à mendicidade.

Raça de revolucionários cheios de defeitos
e apenas uma pequeníssima qualidade:
Mesmo inseridos em molduras de alvenaria
com uma força de segurança no exterior
não compramos o Amor
e não nos vendemos!
(CRAVEIRINHA, 1980, p. 88).

Referências:

CÂNDIDO, Marcelo. De pé sobre os escombros – José Craveirinha e o mundo colonial em *Xigubo*. In: LIMA, Rogério da Silva *et alii*. **Anais eletrônicos do XVI Congresso Internacional Abralic**. 2019, p. 4822-4831. http://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2019_1576867520.pdf, Acesso em 03/07/2020.

CHAVES, Rita. José Craveirinha, da Mafalala, de Moçambique, do mundo. **Via Atlântica**. N.º 3, (dez. 1999), p. 140-168. <http://www.periodicos.usp.br/viaatlantica/article/download/49014/53092>, Acesso em 27/02/2020.

COELHO, João Paulo Borges. Writing in a Chaging World: The Difficult Relationship Reality. **Luso-Brazilian Review**. Vol. 50, N.º 2 (2013), p. 21-30. <http://www.jstor.com/stable/43905280>, Acesso em 30/06/2020.

COLLEMACINE, Joan E. A Look at African Literature in the Portuguese Language. **Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell’Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente**. Anno 32, N.º 2 (1977), p. 283-292. <http://www.jstor.com/stable/40758757>, Acesso em 30/06/2020.

CORTEZ, Maria de Lourdes. The Edge of Discourse: Bodies and Rhythms in the Poetry of Craveirinha. **Portuguese Studies**. Vol. 9 (1993), p. 189-99. <http://www.jstor.com/stable/41104984> Acesso em 30/07/2020.

CRAVEIRINHA, José. **Cella 1**. Lisboa: Edições 70, 1980.

CRAVEIRINHA, José. **Obra Poética I**. Lisboa: Caminho, 1999.

CRAVEIRINHA, José. **Poemas da Prisão**. Lisboa: Texto Editores, 2004.

HAMILTON, Russell G. Language and Literature in Portuguese-Writing Africa. **Portuguese Studies**, Vol. 2 (1986), p. 196-207. <http://www.jstor.com/stable/41104822>, Acesso em 28/07/2020.

HONWANA, Luís Bernardo. The Role of Poetry in the Mozambican Revolution. **Lotus: Afro-Asian Writing**, 8 (1971), p. 148-166. <http://www.jstor.com/stable/4185006>, Acesso em 30/06/2020.

HUGHES, Heather. Protest Poetry in Pre-Independence Mozambique and Angola. **English in Africa**. Vol. 4, N.º 1 (mar. 1977), p. 18-31. <http://www.jstor.com/stable/40238387>, Acesso em 02/08/2020.

LEITE, Ana Mafalda. **A Poética de José Craveirinha**. Lisboa: Veja, 1991.

LEITE, Ana Mafalda. Tópicos para uma História da Literatura Moçambicana. In: RIBEIRO, Margarida Calafate; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Moçambique. Das Palavras Escritas**. Porto: Edições Afrontamento, 2008, p. 47-75.

LEITE, Ana Mafalda. **Cenografias Pós-coloniais & Estudos sobre Literatura Moçambicana**. Lisboa: Edições Colibri, 2018.

LIMA, Isabel Pires de. Amores e desamores em torno da língua: para uma antologia do canto poético à língua portuguesa. **Grial**. T. 50, N.º 50 (out.-dec. 2012), p. 102-107. <http://www.jstor.com/stable/44739826>, Acesso em 04/08/2020.

MENDONÇA, Fátima. O conceito de nação em José Craveirinha, Rui Knopfli e Sérgio Vieira. AA. VV. **Les Litteratures Africaines de Langue Portugaise. Actes du Colloque International**. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 1985, p. 385-395.

MITRAS, Luís R. 'America' in the Poetry of José Craveirinha: The Mirrot of an Imaginary Other. **English in Africa**, Vol. 31, N.º 1 (May 2004), p. 121-38. <http://www.jstor.com/stable/40239003>, Acesso em 30/06/2020.

NGALE, Samuel J. Civil Religious Dynamics in José Craveirinha's Aesthetised Nationalism. **Journal for the Study of Religion**. Vol. 27, N.º 2 (2014), p. 25-42. <http://www.jstor.com/stable/10.2307/24799444>, Acesso em 12/07/2020.

NOA, Francisco. Literatura Moçambicana: os trilhos e as margens. In: RIBEIRO, Margarida Calafate; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Moçambique: Das Palavras Escritas**. Porto: Edições Afrontamento, 2008, p. 35-45.

PADILHA, Laura Cavalcante. Tradition and the Effects of the New in Modern African Fictional Cartography. **Research in African Literatures**. Vol. 38, N.º 1 (Spring 2007), p. 106-118. <http://www.jstor.com/stable/4618357>, Acesso em 12/07/2020.

PEREIRA, Rui. Antropologia aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo. **Revista Internacional de Estudos Africanos**. N.ºs 4/5 (Jan-Dez. 1986), p. 191-236.



**VIOLÊNCIAS SILENCIADAS NO FEMININO: UMA LEITURA DE
ESSA DAMA BATE BUÉ! DE YARA MONTEIRO**

*SILENCED VIOLENCE IN THE FEMININE: A READING OF YARA
MONTEIRO'S ESSA DAMA BATE BUÉ!*

*VIOLENCIAS SILENCIADAS EN LO FEMENINO: UNA LECTURA DE ESSA
DAMA BATE BUÉ! DE YARA MONTEIRO*

Sandra Sousa¹

RESUMO:

Tendo por base a mais recente pesquisa sobre mulheres e violência durante o período colonial e o da guerra civil que marcou a pós-independência em Angola, analiso *Essa Dama Bate Bué!*, o romance de estreia da escritora Yara Monteiro. É o meu objectivo mostrar, por um lado, como este romance nos revela que escrever sobre questões pessoais significa também escrever sobre política. Por outro lado, é a minha intenção explorar como a autora vai mais longe ao criar personagens femininos que exercem violência sobre outras mulheres e, mais especificamente, sobre os seus filhos. Este romance demonstra a interligação entre a violência pública e privada e o seu efeito na vida social e psicológica. Por último, é objectivo desta apresentação enfatizar as formas silenciadas de violência familiar no contexto mais amplo da guerra colonial e civil em Angola e as suas repercussões na pós-independência do país.

PALAVRAS-CHAVE: violência, mulheres, Angola, guerra colonial e civil.

¹ University of Central Florida. E-mail: sandra.sousa@ucf.edu



ABSTRACT:

Based on the most recent research on women and violence during the colonial and civil war periods which defined post-independence Angola, I analyze Essa Dama Bate Bué!, a novel written by Yara Monteiro. My objective is to show, on the one hand, how the novel tells us that writing about personal matters means writing about politics. On the other hand, it is my intention to explore how the writer explores the issue of female violence by creating female characters who enact violence on other women, specifically their own children. Monteiro's novel demonstrates the interconnectedness of violence, public and private, and its effect on social and psychic life. In sum, my goal is to highlight the silenced forms of familial violence within the broader context of colonial and civil conflicts in Angola and their repercussions in the country's post-independence.

KEYWORDS: *violence, women, Angola, colonial and civil wars.*

RESUMEN:

Basándome en las investigaciones más recientes sobre las mujeres y la violencia durante el período colonial y durante la guerra civil que marcó la post-independencia en Angola, analizo Essa Dama Bate Bué!, la primera novela de la escritora Yara Monteiro. Mi objetivo es mostrar, por un lado, cómo esta novela nos revela que escribir sobre temas personales significa también escribir sobre política. Por otro lado, pretendo explorar la forma cómo la autora va más allá creando personajes femeninos que ejercen violencia sobre otras mujeres y, más concretamente, sobre sus hijos. La narrativa pone de manifiesto la interconexión entre la violencia pública y privada y su efecto en la vida social y psicológica. Finalmente, el objetivo de este artículo es enfatizar las formas silenciadas de violencia familiar en el contexto más amplio de la guerra civil y colonial en Angola y sus repercusiones en la post-independencia del país.

PALABRAS CLAVE: *violencia, mujeres, Angola, guerra civil y colonial.*

Gostaria de começar por contextualizar resumidamente a pesquisa mais recente sobre mulheres e violência em Angola durante o período colonial e o da guerra civil do pós-independência. O meu objectivo é demonstrar como Yara Monteiro no romance *Essa Dama Bate Bué!* ao escrever sobre assuntos privados, expõe igualmente a situação política do país. É também intenção apontar para a forma como a autora explora a violência feminina ao criar personagens femininos que exercem violência noutros personagens femininos, especificamente nas suas próprias filhas. O romance demonstra a interrelação da violência, tanto pública como privada, e o seu efeito na vida social e psicológica. Em última instância, o romance enfatiza as formas silenciadas de violência familiar dentro do contexto mais amplo dos conflitos coloniais e civis em Angola e as suas repercursões actuais. No livro *Violence and Gender in Africa's Iberian Colonies*, Andreas Stucki afirma que as mulheres tiveram um papel vital durante o período das guerras para a independência e, depois, durante as guerras civis. Como sabemos,

em Angola, a guerra civil durou quase três décadas resultando em inúmeras repercussões adversas para o país. Durante os anos de 1960, o governo colonial considerou as mulheres como essenciais na pacificação da sua missão nas províncias ultramarinas. Potencialmente, as colónias seriam fortificadas pelo envolvimento das mulheres africanas, até aí invisíveis perante a lei, embora constituíssem força de trabalho importante, nas funções domésticas e na sociedade, implementando os ideais do Império ao preservar os papéis sociais. Ao mesmo tempo, o MPLA (Movimento para a Libertação de Angola) tentou igualmente encontrar formas de tornar as mulheres visíveis no seu programa de libertação, incitando a transformação da chamada sociedade africana tradicional ao integrá-las no movimento revolucionário. Stucki demonstra que “Women’s support in creating a ‘new society’ was a contested field between anticolonial and imperial players [which] extended over a wide array of social, cultural, educational, and economic issues” (STUCKI, 2019, p. 266). Para os movimentos de libertação, “women were to contribute to constructing united, egalitarian, and sovereign nation-states that would overcome political, cultural, and ethnic divisions” (STUCKI, 2019, p. 267). Ou seja, ambos os lados encaravam a mulher como “arma” importante para atingir os seus objectivos, embora os seus programas políticos fossem diametralmente opostos. Em teoria, e de acordo com os projectos revolucionários, as mulheres deveriam participar em todas as áreas do estado-nação, no entanto, como Stucki afirma,

Despite the OMM [Organização da Mulher Moçambicana] and the OMA’s [Organização da Mulher Angolana] promises of a new status for women, despite the iconographic pictures of African women with Kalashnikovs, in the end it was mostly about ‘the mother who transmits the new education and revolutionary knowledge, instructing the future defenders of the *Pátria*.’ (STUCKI, 2019, p. 281-282)

Embora os revolucionários promovessem a participação feminina na vida política, emancipação e igualdade de direitos foram, de facto, adiados até ao pós-independência e a um futuro ainda mais distante.

Em *Violence in Francophone African and Caribbean Women’s Literature*, Chantal Kalisa menciona o termo “geografias da dor,” i.e., uma história partilhada por indivíduos africanos e caribenhos de violentas “disrupções de escravatura, colonialismo e neocolonialismo latente” (KALISA, 2009, p. 1). Angola é um dos países que mais se pode identificar com a descrição. Kalisa usa também a classificação de Spivak de “violência epistémica” ou seja, “(...) the cultural violence in the dehumanization of slaves; the imposition of the colonizers’ language, religion, and customs; enforced assimilation; and political dependence. Slaves and the colonized experienced a mixture of physical and cultural violence through unbearable work conditions, mutilations, and executions” (KALISA, 2009, p. 1-2), como pano de fundo da sua própria interpretação de romances femininos centrados em violência. O seu trabalho é indispensável para o entendimento da escrita feminina africana uma vez que é um dos poucos a centrarem-se

no tópico da violência. De acordo com Kalisa, as escritoras africanas e caribenhas “are making extraordinary efforts to explore how old and new forms of violence affect the female gender” (KALISA, 2009, p. 2). Existem assim muitas formas através das quais “women write about violence to break with the silence imposed on them by society and to challenge readers with their gendered perspectives on violence” (KALISA, 2009, p. 2).

O romance de Yara Monteiro, *Essa Dama Bate Bué!*, proporciona a sua própria perspectiva. Monteiro pertence ao grupo de novos escritores afrodescendentes em Portugal que começam a mudar e desafiar a cena literária. Djaimilia Pereira de Almeida, Kalaf Epalanga e Telma Tvon surgem-nos igualmente como vozes africanas—educadas em Portugal—que enfrentam os mesmos problemas que decorrem da experiência de ser africano na metrópole ex-colonial. Como Monteiro refere numa entrevista a Joana Gorjão Henriques: “Somos afrodescendentes que tocamos nos mesmos pontos da identidade, da vivência em Portugal, dos desafios de um africano” (HENRIQUES, 2019, s/p.). *Essa Dama Bate Bué!* conta a história de Vitória e os seus desafios em ultrapassar a ausência da sua mãe na sua vida. Na narrativa, o leitor segue a sua viagem de regresso a Angola em busca da mãe que nunca conheceu, pois esta abandonou-a para participar nas guerras colonial e civil do país. À parte as evidentes semelhanças biográficas entre autora e personagem, o que é de demarcar são as camadas múltiplas de violência que o romance comunica ou, talvez melhor dito, esta é uma história em que devido a um contexto mais amplo de violência—o da guerra—, uma forma específica de violência é infligida. Sucintamente, tentarei mostrar como a interrelação entre a violência pública e privada no romance influencia a vida social e psicológica de Vitória. Como menciona Kalisa, “not only are women absent or poorly represented in [the] public discourse of violence but also (...) critics often ignore the ‘private’ or ‘intimate’ violence associated with women or interpreted it only in a metaphorical sense” (KALISA, 2009, p. 3). Esta é também uma premissa aplicável aos estudos luso-africanos.

Num dossiê dedicado à “História, Violência e Trauma na Escrita Literária Angolana e Moçambicana,” Terezinha Taborda Moreira afirma que os estudos incluídos no volume se centram em imagens de violência “produzidas por narrativas angolanas e moçambicanas que têm como tema a guerra e/ou seus impactos sobre a população e a sociedade,” acrescentando que “[e]ssa investigação foi feita a partir de uma análise que contemplou a reflexão sobre o processo de construção textual empreendido pelos escritores angolanos e moçambicanos como efeito de uma problematização do ato de narrar e, também, do sujeito, em contextos marcados pela opressão da história” (MOREIRA, 2015, p. 2). As análises literárias que perfazem o dossiê centram-se nos diálogos entre literatura e história, mostrando como os textos literários angolanos e moçambicanos se encontram intimamente ligados com questões de memória, estabelecendo uma aproximação entre ficção e factos históricos. Tal significa que, para os escritores destes países,

problematizar a história de seus países por meio da proposição de sujeitos ficcionais que metonizam os excluídos da história oficial parece ser (...) uma maneira de representar as divergências ideológicas, as contradições e as injustiças presentes nas realidades angolana e moçambicana, marcadas por conflitos desde a época colonial até os anos da pós-independência. (MOREIRA, 2015, p. 4)

Ou seja, a crítica literária não tem explorado consistentemente violência privada de gênero resultante de contextos de colonialismo, guerra e pós-independência. Estes estudos refletem uma ideia mais geral e perceptível (apesar da sua importância) que “os contextos sociais angolano e moçambicano result[am] de formações históricas marcadas pelo colonialismo, pela guerra anticolonial e pelas guerras civis, os quais, por seu caráter opressor, contribuem para a desumanização do sujeito” (MOREIRA, 2015, p. 9).

Como veremos, um dos aspectos que distingue *Essa Dama Bate Bué!* consiste em que alguns dos mais insidiosos actos de violência são exercidos no contexto do mesmo gênero, i.e., o abuso e os seus efeitos são causados por mulheres em outras mulheres como resultado de formas externas de violência associadas às condições coloniais e pós-coloniais. O romance de Monteiro levanta ainda tabus “over traditionally silenced discourses about domestic and intimate violence” (KALISA, 2009, p. 3). A sua escrita examina os efeitos da violação, da violência sexual, e dos abusos físicos e psicológicos nas mulheres, além dos traumas psicológicos.

Violência é um termo difícil de definir embora seja fácil reconhecer as suas inúmeras manifestações. Estudiosos têm definido o termo de acordo com os seus campos de investigação. Socorro-me aqui da explicação desenvolvida por Franz Fanon em *Black Skin, White Masks* na qual ele traça o impacto psicológico da instituição do colonialismo na psique do colonizado. Afirma Fanon:

All forms of exploitation resemble one another. (...) All forms of exploitation are identical because all of them are applied against the same ‘object:’ man. When one tries to examine the structure of this or that form of exploitation from an abstract point of view, one simply turns one’s back on the major, basic problem, which is that of restoring man to his proper place. (FANON, 1967, p. 88)

A violência psicológica, para Fanon, deriva do impacto da lei colonial na exploração económica e alienação do oprimido. Inclui igualmente lavagens cerebrais e ameaças; é a consequência da combinação de violência cultural, estrutural e física. Usando as palavras de Kalisa, “It represents the attempt, conscious or unconscious, by the colonizer to create alienated colonized individuals who reject indigenous values and institutions because they are deceived and brainwashed into believing that those values and institutions are inferior to those of the colonizer” (KALISA, 2009, p. 9). Seria apenas através da violência que o colonizado poderia reganhar a sua humanidade e auto-determinação, isto é, a violência possibilitaria “restore man

to his proper place” (FANON, 1967, p. 9). No mundo pós-colonial Fanon previu a réplica da violência colonial pelas novas elites que tinham assimilado os valores do colonizador. Referindo-se à pós-colonialidade, Ato Quayson afirma que, “The postcolony is a place of violence. This violence constituted by the wars and acts of expropriation that undergirded the colonial order becomes endemic in the postcolony and produces a series of persistently violent political and social disjunctions” (QUAYSON, 2001, p. 192). A questão do género foi sempre um “ponto cego” nas teorias de Fanon, apesar de ter considerado a posição das mulheres nos esforços da descolonização. Além do mais, Kalisa enfatiza, “(...) gendered violence of postcolonial literatures shows that women writers actively oppose the idea that women bring this violence on themselves” (KALISA, 2009, p. 12), uma espécie de contra-reacção às teorias masculinas de Fanon sobre violência. Estudos feministas e interdisciplinares sobre a violência e literatura de mulheres mostram-nos como os discursos sobre a violência são fundamentalmente baseados no género masculino. Kalisa, por exemplo, define a violência de género “in the context of feminist resistance to the depoliticization of ‘private’ and ‘domestic’ acts of violence” (KALISA, 2009, p. 13). Adiro a esta definição pois encapsula o enredo do livro de Monteiro, i.e., “a term originating from interdisciplinary studies whose focus is on the physical and psychological impact of violence and conflict on female subjects” (KALISA, 2009, p. 13).

No romance de Monteiro, encontramos um trauma individual que resulta indirectamente de uma experiência colectiva de colonialismo, neocolonialismo e guerra. Vitória é um “resto” do impacto da guerra nos sujeitos femininos. A epígrafe escolhida em *Essa Dama Bate Bué!* dá o tom ao romance. Retirada do Diário de Miguel Torga, lê-se:

*O destino exagerou comigo. Baralhou-me a condição.
Plantou-me aqui e arrancou-me daqui.
E nunca mais as raízes me seguraram bem em nenhuma terra.*

O conceito de pertencimento vem imediatamente à mente e este é, em sentido lato, o problema de Vitória: o abandono pela mãe tornou-a numa personagem sem raízes. Os dois primeiros parágrafos do romance, narrado quase na totalidade na primeira pessoa, confirmam os problemas sugeridos pela epígrafe:

A minha primeira memória é uma árvore; a segunda, uma onda. Sem sombra, voo por entre as raízes que sustentam o fundo do mar. Não existo antes daquele momento, nem existo para além dele. São imagens que irrompem os meus sonhos e atemorizam o meu sono. (MONTEIRO, 2018, p. 9)

Vitória encontra-se presa num momento específico, entre estas duas imagens, vivendo nesse espaço teorizado pelos críticos literários como o espaço “in-between.” Explica em seguida a razão do seu conflito interior:

De quando em quando, o aroma intenso a leite azedo aflora. Junta-se a ele o gosto a suor salgado que sobrevive na minha língua. Parte de mim conforta-se nestas sensações. A outra parte inquieta-se com o vazio de ser só isto tudo o que tenho de recordação da minha mãe. A verdade mais íntima é não a poder reclamar como sendo minha. Sei-o. Rosa Chitula, a minha mãe, mais do que a mim, amou Angola e por ela combateu. Chamo-me Vitória Queiroz da Fonseca. Sou mulher. Sou negra. (MONTEIRO, 2018, p. 9).

É a ausência de uma relação com a mãe que instiga Vitória, a sua “verdade íntima,” e o enredo do livro. A narrativa torna-se uma ferramenta para a cura, uma tentativa de aceitação do facto de nunca ter tido uma mãe. Essa ausência, juntamente com a violência psicológica que se perpetra nela, é a consequência de uma violência colectiva trazida pelos conflitos colonial e civil que moldaram o espírito e ideias da sua mãe. Rosa, filha de um pai que se considerava português e assimilado, “sempre tivera um espírito livre e de revolta à opressão. A sua insurreição ao imperialismo começou a acerar-se à medida que a rádio e os jornais iam deixando de ignorar os saques desordenados, as violações, os raptos e o aumento da tensão entre brancos e negros” (MONTEIRO, 2018, p. 11). A sua mãe não se encaixava na definição tradicional de homem, sendo descrita como aparentando um homem fisicamente: “e o cabelo preso por debaixo do chapéu subtraíam-lhe a delicadeza das feições do seu rosto. (...) parecia-se com um robusto jovem mestiço, confundindo até o seu pai” (MONTEIRO, 2018, p. 10). Provavelmente influenciada pela onda de feminismo dos anos 60, pelas novas políticas do Estado português e pelos movimentos contra-revolucionários em Angola, Rosa abandona a sua casa no início da guerra colonial para lutar por uma causa justa. Embora não tenhamos acesso à voz de Rosa Chitula, Vitória descreve o horror da guerra, que traz consigo outras formas de violência à população:

Passados alguns meses, a guerra colonial eclodiu. A resistência urbana já tinha conseguido espalhar milícias por todo o país e começou a barbárie entre os negros e os mestiços: separavam-se cabeças de corpos, abriam-se os ventres das mulheres e mutilavam-se as crianças. Massacravam quem não quisesse aderir à revolta. (MONTEIRO, 2018, p. 13)

Quinze anos depois de desaparecer, Rosa regressa para deixar Vitória, então com dois anos, ao cuidado dos seus pais, nunca mais se ouvindo falar dela. Esta é a origem da experiência pessoal de Vitória com a violência.

A narrativa muda, mais tarde, para a guerra civil angolana que levou à partida da família Queiroz para Portugal. Vitória sente esta partida como outro vazio dentro de si mesma, pois deixa para trás a sua mãe biológica e a sua ama: “Dentro do carro, o meu choro prolongado e persistente teima em marcar presença. De boca aberta, abano a cabeça à procura da mama emprestada de Hermínia. Por muito que as tias e a avó me tentem acalmar, nada me diminui a carência. Hermínia e a mamã ficaram para trás” (MONTEIRO, 2018, p. 17). A caminho

de Luanda, Vitória descreve como a guerra impregnou cada canto da sociedade, inclusive a natureza: “Conforme nos vamos aproximando do povoado, a mais visível marca da guerra é o silêncio imposto à vida diária. Até mesmo o capim tem a respiração suspensa” (MONTEIRO, 2018, p. 17). Angola é usada como metáfora de maternidade, de uma mãe cujos filhos empregam violência e destruição contra os seus irmãos:

As *chitakas*, outrora terras verdes de café ou cana-de-açúcar, estão transformadas em terra queimada. A vida recusava-se de novo a nascer. Por vezes, a coluna de viaturas passa por cubatas. Nessas ocasiões, os camponeses correm na nossa direcção. Em desespero, agitam os filhos pequenos no ar. Não pedem comida ou dinheiro. Querem entregar as crianças, para que estas sejam salvas. Ali, a morte é certa. Se não for a bala, será o estômago vazio. (MONTEIRO, 2018, p. 21)

Em Portugal, outras formas de violência permeiam a vida de Vitória. Não apenas experiências de racismo na escola, mas toda a violência que se encontra inscrita em qualquer narrativa da vida dos deslocados, qualquer que seja a razão. Aleksandar Hemon escreve sobre este tipo de experiência em *The Book of My Lives*, afirmando que “The situation of immigration leads to a kind of self-othering as well. Displacement results in a tenuous relationship with the past, with the self that used to exist and operate in a different place, where the qualities that constituted us were in no need of negotiation” (HEMON, 2013, p. 17). Imigração, prossegue, “is an ontological crisis because you are forced to negotiate the conditions of your selfhood under perpetually changing existential circumstances” (HEMON, 2013, p. 17). Uma vez que Vitória saiu de Angola muito nova, ela experiencia algo que pode ser descrito como um “double displacement,” como se pode observar nalguns dos seus comentários quando regressa ao país:

É a primeira vez que ali estou. Falta-me a espontaneidade de quem regressa à sua pátria. (MONTEIRO, 2018, p. 28)

Sinto o comentário como se fosse uma mão abruptamente lançada à minha cara. Um lembrete àpero de que não pertenço ali. Não tenho o sotaque da terra. (MONTEIRO, 2018, p. 71)

O relato de Vitória é então não apenas a procura da sua mãe, mas também a criação da sua estabilidade narrativa através dessa busca. Procurar por Rosa é um acto que envolve dor e medo:

Não mais aguento a fome que tenho da mãe. Não a posso renunciar. Mesmo assim, essa certeza não me tira o medo. Sinto-o nos pés. Estão outra vez dormentes. Têm medo de caminhar. São pés com medo de fazer o seu destino” (MONTEIRO, 2018, p. 27).

Vitória não pode viver em paz sem saber o que aconteceu à sua mãe; existe um vazio e mágoa que ela descreve como primitivos:

Um ímpeto interior que chega do vazio persegue-me, nunca me deixando totalmente em paz. Surge mais uma vez, trazendo a névoa para tudo o que vigo agora, entorpecendo em dueto qualquer pensamento alegre que tenha e sorriso que dê. É uma dor suspensa, primitiva, que me faz viver com medo. (MONTEIRO, 2018, p. 54)

A narradora almeja por um sentido de pertença que apenas a mãe lhe pode dar: “(...) tudo o que quero é pertença, não aos Queiroz da Fonseca, a mãe recusou pertencer à família, ao avô, mas podia ter regressado, eu toda a vida desamparada, calada, para não chatear, aqui também não posso, nem nascer pelos vistos podia, nasci, se calhar a mãe pensou que não sobreviveria, mas então porque não me matou?” (MONTEIRO, 2018, p. 57). Teria sido mais fácil, de acordo com a personagem, que a sua mãe a tivesse matado pois assim a dor e o sofrimento com que vive não existiriam. Por vezes, demonstra um conflito em relação às ações da mãe: “(...) mas não posso ter pena, não posso, a mãe não teve pena de mim, que raio de mãe, não a posso criticar, vá, não chores, sempre a vítima abandonada (...)” (MONTEIRO, 2018, p. 58), pesando-lhe as perguntas sem resposta: “(...) quando nasci sem berço, sem berço de mãe, quando é que terá decidido que eu passasse a memória?” (MONTEIRO, 2018, p. 58). É um trauma de infância que precisa de ser curado e a cura possível encontra-se no regresso ao país de origem, viagem que enceta em 2003 para encontrar um país cujo pacto com a violência parece não ter fim. Luanda é descrita como uma cidade caótica que atormenta os seus habitantes, uma cidade onde “tudo mata” (MONTEIRO, 2018, p. 39). As ruas da cidade encontram-se esburacadas, as casas deixam entrar a água da chuva, as vendedeiras de rua sofrem com a falta de condições, as crianças descalças pedem comida enquanto os ricos permanecem nas suas casas, como medo do que se passa lá fora, dentro de “portões e varandas gradeadas [que me] parecem intransponíveis” (MONTEIRO, 2018, p. 33):

Nas ruas, é possível distinguir as mulheres que não desistem e fazem frente à intempérie das que já nem o sofrimento sentem. (MONTEIRO, 2018, p.31)

É tal e qual como se uma ofensiva de pessoas e viaturas surgisse por brechas nas paredes ou fissuras no chão para de imediato propagar-se pelos passeis esburacados e estradas deixadas barrentas pela chuva.

Com crianças aninhadas às costas, chegam mulheres armadas de bacias recheadas com o colorido de frutas, legumes e latas de bebidas. Estendem o pano no chão, improvisam a banca e vendem o que têm na esperança de conquistar o dia. Ao longo da estrada, fileiras de homens começam a colar-se à fila de carros. Vendem a parafernália que se pode encontrar numa loja dos trezentos. (MONTEIRO, 2018, p. 32)

Vitória apercebe-se de que Luanda é uma cidade impiedosa, onde a classe alta fecha os olhos à horrenda pobreza que se estende à sua volta, onde os brancos ainda mantêm privilégios sociais e raciais, onde as crianças esfomeadas são ignoradas: “Aparecem mais miúdos.

Seguem-nos. Não estão a vender cigarros. Com a mão massajam a barriga, pedem dinheiro. Ninguém lhes liga” (MONTEIRO, 2018, p. 50). Luanda é uma “dama,” que bate bué, ou nas palavras do General Zacarias Vindu, “Luanda é como uma mulher complicada” (MONTEIRO, 2018, p. 111). Uma cidade onde as pessoas são roubadas e fisicamente atacadas nos autocarros a caminho dos seus empregos, os pobres são segregados e lhes faltam as necessidades básicas, mas onde, “[d]e uma maneira ou de outra, queremos sempre voltar” (MONTEIRO, 2018, p. 111).

Raça é também um dos aspectos da narrativa que no caso de Vitória assume um significado triplo complexificando a sua identidade e a violência que lhe é inerente; para além de mulher negra, ela é ainda homossexual: “Preocupo-me demasiado com o que os outros pensam. Aflige-me alguém que já tenha gostado de mim e que já não goste mais. Desistem porque descobrem que não sou perfeita. Com o tabu da falha revelado, passo a esquecimento” (MONTEIRO, 2018, p. 64). Vitória continua, e apesar de se sentir órfã, a sua busca, procurando nos arquivos nacionais, nos encontros com o General Zacarias Vindu, e numa viagem ao Huambo para falar com Juliana Tijamba, uma camarada de guerra de Rosa. Descobrimos através de Juliana que Rosa foi violada, daí a sua rejeição da filha: “—Nem todos respeitavam a tua mãe. Como era mulher, sabes como é? O Palanca era um deles. Gostava de a humilhar. (...) Achavam que éramos inferiores” (MONTEIRO, 2018, p. 160). Ao receber uma resposta de Rosa à sua carta, Vitória sente a dor da rejeição directa:

As palavras lidas transformaram-se num arame farpado que aperta, torce e lacera o seu estômago. Sente dó da mãe, Queria pegar-lhe ao colo. Acariciá-la até que adormecesse e não mais se recordasse dos homens que a violaram e da poesia mórbida recitada pelo general Vindu enquanto a torturava. Vitória sente-se revoltada e traída por todos. A mãe não quer encontrar-se com ela. Nunca a tinha desejado. (MONTEIRO, 2018, p. 204)

Juliana confessa ainda a Vitória que preparou uma emboscada à sua mãe na qual os guerrilheiros a apanharam, e que o General Vindu quer o perdão de Rosa por a ter torturado depois de a terem apanhado. Como observado anteriormente, os movimentos revolucionários souberam tornar as mulheres visíveis no seu programa. No entanto, as mulheres foram objectos de violência. Podemos afirmar que estas mulheres sofreram as atrocidades da guerra física e psicologicamente, pelas quais não receberam reconhecimento depois da guerra. Como afirma Margarida Paredes, “As ‘mães da revolução’ ou as ‘camaradas de armas’ são representações ambivalentes que ligam a maternidade à guerrilha e ao militarismo como se fossem complementares” (PAREDES, 2015, p. 205).

Essa Dama Bate Bué! retrata a violência das prisões, da fome, das violações, assim como algumas formas silenciadas de violência, como, por exemplo, aquelas infligidas em mulheres por mulheres, como exemplifica o caso de Juliana ao não demonstrar solidariedade de género.

A história de Vitória é uma na qual a violência da guerra é perpetuada nos filhos das mulheres guerrilheiras. Não tendo participado na guerra, os filhos tornam-se extensões dos geralmente silenciados traumas de guerra. Na procura da mãe, Vitória muda, “já não é a mesma pessoa” (MONTEIRO, 2018, p. 182), mas ainda se encontra à deriva no fim da narrativa. A solução temporária é, “Deixa[r]-se então a pairar por cima dos escombros da casa incendiada, como se estivesse no limbo entre duas vidas. (...) a vida tinha-se tornado um embaraço” (MONTEIRO, 2018, p. 182). E, neste espaço “entre-lugar,” ela continua à espera, pois como refere Juliana, “És de um povo que ainda está à espera, que espera, sempre” (MONTEIRO, 2018, p. 206).

A história de Vitória pode ser qualificada como uma narrativa de trauma que funciona como uma ferramenta de reparação e cura. Como nos lembra Kalisa, “(...) women’s literature about trauma [is] a form of knowledge production that attempts to denormalize violence against women, to reconstruct intergenerational narratives of female trauma, and to offer (...) a record of resistance to violence” (KALISA, 2009, p. 14). A história de trauma é não apenas “the story of the individual in relation to the events of his own past,” mas também “the story of the way in which one’s own trauma is tied up with the trauma of another” (CARUTH, 1996, p. 8). O romance de Yara Monteiro demonstra essa correlação entre trauma individual e colectivo, revelando detalhes da violência no feminino que por vezes são esquecidos ou negligenciados. Alcançando este objectivo ao trazer para o espaço do romance problemas políticos em Angola que urgem ser discutidos e resolvidos. A história pessoal de Vitória e da sua mãe, e de todas as vítimas femininas de violência, é uma questão política que deve ser discutida e não colocada debaixo do tapete desde que os ideais da revolução foram substituídos por políticas neoliberais e capitalistas.

Referências:

CARUTH, Cathy. **Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History**. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1996.

FANON, Franz. **Black Skin, White Masks**. New York: Grove Press, 1967.

HEMON, Aleksandar. **The Book of My Lives**. London: Picador, 2013.

HENRIQUES, Joana Gorjão. Yara Monteiro. Sou trineta da escravatura, bisneta da mestiçagem, neta da independência e filha da diáspora. **Ípsilon**. March 21 2019. <<https://www.publico.pt/2019/03/21/culturaipylon/noticia/trineta-escravatura-bisneta-mesticagem-neta-independencia-filha-diaspora-1865819>> Acessado em: 25 Maio 2020.

KALISA, Chantal. **Violence in Francophone African and Caribbean Women's Literature.** Lincoln, Nebraska, EUA: U. of Nebraska Press, 2009.

MONTEIRO, Yara. **Essa Dama Bate Bué!** Lisboa: Guerra & Paz, 2018.

MOREIRA, Terezinha Taborda. História, Violência e Trauma na Escrita Angolana e Moçambicana. **Cadernos CESPUC.** Nº 27, p. 1-12, Belo Horizonte, 2015.

PAREDES, Margarida. **Combater Duas Vezes. Mulheres na Luta Armada em Angola.** Vila do Conde: Verso da História, 2015.

QUAYSON, Ato. Symbolisation Compulsions: Freud, African Literature and South Africa's Process of Truth and Reconciliation. **The Cambridge Quarterly.** Vol. 30, nº 3, p. 191-214, 2001.

STUCKI, Andreas. **Violence and Gender in Africa's Iberian Colonies. Feminizing the Portuguese and Spanish Empire, 1950s-1970s.** Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.



**LUANDA, LISBOA, PARAÍSO: A CARTOGRAFIA DA VIOLÊNCIA DOS
SUJEITOS DA DIÁSPORA**

*LUANDA, LISBOA, PARAÍSO: THE CARTOGRAPHY OF VIOLENCE BY
DIASPORA SUBJECTS*

*LUANDA, LISBOA, PARAÍSO: LA CARTOGRAFÍA DE LA VIOLENCIA POR
SUJETOS DE LA DIASPORA*

Liz Maria Teles de Sá Almeida¹

RESUMO:

O trabalho pretende investigar na narrativa *Luanda, Lisboa, Paraíso*, da autora Djaimilia Pereira de Almeida, como são forjadas a *Condition noire* (Norman Ajari, 2019) e a *exilience* (Alexis Nouss, 2016) a que os dois protagonistas da obra estão submetidos a partir dos processos migratórios que experienciam. Em seus deslocamentos prolongados, Cartola e Aquiles performam uma existência solapada pela violência (simbólica/silenciosa) reservada aos corpos negros migrantes na Europa, que condiciona um modo de estar *sui generis*, e que é marcada pela incapacidade de pertencer, pela inviabilidade de fixar-se e sobremaneira, pela impossibilidade de retornar, conforme este artigo demonstrará à luz do referido texto narrativo. Essas objeções conduzem pai e filho a uma condição exílica degradante que pode ser definida como um estar no mundo “exilado(s) da própria existência” (MATA, 2019).

PALAVRAS-CHAVE: *condition noire*, *exilience*, violência simbólica, *Luanda, Lisboa, Paraíso*.

¹ Doutoranda em Literatura pela Universidade de Évora. Membro do Centro de Estudos em Letras da (CEL-UE) e *team member* do projeto GENORE – *Gender, Normativity, Representations* (CEC/ULISBOA). E-mail: lizpitanga@gmail.com



ABSTRACT:

This work intends to investigate how, in the narrative Luanda, Lisboa, Paraíso by the author Djaimilia Pereira de Almeida, the “condition noire” (Norman Ajari, 2019) and the “exilience” (Alexis Nouss, 2016), to which the two protagonists of the novel are subjected because of the migratory processes they experience, are forged. In their prolonged displacements, Cartola and Aquiles experience an existence which is undermined by (symbolic/silent) violence reserved for migrant black people in Europe. This condition attributes a way of being “sui generis”, which is marked by the inability to belong, by the unfeasibility of being settled at the place of reception, especially, the impossibility of returning to the place of origin, as this article will demonstrate from the narrative text. These objections lead father and son to a degrading exile condition that can be defined as being in a world which is “exiled from existence” (MATA, 2019).

KEYWORDS: “condition noire”, “exilience”, symbolic violence, Luanda, Lisboa, Paraíso.

RESUMEN:

La obra pretende indagar en la narrativa Luanda, Lisboa, Paraíso”de la autora Djaimilia Pereira de Almeida, cómo se forjan la “condition noire” (Ajari, 2019) y la “exilience” (Nouss, 2016) a la que son sometidos los dos protagonistas de la obra desde los procesos migratorios que viven. En sus prolongados desplazamientos, Cartola y Aquiles realizan una existencia socavada por la violencia (simbólica/silenciosa) reservada a los cuerpos negros migrantes en Europa, que condiciona una forma de ser sui géneris, y que se caracteriza por la incapacidad de pertenencia, por la inviabilidad de arraigarse y sobre todo, por la imposibilidad de volver, como lo demostrará este artículo a la luz del texto narrativo mencionado anteriormente. Estas objeciones llevan a padre e hijo a una condición de exilio degradante que puede definirse como estar en el mundo “exiliado(s) de la existencia” (MATA, 2019).

PALABRAS-CLAVE: condition noire, exiliencia, violencia simbólica, Luanda, Lisboa, Paraíso.

O historiador Eric Hobsbawm (1995) definiu o século XX como o século da morte dado às guerras e regimes políticos cujas formas de poder e modos de soberania caracterizam-se por produzir a morte em larga escala (MBEMBE, 2017, p. 59). As políticas implementadas no século passado, assumiram a morte como trunfo desses processos. Em concordância com o historiador sobre a dificuldade que temos de julgar, estudar e compreender o nosso tempo, atrevo-me a recuperar períodos ainda anteriores e fazer um recorte de raça. Mesmo porque, segundo Walter Mignolo (2008, p. 294-295)

Ele [Hobsbawm] enfatizou o Holocausto Judeu, mas “se esqueceu” dos africanos escravizados antes do Iluminismo da mesma forma que das mortes das vidas dos não-ocidentais, como dos 25 milhões de Escravos que morreram na fronteira leste da Europa, como mencionei antes, de São Petersburgo à Belarússia e Ucrânia.

Isso porque para pensar o nosso século, afim de compreender o carma/condição (AJARI², 2019) da violência herdada pelo afrodescendente, faz-se necessário perceber que muitos autores, a exemplo de Hannah Arendt e Michel Foucault que se dedicaram ao Ocidente, partiram de uma concepção de violência obnubilada pelos genocídios do século XX (AJARI, 2019, p. 67). Essa violência percebida em larga escala inviabiliza uma percepção particular do *modus operandi* da violência cotidiana impetrada sobre alguns sujeitos. Tal experiência, construída a partir da indistinção entre vida e morte (AJARI, 2019, p. 67) para alguns corpos, nomeadamente os afrodescendentes, ofusca as sujeições cotidianas à violência que produzem nesses sujeitos uma condição de indignidade, definida por Norman Ajari (2019) como a *condition noire* (doravante “condição negra”).

Esse conceito, que pretendemos melhor ilustrar a partir da narrativa *Luanda, Lisboa e Paraíso*³ (ALMEIDA, 2019), ao longo do trabalho, marca a forma de existência de grupos subalternizados na Europa contemporânea, como os imigrantes de países africanos e seus descendentes. No entanto, é preciso pensar que tal disposição é construída ao longo dos tempos a partir de uma superexposição à violência que produz a condição cotidiana de indignidade, e possui relação direta com a subversão do valor dado à morte da população negra, pelo ocidente, desde a escravização.

Para africanos e seus descendentes, não só o século XX, mas alguns séculos anteriores foram também séculos da morte, posto que desde os sequestros desses povos para as antigas colônias, passando pelas travessias até a experiência da escravização, o terror foi implantado, o confinamento e as manifestações de controle foram exercidas e somam-se a esta conta as centenas de vidas que foram perdidas em cada etapa, gerando milhares de mortes. As sequelas para os que ficaram vão desde a baixa perspectiva de vida dos que conseguiam chegar ao destino final, ante os castigos e às condições de sobrevivência nas senzalas e campos de colheita, até ao que conhecemos hoje como as prisões contemporâneas. Essas, por sua vez, representam de forma metonímica “os modos de dominação irresponsáveis” (MBEMBE, 2017, p. 59), cuja lógica de domínio sobre o direito de vida e de morte continua sendo exercida sobre os mesmos tipos de corpos.

De modo que falar em século da morte para alguns sujeitos é falar de uma longa trajetória de violências – que se impõem sobre os corpos afrodescendentes – que se perpetuam em forma de traumas transgeracionais, mas não só, também por meio de uma colonialidade de poder (QUIJANO, 2005) que se mantém. Talvez seja preciso, diria o filósofo camaronês Achile

2 Todas as traduções do livro *La dignité ou la mort* foram feitas pela autora do artigo.

3 A narrativa, embora relativamente recente, conta com importantes trabalhos produzidos em torno de si, alguns já massivamente utilizados noutros artigos publicados, no prelo e na tese de doutoramento que ora desenvolvo e na qual discuto a noção de “geografia exílica” na literatura de autoria afrodescendente em Portugal. Dos trabalhos publicados, destaco aqueles que tem sido de relevante contributo no percurso, nomeadamente Sousa (2017), Mata (2019); Ribeiro (2019); Sarteschi (2019); Gonçalves (2019), Almeida(2020; 2021), Jacob (2020).

Mbembe (2018) no seu ensaio intitulado de *Necropolítica*, para entendermos nosso século, subvertermos as categorias – herdadas da modernidade filosófica –, razão e verdade do sujeito por “categorias menos abstratas e mais palpáveis, tais como a vida e a morte” (MBEMBE, 2018, p. 11).

Eventualmente, tratar das sequelas deixadas por séculos de políticas de morte que acometem os africanos e os afrodescendentes em diáspora é recobrar as vidas interrompidas por um sintoma colonial estruturado socialmente para manutenção da diferença que se manifesta nas relações de poder: *vide* o racismo quotidiano e todos os episódios tornados públicos⁴ e/ou relatados no livro *Memórias de Plantação* da Grada Kilomba (2019).

É provável que um ou outro dos vitimados⁵ não tivesse consciência de que suas formas de estarem na Europa moderna, enquanto sujeitos negros, impõe-lhes um modo peculiar de existência que se assemelha à condição dos afrodescendentes que vivem nos EUA, na França, na Inglaterra, no Brasil, *etc.* e “é definida pela indignidade” (AJARI, 2019, p. 10), são igualmente atravessados por uma condição moderna que os aproxima, posto que se tratam de corpos negros. E, portanto, elegíveis para uma “superexposição estrutural à violência social e política, e por uma constante invenção constrangedora de estratégias de sobrevivência” (*ibidem*).

4 Sobre Portugal, torna-se ímpar reforçar, pelo menos citando os casos de violência de repercussão nacional mais simbólicos, porque há ainda presente de forma marcante o que Grada Kilomba (2019, p. 5) definiu como “vive[r] na negação, ou até mesmo na glorificação da história colonial”, tal negação é um estorvo nos avanços no cenário político e cultural, evidentemente, pois impede que se crie novas linguagens, para concordar com a intelectual portuguesa, assim como impede também que o debate político em torno destas questões avance, visto, que não se reconhece como um problema social existente. Mesmo do ponto de vista literário, essa negação conduz o *modus operandi* das escritas afrodescendentes, por exemplo, quando constroem uma imagem para o leitor de que os conflitos raciais são mais presentes e intensificados em França, Inglaterra ou Alemanha do que no Sul da Europa, Portugal, Espanha, Itália, *etc.*, e que nesses últimos essas questões são pacíficas, menores ou imperceptíveis. Essa perspectiva é defendida por Sabrina Brancato (2008) em *Afro-European Literature(s): a new discursive category?* Portanto, julgo pertinente apontar os casos de maior projeção em que os trágicos desfechos apresentam os sintomas de que a sociedade Portuguesa mantém mecanismos de controle estruturados ainda no colonialismo tanto quanto outras sociedades massivamente estudadas a partir deste aspecto. Dito isso, destaco alguns dos episódios: 1995, Alcino Bernardo Monteiro, português, mecânico, cozinheiro teve sua vida interrompida por supremacistas brancos que comemoravam o dia da raça no bairro Alto; 2019, um jovem estudante cabo-verdiano, Luís Giovanni dos Santos Rodrigues morreu após ser espancado por 15 jovens brancos na cidade de Bragança; 2020, o cidadão português, 39 anos, ator, pai de três filhos, Bruno Candé Marques foi assassinado em Moscavide num crime premeditado com fortes “motivações de ódio racial”; 2019, Cláudia Simões, angolana, agredida por agentes do Estado com barbaridade na presença de sua filha menor, sem oferecer resistência foi algemada e detida por não portar o bilhete do comboio no momento da inspeção.

5 Os episódios mencionados estão noticiados nos links a seguir: <https://observador.pt/especiais/alcindo-monteiro/> (acesso em 20 de agosto de 2020); <https://www.noticiasaoiminuto.com/pais/1387900/silencio-sobre-a-morte-de-luis-e-revelador-do-racismo-em-portugal> (acesso em 20 de agosto de 2020); <https://www.publico.pt/2020/07/31/sociedade/noticia/bruno-cande-pj-confirma-arma-usada-homicidio-roubada-ppsp-nao-descarta-racismo-1926599> (acesso em 20 de agosto de 2020); <https://www.esquerda.net/artigo/claudia-simoes-foi-vitima-de-agressao-dizem-bombeiros/65586> (acesso em 20 de agosto de 2020).

Reinventar estratégias de sobrevivência tem sido condição *sine qua non* para a existência do afrodescendente nos contextos em que a colonização deixa de existir nos moldes antigos e se perpetua por outros meios numa lógica de “*continuum* colonial” (AJARI, 2019, p. 14) que se percebe bem no tratamento dispensado a esses sujeitos, mesmo na década internacional reservada pela ONU para declarar que os afrodescendentes “representam um grupo distinto cujos direitos humanos devem ser promovidos e protegidos” (ONU, 2019). Conforme poderíamos exemplificar com qualquer um dos casos lembrados no início, mas não apenas.

O “*continuum* colonial” sinalizado por Ajari (2019) é também responsável por equiparar as condições de existência do afrodescendente nascido em solo europeu às do afrodescendente que se submeteu aos trânsitos forçados no passado colonial e, por sua vez, às do afrodescendente que se submete ao êxodo no presente. Mesmo porque, segundo Roland Walter (2001), após os séculos de exploração que pela forma legaram-lhes experiências comuns, como exemplo, a “dominação e resistência, escravidão e emancipação, a busca de liberdade e a luta contra o racismo” (QUEIROZ *et al.*, 2011, p. 10).

A “condição negra” enquanto *continuum* colonial

A “condição negra” à qual se refere Ajari (2019) é perversa por vários aspectos, dentre esses, porque consegue promover o engessamento de todos os afrodescendentes num mesmo grupo, deslegitimando suas idiosincrasias, tais quais reclama a década Internacional do Afrodescendente da ONU. Ademais, projeta-os num campo da subalternidade e impõe sobre esses sujeitos um tratamento como estrangeiros, a despeito de muitos desses terem nascido em Portugal ou terem a cidadania ou nacionalidade portuguesa. Isso para dizer que esse reconhecimento da “estrangeiridade” ou estranhamento do sujeito afrodescendente expõe sua “experiência exílica” marcada pela junção do sentimento de indignidade, imprevisibilidade e incerteza que inviabilizam a construção do sentimento de pertença.

Essa “condição negra” nasce de alguns contraditórios, consagrados a partir de uma história hegemônica e unilateral de formação da população e do território europeus. Inocência Mata (2006, p. 286) adverte acerca das tensões e conflitos gerados nos contextos multiculturais em Portugal, em razão de esses derivarem de um entendimento equivocado de que “a diversidade das sociedades europeias tem origem em recentes fluxos extra-migratórios”. Esse entendimento põe em esquecimento, inclusivamente, o fato de que muitos sujeitos foram forçados a tornarem-se estrangeiros no “destino atlântico”; assim como promove um silenciamento sobre o fato de que ao falarmos hoje de descendentes de outros povos, como o africano em países do continente europeu, estamos a falar também dos afroeuropeus.

6 Disponível em <https://decada-afro-onu.org/> (acesso em 20 de agosto de 2020).

Em uma Europa que alargou a sua geografia (RIBEIRO, 2019a) a partir de expansões, que, quando convém, dissolve as fronteiras inventando uma supracidadania (SILVA, 2004) e propondo a derrubada de muros e ampliação de pontes entre os seus, não nos parece que a paisagem humana neste espaço se constituirá doutro modo que não a partir da heterogeneidade. Nesse contexto, vislumbramos distintas formas de violências impingidas sobre afrodescendentes da diáspora contemporânea que após processo de deslocamento, figuram sob rótulos de imigrantes, estrangeiros, “estranhos de passagem” (MATA, 2006) mesmo quando por aqui são impelidos a ficar.

No caso de Portugal, por exemplo, território em que concentraremos estas reflexões, não é possível registrar um retrato fiel do seu povo sem vincular às estratégias expansionistas do passado aos fenômenos de deslocamentos atuais considerando, sobretudo, aqueles que “tendo sido colonizados, acabaram por se tornarem, hoje, estranhos, porém em permanência – pois aqui, nesta Europa cada vez mais *bunkerizada* e fechada sobre si mesma, têm vindo construir a sua casa, a plantar sua árvore e a ter os seus filhos” (MATA, 2006, p. 288-289).

A antonomásia “estranhos em permanência” produzida por Inocência Mata (2006) em seu texto reflete a dupla violência imputada ao afrodescendente imigrante, uma vez que não tendo escolha, para muitos sujeitos em deslocamento, o regresso torna-se um horizonte impossível. O duplo fardo consiste em receber o tratamento como estrangeiro, mesmo quando o retorno ao lugar de origem não se constitui como uma opção. Para os afroeuropeus não está reservado um tratamento diferente desse “outro” imigrante. Haja vistas para diversas matérias realizadas com jovens estudantes em Portugal que denunciam o tratamento que recebem dos colegas e professores⁷ em instituições de ensino⁸, *vide* os trabalhos da pesquisadora Cristina Roldão que abordam o tema pelas vias do racismo institucional.

Cartografia da violência: a impossibilidade de pertencer

A narrativa *Luanda, Lisboa, Paraíso* mapeia a violência configurada nas ausências e abandono de vários agentes que organizam e condicionam os sujeitos do deslocamento a uma existência degradante na sociedade de acolhimento, no lugar de origem e no local de destino. Como exemplo, temos o Estado (personificado na figura do Dr. Barbosa da Cunha) e a sua papelada burocrática, do não reconhecimento de qualquer *status* que permita uma assistência inadiável ao tratamento criminal para o sujeito do exílio; as instituições que assistem precariamente seus

7 ROLDÃO, Cristina. *Fatores e perfis de sucesso escolar “inesperado”*. Disponível em https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/9342/1/Tese%20Doutoramento_Fatores%20e%20Perfis%20de%20Sucesso%20Escolar%20Inesperado_CRoldao2015.pdf (acesso em 2 de setembro de 2020).

8 CÂNCIO, Fernanda. *Em Portugal não gostam de pessoas mais escuras*. Disponível em <https://www.dn.pt/sociedade/em-portugal-nao-gostam-de-pessoas-mais-escuras-8878612.html> (acesso em 2 de setembro de 2020).

utentes; a iniciativa privada que os fazem reféns do seu exílio por baixos soldos e condições de trabalho precárias, sem a menor possibilidade de reconhecimento independente do mérito.

O sonho português para Cartola, protagonista da narrativa, transformou-se no devaneio de que a qualquer momento “lhe bateriam à porta e lhe diriam que estava tudo tratado, que era um português, direito que julgava pertencer-lhe” (ALMEIDA, 2019, p. 88), contudo, “a fantasia que Cartola tinha sobre Portugal era isso mesmo, uma fantasia, e o reconhecimento da sua pertença seria sempre, como no tempo colonial, uma trágica farsa adiada” (RIBEIRO, 2019, p. 297).

A condição moral e política de indignidade a que são submetidos os afrodescendentes que vivem na Europa hodierna retira desses sujeitos a sua capacidade de ajustar-se à normalidade, visto que uma vida de sujeição às violências pode ser limitante do sentimento de pertença e vai requerer uma agenda de luta para conquistá-la. Analisar a experiência de Cartola e Aquiles pelo viés da “exiliência” contribui para projetarmos, a partir das diversas formas de violência a que estão submetidos, à condição de sofrimento e apelar para uma reação solidária tal qual defende Nouss (2016, p. 74). Mas antes de tudo, afirmar que a condição negra não é uma herança ancestral, mas uma construção colonial de uma indignidade contra a qual o afrodescendente contraria desde sempre transformando-a num “motor invisível da sua luta, do pensamento e da escrita” (AJARI, 2019, p. 72).

De acordo com Ajari (2019), a experiência do afrodescendente na Europa moderna vinculada quer seja ao tratamento discriminatório cotidiano, quer seja à exposição direta à violência que culmina em morte, impõe-lhes a exposição fastidiosa a esse tipo de opressão que obriga a uma “constante invenção constrangedora de estratégias de sobrevivência” (AJARI, 2019, p. 10). A fim de ilustrar essa hipótese defendida pelo pesquisador, introduzo a narrativa *Luanda, Lisboa, Paraíso* (ALMEIDA, 2018) de autoria da escritora portuguesa de origem angolana Djaimilia Pereira de Almeida. Um livro que narra a saga de Aquiles e Cartola de Sousa de Luanda até a nova vida em Lisboa. O que motiva a viagem de pai e filho é a promessa de cura profetizada por médicos, na ocasião do nascimento de Aquiles, que teria a condição defeituosa do seu calcanhar esquerdo revertida caso fosse submetido a uma cirurgia até seus 15 anos.

A Independência de Angola chegou para Cartola, um homem assimilado, num paradoxo concomitante com a debilidade da esposa, que convalescia numa crescente paralisia, e com o nascimento de Aquiles e seu calcanhar malformado. Em meados da década de 1980, pai e filho migram para Lisboa deixando para trás a mulher enferma sob os cuidados da primogênita.

9 “existe – trancendant le partage entre les Afriques et leus diásporas – une condition noire e une histoire noire essentiellement modernes, définies par une surexposition structurelle à la violence sociale et politique, et par une constante invention contrainte de stratégies de survie» (AJARI, 2019, p. 10).

Sem nenhuma convicção de que os deslocamentos “implicariam em fragmentação familiar e/ou desterritorialização, nem sempre escolhida ou desejada, e uma vivência íntima em casa que lhes foi desenhado um outro mundo, culturalmente diferente daquele que encontrava na escola, na rua, no cotidiano” (RIBEIRO, 2019, p. 293), a Lisboa que Cartola desejava chegar, era a cidade dos seus sonhos adolescentes.

Mapeada mentalmente pelos postais que colecionava e pelas histórias dos médicos portugueses com quem trabalhava como chefe de banco no Hospital Provincial de Moçâmedes, até mudar-se para Luanda onde passa a viver com a família, e seguir como “parteiro adiantado na carreira” (ALMEIDA, p. 13) no Hospital Maria Pia. Contudo, nos meses que antecedem a viagem, Cartola precisou abandonar o trabalho no hospital para dedicar-se à mulher enferma, com isso, a situação financeira da família já começaria a ruir.

A experiência, ainda que no campo da ficção, desses dois angolanos que emigraram serve-nos para destacar o aspecto subjetivo do processo de deslocamento, uma vez que colocam na encruzilhada a “interioridade individual” e a “dimensão coletiva da experiência migratória” (COUTINHO *apud*: NOUSS, 2016, p. 9) que é o caminho proposto por Alexis Nouss (2016) para conseguimos ultrapassar as “epistemologias sedentárias”. Segundo o autor, neste cruzamento tornar-se-ia possível concretizar um significativo avanço ao enfatizar a trajetória – no que se tem produzido massivamente acerca dos temas migração e exílio – ou a experiência coletiva, pondo de lado o aspecto da chegada, visto que não destacaria a percepção real acerca da incapacidade dos indivíduos que migram de se integrarem e se sentirem parte das comunidades de acolhimento.

Cartola esperava ser recebido em Lisboa, como uma mãe recebe o filho vindo da guerra, entretanto, “Ninguém os esperava no aeroporto, mas era Portugal” (ALMEIDA, 2018, p. 33). Contavam com dois conhecidos, um deles, Dr. Barbosa da Cunha, um médico de Coimbra com quem trabalhara e que intercedeu para que conseguissem um quarto na pensão Covilhã, nas proximidades do hospital ortopédico. Das violências simbólicas a que esses sujeitos serão submetidos ao longo da narrativa, pontuo, a princípio, a razão que motiva esta migração, uma vez que está diretamente ligada à situação política angolana. É preciso destacar que os países que sofreram com a colonização, tornaram-se incapazes de produzir respostas sociais na fase pós-colonial. De modo que as migrações, mesmo quando suscitam algum voluntarismo, passam a ocorrer em busca da sobrevivência e melhoria de vida de muitas famílias, configurando-se, em muitos casos, como verdadeiras fugas.

A condição exílica dos sujeitos dos deslocamentos

O conceito de “condição exílica” defendido por Alexis Nouss (2016) nasce da percepção sobre o desamparo causado na busca pela sobrevivência, que por sua vez motiva o processo

migratório no qual a maioria desses sujeitos, desejosos de melhorar suas vidas, partem sem sequer imaginar que em muitos casos não chegarão, ou não retornarão. A condição exílica pode ser um mote observado também noutras narrativas de autores afrodescendentes de origem angolana que se inscrevem na Literatura portuguesa contemporaneamente, haja vistas para a família de imigrantes indocumentados tentando retornar a casa num país de língua desconhecida, protagonistas em *Depois de morrer aconteceram-me muitas coisas* de Ricardo Adolfo (2009); ou no retorno a Angola em busca de resgatar a própria história conforme arrisca Vitória Wayula em *Essa dama bate bué* de Yara Monteiro (2018); ou na forma de perceber-se angolano na Europa representadas nas crônicas de Kalaf Epalanga (2015) em *O angolano que comprou Lisboa*; até mesmo na inadequação sentida pelo Budjurra em sua experiência portuguesa numa trajetória marginal marcada por sua incapacidade de sentir-se pertencer em *Um preto muito português* de Telma Tvon (2018).

Em se tratando de sujeitos dos deslocamentos, é preciso considerar, primeiro, que o propósito de chegar a algum lugar nem sempre é cumprido e, quando o é, a condição de indignidade à qual se sujeita na sociedade de acolhimento é impeditiva para o gozo de uma cidadania plena porque a “violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento” (BOURDIEU, 2003, p. 7-8).

Em Lisboa, quando não estava dedicando-se aos cuidados de Aquiles, Cartola prestava favores na pensão Covilhã, fazendo curativos, gesso e outros cuidados aos demais doentes hospedados em troca de alguns trocados/produtos para subsistirem na capital idílica. Nenhuma outra pertença ou reconhecimento garantiria aos dois o mínimo necessário para sobreviverem naquele lugar. Com os demais doentes hospedados na fétida pensão, formavam uma “comunidade exílica” (NOUSS, 2016, p. 26), dada a incapacidade de organizarem-se em sociedade visto que a única identidade comum que poderia ser invocada a tais sujeitos era a de enfermos, portanto uma “comunidade a vir” (AGAMBEN, 1993).

Enquanto “identidades herdeiras de processos, coloniais que procuram as suas continuidades na Europa de hoje” (RIBEIRO, 2019b, p. 292) esses sujeitos precisam “expropriaram-se de toda identidade, para se apropriarem da própria pertença” (AGAMBEN, 1993, p. 17). Na política das identidades, esse jogo de tentar pertencer expõe a sutileza da violência a que são submetidos os corpos migrantes, na qual, por vezes a falsa pertença de “cidadão do mundo” não lhes garante direitos de cidadania e nem direito à cidadania de lado nenhum. Ademais, esse discurso esconde-se por trás da “ideologia de equivalência territorial” que propala que “todos os lugares são equivalentes entre si” uma ideiação que a “pulsão exílica” consegue contrariar, conforme Alexis Nouss (2016, p. 57) e provar que nem todos os lugares são equivalentes, “que o mal habita alguns deles, ao ponto de ser preciso combatê-lo ou evitá-lo, pelo que nesse caso, a fuga representa uma forma de luta” (NOUSS, *ibidem*), uma estratégia para resistir.

“Transformados em doente e visita” (ALMEIDA, 2018, p. 52) na Lisboa que os recebeu com sua amplitude e frivolidade, Cartola e Aquiles seguiam cada vez mais distantes e com propósitos distintos. O filho desejava uma carreira na silvicultura ou na extração de petróleo e sonhava em não precisar mais do seu pai. Envergonhava-se da forma bestial com que seu pai se rendia após a chegada, como se “A nobreza que o porte dele lhe inspirava em Luanda dera lugar à confusão de Cartola, que lhe fazia abrir muito os olhos como se tivesse medo de ir contra as coisas” (ALMEIDA, 2018, p. 38). Aquiles sentia que talvez ele, um miúdo coxo, tivesse que cuidar do pai, não o contrário. Andando pelas ruas de Lisboa, o pai acreditava que de mãos dadas com o filho pareceriam ainda mais vulneráveis.

O pai pareceu-lhe jovem. Aquela era a sua segunda juventude. Continuava com a ilusão que podia começar do princípio. A chuva dera-lhe uma esperança pasmada, infantil. Não podia impedi-lo de se atirar nos braços de Lisboa e se magoar. Mas ninguém tinha ensinado a Aquiles como se lidava com um adulto que recomeça, o que fazer diante dele. Ao olhar para a cara do pai, os olhos de Cartola atingiram o filho com uma ingenuidade que o assustou. Parecia ter regredido décadas e ser agora mais novo do que ele. (ALMEIDA, 2018, p. 39)

A primeira cirurgia foi tão mal sucedida quanto as que se seguiram, então, após a segunda, o pai matriculou o filho na escola de datilografia, para o qual sonhou uma carreira no secretariado. Ao mesmo tempo que conseguiu um trabalho como servente de pedreiro num estaleiro, onde se construía um viaduto. Era comum parar, durante o serviço, para dar vazão às vagas lembranças. Divagava ao olhar para aquelas mãos que manejavam fórceps e recepcionavam novas vidas, agora assentando fundações, partindo tijolos, levantando paredes, carregando baldes de água e sacos de cimento. Ao varrer, não custava a Cartola imaginar que a vassoura era Glória nos tempos de bailes e outros festejos.

Talvez a memória que se dissipava de Luanda fosse a saída para que o parteiro não se tornasse, assim como os demais trabalhadores “a obra que erguiam e que os engolia, embrutecendo os seus corpos, dissipando a esperança” (ALMEIDA, 2018, p. 60). Por outro lado, enquanto divagava, falava sozinho e assumia cuidadosamente a tarefa que lhe foi dada, era insultado por outros homens, trabalhadores mais jovens que o hostilizavam sugerindo demência ou incapacidade de cumprir com a obrigação numa velocidade que lhes parecesse razoável. Na cena em que trabalhadores são descritos à saída do estaleiro, numa vida resumida em trabalhar e voltar a casa para se prepararem para um novo dia de trabalho, a falta de altivez descrita faz alusão a diversas outras narrativas nas quais os trabalhadores perdem o protagonismo para as más condições a que são submetidos em seus ambientes laborais, como uma cena qualquer de *Germinal*, de Zola ou como na tela *Operários*, da pintora modernista brasileira, Tarsila do Amaral.

A pintura apresenta rostos à frente de chaminés industriais que retratam a violência do processo de industrialização brasileiro caracterizado pela migração de trabalhadores vulneráveis e expostos pela inexistência de qualquer legislação que os amparasse. “Cada homem é um ser em singular, mas a sua expressão abatida dissipa aquilo que os torna únicos” (ALMEIDA, 2018, p. 130), portanto, indistinguíveis uns dos outros. De modo que só é possível resgatar os aspectos que os distinguem e os tornam sujeitos no seu retorno para casa, até lá, “os homens estão desligados de uma história, antes de voltar a entrar em contato com ela” (...) “o seu corpo demora a caber de novo na moldura da vida que os aguarda, apagada pelo trabalho” (ALMEIDA, 2018, p. 130).

Os contatos com a família em Luanda que em princípio davam-se mensalmente, por seis ou sete minutos em troca de duas moedas na cabine telefônica, alternavam-se com cartas escritas por Glória e respondidas por Cartola. Nas correspondências, Glória começava perguntando sobre como estavam e relatando suas vagarosas melhoras da enfermidade e seguia fazendo pequenas listas de pedidos (cubos Maggi, desodorantes, chouriços, sabão, almofada, batom, gramática, pente e verniz, *etc.*) dos quais, muitos nunca chegariam por falta de condições de assisti-los. Pois, assim que acabaram as economias e o tratamento de Aquiles fora iniciado, “a sua incumbência era arrastarem-se até ao fim do mês na esperança de que não acontecesse um imprevisto” (ALMEIDA, 2018, p. 67).

A imagem silenciosa de Lisboa que impactou Cartola e Aquiles à chegada como “um lugar para o exílio, para o acolher e para significar” (NOUSS, 2016, p. 55) foi tomada por outra impressão ruidosa tão logo pai e filho “perderam a ilusão de que Lisboa os aguardava e de que ali podiam contar com alguém ou esperar alguma coisa do futuro” (ALMEIDA, 2018, p. 67). Cartola caminhava pelas ruas abismado com sua invisibilidade, já sem poder contar com a agilidade da juventude, metia-se num ritmo frenético sempre a acompanhar a multidão, ainda que ninguém os estivesse a esperar, sentia-se pertencer ao fazê-lo. Em tempo, também se sentia foragido, ou melhor, “um clandestino”, o migrante é aquele que vem de fora duas vezes – de um exterior espacial e de um exterior legal –, por isso mesmo, é duplamente ameaçador. Como ‘selvagem’, o migrante é aquele que desafia duas vezes o código – o código cultural e o código moral –, ou seja, é duplamente inimigo da sociedade” (NOUSS, 2016, p. 17).

Dentre a invisibilidade, as cirurgias mal sucedidas, o trabalho precário, a permanência indocumentada, a fome, os contatos cada vez mais espaçados com a família, a impossibilidade de atender aos míseros pedidos da esposa, a ausência de um amparo institucional, Cartola perdia-se numa existência aviltante onde já não se reconhecia fisicamente, na qual a degradação econômica o alcançará por meio dos endividamentos feitos aqui e acolá com utentes da pensão, os mesmos para quem prestava serviços em troca de pêsos, chouriças, bolachas, tomates em conserva, *etc.* Além dos adiantamentos solicitados à empresa para fazer manobras orçamentárias que os depauperava no fim do mês.

Aquiles, por seu turno, definhava como se às suas costas carregasse a responsabilidade da sua condição: “Os tratamentos de Aquiles deram-lhe o ar doente, que mascarava a juventude despontada do hálito de hospital, dos olhos tristes e do calcanhar que arrastava agora mais do que na chegada a Lisboa, por causa das feridas abertas pelas operações” (ALMEIDA, 2018, p. 74). Em razão disso, mal conseguia concentrar-se durante o curso que frequentava à noite, estranhou as cadeiras desconhecidas e sentiu-se exposto pela forma maltrapilha como se vestia. O horizonte de expectativas em torno de melhores condições de vida distanciava-se a cada ano que passava e o médico Barbosa da Cunha de posse de todos os documentos do pai e do filho, renovava as promessas de que a nacionalidade estava para sair. Sem documentos, sem o curso concluído e com o tratamento incompleto, Aquiles passou a auxiliar o pai na construção. Além disso:

O desequilíbrio de Aquiles devido à enfermidade de seu calcanhar refletia o desajuste de pisar naquela nova terra, antes fonte de sonhos, projetos e cobiças, já agora o retrato cruel da invisibilidade, da indiferença, de perdas e frustrações. Sentia que seu passaporte subjetivo/identitário espelhava a deficiência de seu corpo. (JACOB, 2020, p. 100)

Após um incêndio no andar superior da precária pensão, que levou à morte mãe e bebê que aguardavam tratamento médico, os Cartola de Sousa mudam-se para um casebre no fim da estrada velha da Quinta do Paraíso. Mobilaram com pertences encontrados no lixo, e ali, na estrada para Caneças recomeçaram a vida, no que virá a ser um bairro de lata, eis o caráter antifrástico do Paraíso (RIBEIRO, 2019a). Nas proximidades, num passeio ao cemitério de Campo de Ourique, aquele local do pouso derradeiro pareceu-lhe tão digno que tencionou, logo ali, dividir com o filho o seu desejo final, todavia não o fez. Para Nouss (2016, p. 85), “É na possibilidade da morte que se valida a experiência exílica. O não regresso definitivo, seja este enunciado como previsão ou como probabilidade”. A esta altura, a resignação pela vida em Lisboa era alimentada pela ideia de impossibilidade de regresso. Talvez por isso, Cartola tenha se sentido no direito de sonhar possuir, no fim da sua trajetória, um pedaço daquele chão.

No Paraíso, a história dos Cartola de Sousa cruza-se com a de Pepe que fugiu da pobreza da aldeia onde nascera na Galícia e passou a experimentar a precariedade do submundo lisboeta desde a origem da Quinta do Paraíso. Naquele contexto desumanizado pela pobreza, dignidade maior possuía o cão do galego que jantava à mesa com seu dono, ao passo que o filho comia no sofá emporcalhando tudo. Pepe e Cartola reconhecem-se nas suas mazelas e tornam-se amigos:

Cartola apanhou Pepe sem réstia de esperança, mas este viu nele uma vocação sofredora e digna como sentia ser a sua. Meio ano depois da chegada dos angolanos à Quinta do Paraíso, Pepe já conhecia a dinâmica económico-alimentar dos Cartola de Sousa. Se fosse Verão, e até o dia 6, passavam a pêssegos, linguiça e batatas velhas. No Inverno, até a mesma altura, levavam pão, velas, banha e feijão-manteiga. A partir do dia 6, sobreviviam às custas da boa-vontade do galego que, feito santa providência, vendia fiado ao bairro inteiro. Uma vez por outra, Aquiles ganhava uma talhada de melão fresco, se calhava aparecer ao fim do almoço, enquanto o dono do lugar refrescava a boca. (ALMEIDA, 2018, p. 108)

Pepe se constitui a partir dali no vínculo familiar que faltara para Aquiles e Cartola desde que chegaram. Representa abrigo, quando oferece guarita aos angolanos na ocasião do segundo incêndio que novamente os desabriga, e apoio para juntos reconstruírem a casa que precisava ser devolvida à sua senhoria no mesmo estado encontrado. Duas pessoas de origens tão distintas aproximadas pela condição exílica que os atravessa. A intersecção que localiza Cartola e Pepe neste lugar é nomeada por Alexis Nouss (2019, p. 53) como “exiliência”, e seria o “núcleo existencial comum a todas as experiências de sujeitos migrantes, quaisquer que sejam as épocas, as culturas, as circunstâncias que as acolhem ou que as provocam”.

A “exiliência” bifurca-se em condição e consciência. Cartola inconscientemente fogia da vida anterior e, por consequência, do que estava associado a esta vida, nomeadamente a figura da mulher enferma que representava a decadência de um estatuto que portara, o de assimilado, que na Lisboa pós-colonial não lhe garantiu o menor privilégio. O que faz com que se sinta no exílio sem estar exilado necessariamente (consciência sem condição). Ao mesmo tempo em que sai de Angola, por não conseguir garantir o tratamento de saúde do filho na condição de pai e trabalhador, a precariedade do serviço de saúde os obriga a partir (condição sem consciência). Uma vez que não encontra hipóteses de retornar, Cartola é posicionado neste lugar duplamente declinado e que expõe a sua exiliência.

Sem nenhuma perspectiva de retorno, Cartola alimentava através das espaçadas cartas as esperanças da esposa de reencontrá-lo. Certa feita, a filha Justina fez-lhes uma visita em Lisboa com o propósito de organizar o casebre da casa do pai, porém “Cartola já não era bem o mesmo nem ela a mesma filha que ele tinha deixado em Luanda” (ALMEIDA, 2018, p. 126). Naquele estranhamento, Cartola recobrava o sentido de família que queria quando vivia com os seus em Luanda, segundo Nouss (2016, p. 63), “O exilado precisa desses pontos de referência na medida em que a consciência exílica é uma consciência infeliz que manifesta uma desadequação entre o sujeito e o mundo. Isso torna-se evidente ao nível psicológico (...)”. Tanto que a visita de Justina e da netinha Neusa soa fantasmática a dada altura da narrativa, de modo que o leitor não consegue aperceber-se se se tratou de um devaneio provocado pelo desejo de cuidado de Cartola ou saudade de Aquiles, ou realmente um fato observado e narrado.

(...) pois o exilado vê-se excluído dos quadros mentais e culturais que lhe ofereciam referência e conforto, uma ferida com que a experiência exílica, como qualquer outro fenômeno traumático, é levada a confrontar-se. Em compensação, a exiliência manifesta, de modo exemplar, a ligação orgânica entre a ordem do sujeito e a ordem do mundo: o exilado perdeu seu lugar (no mundo) e não sabe se – e quando – vai encontrar um outro. (NOUSS, 2016, p. 63)

Eis, portanto, o drama que coloca Cartola e Aquiles na condição de “exilados da própria existência”, conforme Inocência Mata (2019), afinal, “o exilado não acredita no seu ‘eu’ porque deixou de acreditar no mundo” (NOUSS, 2016, p. 63), privado de liberdade e de direitos num

encarceramento forjado pela própria (in)consciência do exílio no qual “a cultura de origem é um apoio incerto, mas também não pode confiar nos valores do lugar de acolhimento” (NOUSS, *ibidem*).

A exiliência se configura nos protagonistas a partir de uma impossibilidade de retornar à terra de origem associada a uma incapacidade de pertencer à terra de acolhimento, de modo que Luanda e Lisboa tornam-se paisagens idílicas, a utopia para Cartola que para nada serviu. Talvez lhe fosse conveniente uma afrotopia, no sentido dado por Felwine Sarr (2019), um novo lugar com condições para construção de outras esferas de validação de si que não se apoiasse mais no sonho ocidental, mas no topos possível, acolhedor. Em Lisboa, Cartola somente acessou o patrimônio imaterial representado por Pepe e Yuri que posteriormente sucumbirão, um a um. Nada mais do que ajudaram a erguer, puderam usufruir, até que eles mesmos, emigrados, impossibilitados de voltar, se dessem conta de que já não passavam de “ruínas vivas e humanas do Império” (RIBEIRO, 2019, p. 299).

Conclusão

O texto literário dos autores afrodescendentes das suas mais variadas diásporas ocupa-se de importante papel para além do fim em si mesmo enquanto objeto estético (VARGAS LLOSA, 2004) – no caso da Djaimilia Almeida, com a naturalidade de quem conta uma história qualquer –, cumpre outra importante função que é a de tensionar sobre fraturas abertas e impossíveis de serem cicatrizadas sem assumirmos, antes de tudo, que colonialismo é violência. Nesse sentido, Margarida Calafate Ribeiro (2019a, p. 299) ao analisar a obra em discussão, reafirma o compromisso descompromissado desse texto em apontar que “a violência, quando não questionada, adquire uma aparente e fatal “doçura” de família problemáticamente luso-tropical”. *Luanda, Lisboa, Paraíso* é um convite a vestirmos a pele dos Cartolas de Sousa e percebermos a sutileza das violências que atingem o afrodescendente na sua trajetória exílica, violências estas que obstaculizam a construção de uma pertença e os fazem sentirem-se estrangeiros no lugar de origem/destino.

Dos aspectos destacados para analisar esta narrativa, os conceitos de *exilience* e de *condition noire* permitiram-nos ler a obra através do viés sociológico da violência de forma a dimensionar as problemáticas em torno da experiência exílica e dos efeitos dessa na subjetividade dos sujeitos da diáspora. Sob a pele dos protagonistas Cartola e Aquiles vemo-nos de forma frontal com a experiência de sujeitos que continuam a habitar o território do não pertencer, a despeito de suas presenças já contarem com cinco séculos de existência em Portugal. O texto literário da escritora Djaimilia Almeida ilustra esses limites relacionados à pertença e a complexidade de construir uma subjetividade a partir dos trânsitos, deslocamentos e do não pertencimento.

Por fim, a narrativa lida à luz da noção de “exiliência” mostra-nos que não faz o menor sentido reduzir o status de sujeitos dos deslocamentos, como os migrantes, a fugitivo ou a aventureiro, reduções estas que não avançam para além do estereótipo. Essa noção, recuperada do pensador francês, teve como propósito ampliar a nossa percepção sobre os sujeitos das diáspora a fim de melhor perceber os fenômenos e suas implicações no âmbito coletivo e sobretudo, individual. Afinal, a ideia de que “o exílio não é uma fuga ou punição, mas a expressão de uma falha em que o exilado é vítima” (NOUSS, 2016, p. 58) parece justa na perspectiva de compreender uma coletividade, mas, principalmente, entender que o exilado só será livre se lhe for feita justiça e que isso implica em “ser admitido e aceite pleno de direito pela sociedade de acolhimento equivale a[o início de] uma reparação” (*ibidem*) mais próxima de dirimir as violências e agir positivamente sobre as subjetividades dos sujeitos dos deslocamentos.

Referências:

AJARI, Norman. **La dignité ou la mort**. Paris: La Découverte, 2019.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. **Luanda, Lisboa, Paraíso**. Lisboa: Companhia das Letras, 2018.

ALMEIDA, Liz Maria Teles de Sá. A migração como um Direito Humano: Algumas implicações sobre o ordenamento jurídico estabelecido a partir da DUDH à luz da ficção *Luanda, Lisboa, Paraíso*. **Revista Científica da UniRios**. n. 27. p. 9-29. 2020. Disponível em https://www.unirios.edu.br/revistarios/media/revistas/2020/27/a_migracao_como_um_direito_humano.pdf, Acesso em 1 mar. 2020.

ALMEIDA, Liz. Percepções sobre identidade e migração na literatura negra, feminina e diásporica de Djaimilia Pereira de Almeida. In: **Novas contribuições em investigação e ensino em Língua Portuguesa**. Madrid: Edición Punto Didot, 2021.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003.

BRANCATO, Sabrina. Afro-European Literature(s): a new discursive category? **Research in African literatures**. Indiana (USA): Indiana University Press. v. 39, nº 3, autumn, p. 1-13, 2008.

EPALANGA, Kalaf. **O angolano que comprou Lisboa (por metade do preço)**. Alfragide: Editorial Caminho, 2015.

GONÇALVES, Bianca Mafra. Existe uma literatura negra em Portugal? **Revista Crioula** – a experiência étnico-racial nas literaturas de Língua Portuguesa. ISSN: 1981-7169, nº 23, 1º Sem, p. 120-139. 2019. Disponível em <https://doi.org/10.11606/issn.1981-7169.crioula.2019.155948> Acesso em 5 mai. 2020.

HOBBSAWM, Eric. **A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JACOB, Sheila. De Luanda a Lisboa/Paraíso: uma trajetória de desencontros e recomeços. **Mulemba**. Rio de Janeiro: UFRJ. v. 12, nº 22, p. 93-103, jan.-jun. 2020.

LLOSA, Mário Vargas. **A verdade das mentiras**. São Paulo: Arx, 2004.

MATA, Inocência. Estranhos em permanência: a negociação da identidade portuguesa na pós-colonialidade. In: SANCHES, Manuela Ribeiro. **Portugal não é um país pequeno: contar o “império” na pós-colonialidade**. Lisboa: Edições Cotovia, 2006. p. 285-315.

MATA, Inocência. Uma implosiva geografia exílica. **Público**. 2019. Disponível em <https://www.publico.pt/2018/12/14/culturaipsilon/critica/implosiva-geografia-exilica-1854334>, Acesso em 1 jun. 2020.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte**. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF - Dossiê: literatura, língua e identidade**, nº 34, p. 287-324, 2008. Disponível em http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf, Acesso em 14 set. 2020.

MONTEIRO, Yara. **Essa dama bate bué!** Lisboa: Guerra e Paz, 2018.

NOUSS, Alexis. **Pensar o exílio e a migração hoje**. Porto: Edições Afrontamento, 2016.

QUEIROZ, Amarino; LIMA, Maria Nazaré Mota; ROLAND, Walter. O espaço literário da diáspora africana. **Literatura, cultura e memória negra**. UEFS, n. 12, p. 9-34, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLASCO, 2005, p. 117-142. Disponível em http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf Acesso em 30 Jun. 2020.

RIBEIRO, Margarida Calafate; ROTHWELL, Phillip. Viagens na Minha Terra de “outros” ocidentais. In: **Heranças pós-coloniais nas literaturas de língua portuguesa**. Porto: Edições Afrontamento, 2019.

RIBEIRO, Margarida Calafate. Luanda, Lisboa, Paraíso? **Memoirs**. 2019a. Disponível em <http://memoirs.ces.uc.pt> Acesso em 10 jan. 2020.

RIBEIRO, Margarida Calafate. Sentimento de outros ocidentais. **Memoirs**. 2019b. Disponível em <http://memoirs.ces.uc.pt>, Acesso em 10 jan. 2020.

RICARDO, Adolfo. **Depois de morrer aconteceram-me muitas coisas**. Porto: Alfabeta, 2009.

SARR, Felwine. **Afrotopia**. São Paulo: n-1 Edições. 2019.

SARTESCHI, Rosângela. Literatura Contemporânea de autoria negra em Portugal: impasses e tensões. **Via Atlântica**, São Paulo, n. 36, p. 283-304, dez, 2019.

SILVA, Jorge Pereira. **Direito de cidadania e direito à cidadania: princípio da equiparação, novas cidadanias e direito à cidadania portuguesa como instrumentos de uma comunidade constitucional inclusiva**. Lisboa: Alto-comissariado para imigração e minorias étnicas, 2004.

SOUSA, Sandra. A descoberta de uma identidade pós-colonial em “Esse cabelo” de Djaimilia Pereira de Almeida. **Abril**, (NEPA/UFRJ). Niterói. v. 9, n. 18, p. 57-68, jan-jun. 2017.

TVON, Telma. **Um preto muito português**. Lisboa: Chiado, 2018.



A GUERRA SANTIFICADA: VIOLÊNCIA E TRANSFORMAÇÃO DO INDIVÍDUO NO ROMANCE *PATRIOTAS*, DE SOUSA JAMBA

THE SANCTIFIED WAR: VIOLENCE AND INDIVIDUAL TRANSFORMATION IN THE NOVEL PATRIOTS BY SOUSA JAMBA

LA GUERRA SANTIFICADA: VIOLENCIA Y TRANSFORMACIÓN DEL INDIVIDUO EN EL ROMANCE PATRIOTAS DE SOUSA JAMBA

Jéssica da Silva Höring¹

RESUMO:

Este artigo tem como enfoque os bastidores da violência narrados no romance *Patriotas*, de autoria de Sousa Jamba. Partindo de uma leitura sociológica do texto ficcional, analisamos as práticas formativas transmitidas pelo movimento radical na constituição do guerrilheiro, sujeito que faz o uso da violência. O argumento central que mediou nossa leitura do romance é que o engajamento em movimentos radicais é gradual, envolvendo processos de socialização, incorporação de regras de comportamento e sentimento, rituais e conversões identitárias. No caso aqui analisado, enfocamos a trajetória de treinamento e socialização militar vivida pelo personagem principal do romance, Hosi Mbueti, na União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA) durante a Guerra Civil angolana, e os efeitos desta experiência sobre o indivíduo. Considerando a trajetória do autor, tomamos o romance como uma espécie de documento social para pensar a realidade objetiva vivida por guerrilheiros na UNITA e, por isso, contrastamos os elementos ficcionais com estudos sobre recrutamento e engajamento em movimentos armados, de um lado, e dados históricos coletados por pesquisadores sobre a UNITA, de outro.

PALAVRAS-CHAVE: *Patriotas*, União Nacional para a Independência Total de Angola, Sousa Jamba, violência, trajetória de ativismo armado.

¹ Universidade de São Paulo. Bolsista de doutorado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. E-mail: jessica.horing@gmail.com



ABSTRACT:

This paper focuses on the backstage of violence as described in the novel Patriots written by Sousa Jamba. Through a sociological lens, we analyze the formative practices transmitted by the radical movement during the formation of the guerrilla, the subject who performs the violent act. The central argument is that the engagement in radical movements is gradual, involving processes of socialization, incorporation of feeling rules, rituals and identity conversions. In the case analyzed, we focus on the trajectory of training and military socialization experienced by the main character of the novel, Hosi Mbueti, in the National Union for the Total Independence of Angola (UNITA) during the Angolan Civil War, as well as the effects of such experience in his life. Considering the personal trajectory of the author, we take the novel as a form of social document to study the objective reality experienced by guerrillas in UNITA. For that, we contrast the fictional elements with studies on recruitment and engagement in armed movements, on the one hand, and historical data on UNITA, on the other.

KEYWORDS: Patriots, National Union for the Total Independence of Angola, Sousa Jamba, violence, trajectory of armed activism.

RESUMEN:

Este artículo se centra en el backstage de la violencia narrada en la novela Patriotas, escrita por Sousa Jamba. A partir de una lectura sociológica del texto de ficción, analizamos las prácticas formativas del movimiento radical en la constitución de la guerrilla, sujeto que utiliza la violencia. El argumento central que medió nuestra lectura de la novela es que la participación en movimientos radicales es gradual, involucrando procesos de socialización, incorporación de reglas de comportamiento y sentimiento, rituales y conversiones de identidad. En el caso aquí analizado, nos centramos en la trayectoria de entrenamiento y socialización militar vivida por el protagonista de la novela, Hosi Mbueti, en la Unión Nacional por la Independencia Total de Angola (UNITA) durante la Guerra Civil angoleña, y los efectos de esta experiencia en el individuo. Considerando la trayectoria del autor, tomamos la novela como una especie de documento social para reflexionar sobre la realidad objetiva vivida por la guerrilla en UNITA y, por lo tanto, contrastamos los elementos de ficción con estudios sobre reclutamiento y participación en movimientos armados, por un lado, y datos históricos recopilados por investigadores sobre UNITA, por otro.

PALABRAS-CLAVE: Patriotas, Unión Nacional por la Independencia Total de Angola, Sousa Jamba, violencia, trayectoria de activismo armado.

Introdução²

Este artigo propõe uma análise da experiência de engajamento militar vivida por Hosi, protagonista de *Patriotas*, romance de autoria do escritor angolano Sousa Jamba. Ambientado durante o período de descolonização e Guerra Civil em Angola, a obra tem como principal ponto de vista uma experiência gestada no campo militar da União Nacional para a Independência Total de Angola (doravante UNITA)³. A partir de um exame da trajetória deste personagem, a obra será tomada como uma espécie de documento social – fazendo eco à Serrano (1999) –, isto é, um aporte para analisar a constituição do sujeito que faz o uso da violência, em outras palavras, o processo de construção do homem soldado. O diálogo que aqui se estabelece entre a literatura especializada em recrutamento e engajamento radical e o texto ficcional, aproximação que pode causar estranheza à primeira vista, se deve fundamentalmente ao fato de o romance apresentar elementos na trajetória de Hosi que permitem cotejá-la com estudos que se propuseram a pensar as condições objetivas vividas na UNITA e em outros movimentos armados. Para este fim, ênfase será dada às dimensões de recrutamento gradual, socialização militar, controle institucional e violência política presentes no romance.

A literatura em Angola está em constante fusão com sua história, buscando nesta “[...] uma de suas matrizes de significado” (CHAVES, 2004, p. 147) e esculpindo, em troca, um conjunto de imagens sobre seu passado. Como aponta Lima, ela dá corpo a uma matriz de *realismo africano*, ou seja, trata-se de “[...] uma literatura muito presa à referência histórica, recorrendo assiduamente à sátira social, mas atravessada simultaneamente por um certo messianismo político” (1997, p. 133). Sinal disto é o caráter de pesquisa histórica presente em obras de escritores angolanos, a exemplo de José Eduardo Agualusa e Henrique Abranches (PESTANA, 2006). Além do uso que é feito do conteúdo histórico, e que serve de pano de fundo para a construção de muitos de seus personagens, é de destacar que o desenvolvimento da própria literatura angolana esteve atrelado aos processos históricos que ocorreram em território nacional, onde as marcas da experiência política que ela carrega passam a constituir tema privilegiado das produções (MATA, 2012), fundamentalmente o processo de descolonização e de Guerra Civil, pincelados sobretudo pela violência, seja ela física ou simbólica.

Inocência Mata (2012) explora dois momentos fundamentais do vínculo duradouro entre literatura e política em Angola. O primeiro, das gerações das revistas *Mensagem* e *Cultura II*,

2 Versões iniciais deste texto foram apresentadas na *Jornada de Estudos Literários On Violence: representações da violência nas literaturas africanas de língua portuguesa* e no *VI Seminário Discente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia* da Universidade de São Paulo. Agradeço os comentários recebidos nestas ocasiões por Tania Macêdo, Ana Paula Tavares, Ana Lúcia Sá, Issaka Maïnara Bano, Marcello Pocaí Stella e João Victor Kosicki, os quais ajudaram a refinar a análise da relação entre ativismo e violência, de um lado, e da representação da experiência da UNITA na literatura angolana, de outro.

3 A UNITA surgiu em 1966 como movimento de libertação em oposição ao colonialismo português em Angola e se consagrou como oposição militar ao governo do partido Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) durante a Guerra Civil (1975-2002).

é marcado pela luta anticolonial, presente na caracterização literária das dinâmicas sociais em Luanda no período colonial e na afirmação de uma *vontade de mudança*. O segundo, inaugurado com a publicação de *Mayombe* (1980) por Pepetela, é o momento que interessa a esta análise, em que a literatura redireciona seu olhar mais uma vez para a história do país, mas “[...] desta feita preenchendo os lugares vazios que a discursividade homogeneizante do “relato da nação” fundador apresentou, com a normalidade de uma história de conflitos apenas externos, sem contradições internas” (MATA, 2012, p. 30). Os exemplos trabalhados mais a fundo pela autora no texto, a saber *Os Anões e os Bandidos*, de Manuel dos Santos Lima, e *Mayombe e A Geração da Utopia*, de Pepetela, revelam todavia um ponto importante: todos eles dizem respeito a uma análise mais detida do MPLA ou a uma crítica à estrutura de Estado forjada por este partido, o que indica uma relação de poder pouco explorada, porém evidente, entre literatura, política e partido MPLA.

Nesse sentido, a despeito do lugar privilegiado que é concedido ao passado na literatura angolana, é clara uma priorização de determinadas vozes e de determinadas expressões históricas, culturais, sociais e, até mesmo, etno-linguísticas do país. Exemplo disso é a relação recorrentemente enfatizada entre a produção literária angolana e a capital Luanda, “sem dúvida, a “cidade da escrita” de Angola” (MACÊDO, 2006, p. 177). Macêdo (2006) argumenta que esta cidade é “[...] referência obrigatória no imaginário nacional e cenário privilegiado da literatura produzida no país. Dessa forma, cremos que estudar a literatura produzida em Angola é obrigatoriamente referir-se a Luanda, sua história e sua gente” (p. 178). Além dos atributos acumulados historicamente pela capital do país, e que justificam sua proeminência na hierarquia de cidades angolanas e a razão de ser o centro editorial e literário da nação, há um ponto, indicado pela autora, mas que não é problematizado a fundo neste seu trabalho, a saber a vinculação entre o espaço geográfico de Luanda e o MPLA.

Não é nosso objetivo retomar esse vínculo, tarefa já executada magistralmente por autores como Mourão (1978) e Macêdo (2008), e que se explica, dentre outros fatores, pelas experiências coloniais distintas em território nacional (MESSIANT, 1994) e a gestação de grupos literários e de intelectuais na capital Luanda (MATA, 2012) vinculados ao MPLA, partido ao qual foi transferido o poder do Estado independente, em 1975. O que importa ressaltar é que a literatura angolana do segundo período, conforme cronologia apontada por Mata (2012), não se limita a manifestações vinculadas à experiência de Luanda e do MPLA, e exemplo disto é o romance *Patriotas*, de Sousa Jamba, que também revisita a história de Angola e produz uma crítica à era dos movimentos de libertação nacional, mas, neste caso, com a importante diferença de ter como pano de fundo a UNITA e o planalto central de Angola. Ambientado na província do Huambo e na Jamba – território altamente organizado e controlado pela UNITA durante a Guerra Civil de Angola –, o romance oferece uma perspectiva literária elaborada fora dos círculos intelectuais de Luanda. Daí que seu valor não se limita a uma dimensão literária, perpassando também

a história nacional e abrindo espaço para reflexões sobre a diversidade das experiências de violência vividas em Angola e a forma como foram representadas nos textos literários.

Romance de estreia de Sousa Jamba, *Patriotas* foi publicado originalmente em língua inglesa com o título *Patriots* (1990) e teve uma tradução em língua portuguesa editada pela Cotovia, em 1991. É interessante pensar como o trajeto de publicação da obra, que saiu primeiro em língua inglesa, indica os percalços editoriais naquele período para aqueles que não tivessem relações com o governo do MPLA, o que pode ajudar a explicar por que a UNITA não escreveu no mesmo ritmo que seu oponente⁴. Além deste, são de sua autoria *On the Banks of Zambezi* (1993) e *A Lonely Devil* (1994), este publicado em português com o título *Confissão Tropical* (1995). *Patriotas* se popularizou na sua versão original em língua inglesa, posto que narra um episódio de queima de bruxas pela UNITA⁵, mas não recebeu atenção da crítica literária e não integra os estudos citados sobre a relação entre literatura, história e política⁶.

Patriotas narra a trajetória de Hosi Mbueti, desde sua infância no Huambo até sua entrada na UNITA, uma vida, como a de outros angolanos que viveram o fim da colonização e a posterior Guerra Civil, atravessada pela violência, refúgio, perda de laços sociais e atuação política. Percorrendo pontos importantes da história do sul de Angola – como a presença das missões cristãs e a experiência dos angolanos que migraram para os países vizinhos em busca de melhores condições de vida, particularmente após os incentivos coloniais para o assentamento branco –, o livro mostra uma paisagem pouco homogênea para o analista de primeira viagem, marcada pela atuação dos três movimentos políticos na região e disputas no seio das famílias. O romance se inicia com Hosi adulto na Zâmbia, onde vive como refugiado há dez anos, mas logo desloca o foco para a lembrança que o personagem faz do seu passado, condensando pontos fundamentais de sua trajetória, como é o caso da relação com o pai, feroz apoiador da UNITA, e as conversas de teor político entre Xavier Ramos e o Velho Pedro. Ao longo desse exercício da memória, fica claro que a decisão de regressar à Angola para ingressar nas fileiras da UNITA é um passo de reconciliação do personagem com seu passado e com sua identidade enquanto angolano.

4 Sou grata a Tania Macêdo por este questionamento. A resposta a esta pergunta, no entanto, perpassa as diferentes experiências coloniais em Angola e o tipo de relação que se constituiu entre o núcleo dos movimentos políticos angolanos e a produção intelectual de seus membros, análise que extrapola os objetivos deste artigo.

5 Ao longo da década de 1990, a UNITA foi acusada de promover rituais de queima de bruxas. O caso mais paradigmático foi o desaparecimento de uma família inteira, a Chingunji, que contava com membros fundadores do movimento.

6 Uma pesquisa bibliográfica realizada no dia 09 de novembro de 2020 na base de dados JStor com os termos de busca *Sousa Jamba* e *Sousa Jamba Patriots* não produziu nenhum resultado de textos sobre o romance. Em pesquisa na mesma data e com os mesmos termos realizada no Google Scholar houve referência a dois textos sobre a obra. O primeiro, de autoria de Sean Rogers e Isabel Hofmeyr, “‘Papa AK47’ or Lolita in Africa: Gender, Nation and Citizenship in Sousa Jamba’s Patriots”, foi publicado em 2014 na revista *Scrutiny*² e situa o livro em uma tradição transnacional de literatura da guerra, em diálogo com os trabalhos de Paul Fussell, Tobey Herzog, Stephen Crane e Erich Remarque. O segundo, “Here’s looking at you, reader: a play of gazes in Sousa Jamba’s Patriots”, trata-se de ensaio não publicado, de autoria de Ana Margarida Dias Martins.

Polifônica, a obra é apresentada em quatro livros que percorrem a vida de Hosi e de pessoas a sua volta e que apresentam perspectivas antagônicas a respeito dos grandes eventos históricos nos quais a ficção se ambienta: seu irmão Osvaldo, que ingressou no MPLA quando adolescente, e Raul – amigo que Hosi conheceu nas ruas do Huambo, após a morte de seus pais e que também ingressa na UNITA –, têm lugar especial na narrativa. Crenças políticas a parte, é de destacar que os três buscaram formas de ascensão social pela atuação política em movimentos antagônicos, e que Osvaldo e Raul, tendo alcançado patamares de distinção nas hierarquias militares, viveram os dilemas morais da abnegação demandada pelo compromisso com a libertação nacional. O primeiro, pela marginalização progressiva nas estruturas do MPLA, daí a ser corrompido pelo tráfico ilegal de diamantes, e o segundo, pelo impasse pessoal que o leva, prezando pela vida da mãe, a contribuir indiretamente para a sabotagem de sua missão militar na UNITA. Já Hosi, incapaz de se adaptar à vida na Jamba, sonha com a futura promoção que lhe facultará o retorno ao exterior e uma bolsa de estudos na Inglaterra. Todos os três, patriotas.

É fundamental destacar que a vida de Sousa Jamba se encontra neste romance, podendo este ser considerado espécie de relato autobiográfico. Sousa Jamba nasceu na Missão do Dondi, em Angola, e com dez anos de idade emigrou para a Zâmbia junto de sua família; tal qual o personagem Hosi, fez sua entrada na UNITA, onde trabalhou como jornalista fazendo a cobertura de eventos nas áreas controladas pelo movimento. Se, de um lado, isso dá abertura para situar o romance como registro histórico para analisar a experiência de participação na UNITA, de outro, traz desafios para a compreensão do personagem principal. Certo é que muitos marcadores diferenciam Hosi dos demais recrutas, por uma posição mais intelectualizada, conciliadora e crítica de diversas questões do movimento e da Guerra Civil. A respeito disso, é possível questionar ainda a intenção de publicação, já que o livro foi publicado em 1990, período em que eventos cruciais se gestaram na estrutura interna da UNITA, na forma de dissidências de quadros e denúncias de abusos contra os direitos humanos.

A leitura que aqui é feita da obra levará isso em consideração e por isso buscará, sempre que possível, comparar a trajetória do personagem com pesquisas especializadas sobre a UNITA. A este respeito é interessante notar que Leon Dash (1977, p. 41), no relato que fez acompanhando colunas militares da UNITA, aponta que alguns guerrilheiros afirmaram que cresceram como refugiados em campos na Zâmbia e Zaire, onde foram inseridos em atividades da UNITA por seus familiares. Depois de 1974, muitos desses indivíduos retornaram à Angola como apoiadores do movimento, relato próximo ao narrado no romance. Para além da correspondência entre trajetórias de recrutamento na UNITA, deslocamos a ênfase para as experiências formativas recebidas pelos indivíduos *dentro* do movimento e a rotina dos guerrilheiros. Como apontou Beck (2012), uma das estratégias da UNITA foi estabelecer um sentido de normalidade à vida na Jamba e às atividades de guerrilha. Esse processo, estratégia fundamental para a reprodução do movimento, envolveu, no que diz respeito aos guerrilheiros, etapas de conversão e produção do sujeito soldado, tópicos narradas no romance.

Patriotas não se trata entretanto de autobiografia de Sousa Jamba, formato em que há declaração clara da implicação de identidade entre autor, narrador e personagem (ALBERTI, 1991). No entanto, há romances, como é o caso em questão, que possuem uma dupla inscrição em categorias memorialísticas e ficcionais, na qual o “[...] escritor se apropria do que viveu para compor uma obra de ficção” (LIMA, 2006, p. 369). Pela trajetória pessoal de Sousa Jamba somos levados a crer que *Patriotas* se trata de uma espécie de romance pessoal, o que o torna especialmente rico do ponto de vista sociológico e antropológico. Dialogando com Serrano (1999), que explorou pontos retratados em *Mayombe* para compreender a experiência dos guerrilheiros do MPLA, é também possível tomar o romance *Patriotas* como documento social, afinal, tal qual o primeiro, é, em certa medida, fruto da experiência pessoal do escritor angolano, de onde advém um certo “olhar de dentro” (SERRANO, 1999, p. 133). Para a análise aqui proposta, embora o grau de veracidade das informações seja importante, mais importante ainda são os elementos de tensão que amarram a narrativa do livro e que a transformam em verossimilhança, isto é, os elementos que a narrativa traz em evidência e por meio dos quais se desenrola a trajetória do protagonista.

A fim de analisarmos a constituição do sujeito que faz o uso da violência, e a contribuição do romance para pensar a experiência de atuação política pelo ponto de vista da UNITA, o foco será inteiramente no livro II de *Patriotas* (capítulos treze a vinte e quatro), onde é narrada a entrada de Hosi neste movimento e o subsequente treinamento e socialização militar aos quais foi submetido. A justificativa deste recorte tem por fim abordar a experiência do personagem como guerrilheiro e a transformação gradual do indivíduo pela violência. Além desta introdução, o texto está dividido em duas partes e uma conclusão. Na primeira, é feita uma rápida revisão da literatura sobre engajamento radical e os impactos daí decorrentes na trajetória individual. Na segunda, redirecionamos a análise para a narrativa ficcional de Hosi e reconstruímos sua trajetória militar na UNITA. Três pontos são destacados: as formas de controle exercidas pela instituição, os rituais de iniciação militar, e os efeitos no indivíduo. Olhemos para isso.

A forja do soldado

O tipo de engajamento que marca o recrutamento de Hosi na UNITA pode ser compreendido como um engajamento radical. Isabelle Sommier (2012, p. 25) aponta que movimentos radicais se caracterizam, de um lado, pela existência de um projeto alternativo de sociedade, o qual se concretiza por meio de um aprendizado comum, e de outro, pela rigidez das fronteiras entre o grupo e o mundo exterior, marcado pela construção coletiva de um conjunto de valores particulares e ruptura progressiva dos laços anteriores. Um dos elementos distintivos do engajamento radical é o poder exercido pelas instituições sobre o indivíduo, com clara estrutura hierárquica e controle sobre seus membros (HUNDEIDE, 2003). Um paralelismo possível pode ser estabelecido com o conceito de instituição total, de Goffman (1961), que se refere, *grosso modo*, a instituições caracterizadas pela vida reclusa, vigilância e o controle sobre o conjunto das vontades do indivíduo.

Um dos principais marcadores do engajamento radical é o caráter processual e gradual da inserção do ativista no movimento, o que torna equivocado pensar, por exemplo, que um indivíduo “entrou para a luta armada”. Pelo contrário, como afirma Sommier (2012), o ativista iniciante precisa cumprir etapas sucessivas e graduais, que servem de plataforma para a ascensão na pirâmide de carreiras radicais. Segundo a socióloga, “[...] a progressão na carreira envolve ritos, situações de teste, uma redução progressiva das esferas da vida, que variam a depender do grau de estruturação do grupo” (SOMMIER, 2012, p. 24, nossa tradução). Esse processo de socialização tem consequências diretas sobre o indivíduo, incluindo aí os efeitos do recrutamento – por vezes forçado – e dos treinamentos, assim como os efeitos de se testemunhar e fazer uso da violência (WOOD, 2008, p. 546). Assim,

[...] as experiências de esgotamento advindas dos treinamentos, desumanização pelas mãos de um incansável sargento, e degradação, seguidas pelo “renascimento” enquanto membros do grupo, através de rituais de iniciação, favoreceram a fusão dos recrutas em uma unidade coesa na qual as lealdades em relação uns aos outros se tornam mais fortes que as lealdades anteriores, como a lealdade relativa à família (WOOD, 2008, p. 546, nossa tradução).

Considerar o engajamento radical como processo de aprendizado gradual é importante para entender a lógica do uso da violência pelos ativistas. A violência à qual fazemos referência aqui é a violência política, entendida como “[...] repertórios de ação heterogêneos orientados para infringir danos materiais, psicológicos e simbólicos em indivíduos e/ou propriedades, com o propósito de influenciar uma série de audiências” (BOSI; GIUGNI, 2012, p. 85, nossa tradução). Buscando maior refinamento, a violência política que foi empregada pela UNITA, e que é retratada em *Patriotas*, trata-se de uma violência revolucionária, direcionada à mudança social radical contra o poder do Estado (SOMMIER, 2008, p. 19). Nela está presente uma gramática de justificação para o recurso à violência, apoiada, neste caso, em um registro de legitimação idealista, “[...] que faz da violência um instrumento de libertação, tanto individual como coletivo” (SOMMIER, 2008, p. 21, nossa tradução), afinal, como apontou Fanon (2004), toda obra de libertação nacional se trata de evento violento. De acordo com della Porta (1995), o uso da violência por ativistas – e a conversão destes indivíduos para este tipo de ativismo – só pode ser entendido dentro do contexto da carreira política de um indivíduo, no qual identidades coletivas são construídas e, através de processos coletivos, transformadas. Isto é,

A conversão para a violência requer uma redefinição específica da realidade [...] pela adoção de novas crenças e valores. Um novo sistema de valores se desenvolve dentro de uma rede social densa, favorecendo atitudes positivas perante formas de ação mais radicais. O engajamento é portanto resultado de um processo de construção de novas identidades coletivas, processo ao qual contribuem mecanismos afetivos, normativos e cognitivos [construídos pelo movimento] (DELLA PORTA, 1995, p. 154, nossa tradução).

Um ponto central para manter as pessoas engajadas e para que elas tenham um comportamento afinado com os objetivos do movimento advém das experiências formativas, que ajudam a criar contraculturas políticas distintas, redes de companheirismo e a redefinir as identidades. Ao longo do processo de socialização política grande papel é desempenhado pelas emoções e redes afetivas, as quais não apenas facilitam o isolamento da pessoa em relação ao mundo externo, como também dão sentido para as ações e riscos que elas acarretam ao ativista (DELLA PORTA, 1995). Ao fim e ao cabo, o engajamento neste tipo de ativismo pode implicar em ruptura biográfica, que passa pela renúncia da identidade anterior e renascimento enquanto soldado, guerrilheiro, ou ativista radical, passagem esta brindada com a atribuição de um nome de guerra, interiorização das regras de comportamento e sentimento (HOCHSCHILD, 1979) do movimento, reformulação das redes sociais e das biografias dos indivíduos (VITERNA, 2006; WOOD, 2008).

Deslocando nossa atenção para alguns estudos sobre a UNITA, notamos que o movimento também mobilizou estratégias de encorajamento (GOODWIN; PFAFF, 2001)⁷ e estratégias formativas para sustentar o engajamento dos seus guerrilheiros. O que é interessante no caso angolano é que, independentemente do tipo de recrutamento vivido pelo ativista – se voluntário ou forçado –, o processo de socialização militar no grupo parece ter constituído a etapa mais importante de sua formação, com a principal diferença que no caso de indivíduos recrutados à força foram adotadas medidas especiais. Dash (1977), que acompanhou o cotidiano dos guerrilheiros da UNITA, destaca que o movimento trabalhava a disciplina dos seus soldados com aplicação de punições e formação política. A educação política envolvia a transmissão da história de Angola e a construção – e demonização – da imagem do inimigo, com clara indicação das razões de lutar contra o MPLA e o imperialismo russo-cubano.

Olhando para os casos da UNITA e da Renamo, Minter (1994) explorou o processo pelo qual pessoas recrutadas à força foram moldadas em soldados. De acordo com o autor, diversas práticas se assemelhavam àquelas adotadas por um exército convencional, baseadas na força (ameaça de prisão de dissidentes) e pautas de legitimidade. Ele destaca, no caso da UNITA, a ameaça de execução e as transferências internas, destinadas a separar os recrutas de suas comunidades e dificultar as perspectivas de fuga. Além disso, o autor indica o processo de demonização do inimigo, que, além de fornecer legitimidade para a luta, também servia como freio a deserções, posto que os soldados acreditavam que seriam mortos pelo governo – o que, como o próprio autor aponta, de fato acontecia. O sistema de treinamento da UNITA, ao contrário da Renamo, era altamente politizado, centralizado na Jamba e coordenado por oficiais angolanos e, eventualmente, sul-africanos, e considerada etapa essencial para a iniciação dos soldados (MINTER, 1994, p. 183).

7 Goodwin e Pfaff (2011) falam de mecanismos de encorajamento utilizados pelas lideranças dos movimentos para mitigar o medo dos ativistas, envolvendo etapas como criação de laços sociais próximos que legitimam o compromisso de ação política, encontros de massa que geram energia emocional (COLLINS, 2004), cerimônias de humilhação e treinamentos.

Assim como indica a literatura teórica acima revisitada, independentemente do tipo de recrutamento, a integração numa unidade militar e a finalização do treinamento básico asseguravam certo grau de solidariedade entre os recrutas (MINTER, 1994, p. 183). Por fim, o autor sublinha a existência de um sistema de recompensas ao ativismo, que fornecia incentivos positivos para os recrutas. No caso da UNITA havia incentivos simbólicos, na forma de avanço dentro das forças armadas e ocupação de cargos de poder depois da vitória na revolução, possibilidade de receber cursos e treinamento no exterior, e desfrutar de bolsas de estudo, especialmente em Portugal (MINTER, 1994, p. 185). Em um cenário de franca pauperização da qualidade de vida no país, o serviço militar na UNITA poderia ser concebido como oportunidade de ascensão social, alternativa de sobrevivência durante a guerra, obrigação política, desejo de vingança (VITERNA, 2006) ou como forma de proteger e valorizar a memória de um grupo (WOOD, 2003).

O psicólogo social Karsten Hundeide (2003) fez um estudo com crianças-soldados recrutadas pela UNITA durante a Guerra Civil de Angola. O autor se debruçou fundamentalmente sobre o processo de conversão experimentado por elas durante seu engajamento. Esse processo, segundo o autor, foi caracterizado pela perda de contato com relações sociais anteriores, redefinição do passado, aquisição progressiva de novas normas, processo de dessensibilização e profunda dependência emocional em relação ao grupo, demonstrações de lealdade, rituais e cerimônias de obediência. O estudo abordou crianças que foram forçadas a se mobilizar e aquelas que se mobilizaram voluntariamente – em sua maioria, porque não tinham exatamente outra opção. De acordo com o autor, as experiências pessoais de adaptação, criação de lealdade e treinamento militar foram variadas e dependeram, em grande medida, da forma pela qual a pessoa foi recrutada ao movimento (HUNDEIDE, 2003, p. 115).

Assim como Sommier (2012), Hundeide (2003) aponta que o engajamento nesse tipo de movimento pode “[...] envolver um lento processo de iniciação, onde cada etapa [...] é negociada e conquistada através de algum sacrifício ou ação de compromisso [...] e até mesmo rituais” (p. 108, nossa tradução)⁸. Os passos apontados pelo autor possuem gradações e podem ocorrer concomitantemente. Tratam-se de etapas de criação de uma nova identidade, de “[...] completa reorientação emocional, motivacional e cognitiva” (p. 119, nossa tradução), pautada por seus próprios valores e códigos de conduta (p. 119). Como veremos na próxima seção, a trajetória

⁸ Em linhas gerais, Hundeide (2003, p. 113-114) aponta seis principais etapas. A primeira é o contato recompensador com membros importantes do grupo, isto é, a importância conferida ao pertencimento ao grupo na forma de inclusão em redes familiares e de amigos. Em segundo lugar, os novos recrutas precisam adotar os marcadores de identidade do grupo. Em terceiro lugar, o autor ressalta o processo de redefinição do passado do recruta e introdução de novos valores e estilos de vida. Depois dessa conversão inicial, ele indica uma quarta etapa, marcada por processos de comprometimento mais avançados e que envolvem sacrifícios e provas de dificuldade. Em quinto lugar, há o isolamento e doutrinação de novos valores e práticas, transmitidos pela via do doutrinamento direto e do exemplo. O último ponto diz respeito à demonstração maior de ações de comprometimento, o que, no caso de uma guerra, é o ponto extremo de matar o inimigo em ações de combate.

de treinamento militar de Hosi – que é saudado por ser cru, o que facilitaria a imputação dos valores do movimento (JAMBA, 1991) – apresenta alguns desses pontos. Nas próximas seções, atentaremos para três etapas dos bastidores da violência apresentadas no romance *Patriotas*: o controle e processo de conversão identitária do personagem, os rituais de iniciação e os efeitos da socialização militar no personagem. Embora estejam todas presentes no livro II, essas etapas não aparecem de maneira ordenada e linear, o que nos ajuda a pensar o cruzamento de estratégias formativas, mediadas, com certa variação, por momentos definidores/ritualísticos e efeitos contraditórios no personagem.

Idiotas espertos: controle e acomodação

O treinamento e a socialização no grupo armado ocorrem tanto formalmente, pela imersão no campo, quanto informalmente, através de rituais de iniciação, que reduzem os constrangimentos que as pessoas têm em fazer uso da violência. Hosi faz sua entrada na Jamba em 1984, juntamente com outros jovens angolanos que, assim como ele, também viviam na Zâmbia. Acompanhamos a trajetória do personagem por mais ou menos um ano. Nas primeiras semanas de Hosi em Angola, a narração se direciona para o controle institucional de conduta dos recrutas pela UNITA e a criação de um sentido de normalidade dentro da comunidade (BECK, 2012). Inicialmente o personagem fica uma semana sem ninguém falar com ele – por medidas de segurança –, até que um capitão que diz ser seu tio o convida para sua festa de aniversário. Interpelado sobre a razão do parentesco, ele diz que isso não importa, posto que o parentesco deles é o sangue angolano que corre em suas veias (JAMBA, 1991, p. 116). Isso pode parecer trivial, mas um dos principais eixos de socialização em movimentos armados é a inserção em redes de companheirismo e simulação de parentesco (HUNDEIDE, 2003).

No diálogo com o tio capitão que segue, ao longo do capítulo treze, temos exemplos de uma série de expressões de controle e violência simbólica que se repetirão ao longo do romance na forma de auto-correções e repreensões de comportamento. Neste diálogo em questão, o capitão se autocorrige quando diz que pintou os quadros do Dr. Jonas Savimbi pelo “meu povo”: “[...] Quero dizer, fi-lo pelo povo. Quem sou eu para lhe chamar meu povo?” (JAMBA, 1991, p. 117). Posteriormente, o capitão exorta a importância dos idiotas espertos para a luta angolana, isto é, as pessoas verdadeiramente leais e que seguirão o comando sem questioná-lo, que responderão com disciplina ao chamado: “Se o partido disser que é preciso matar os cubanos porque eles são os inimigos do povo, espera-se que toda a gente pegue numa espingarda e lute” (JAMBA, 1991, p. 119). Esse primeiro núcleo de exortação da disciplina se encerra com o sargento Herculano, diretamente responsável por Hosi, que o busca na festa do tio e chama sua atenção por não ter solicitado sua autorização. Ele assim diz: “[...] Lembra-te de uma coisa – isto é uma guerra. A disciplina é crucial” (JAMBA, 1991, p. 130).

Outros exemplos de controle institucional se repetem nas primeiras semanas de vivência do personagem na Jamba. Quando Hosi se portou com arrogância com o funcionário de controle de pessoal, foi exortado pelo Coronel Bazooka (JAMBA, 1991, p. 149-150), de quem recebeu a Constituição e Estatuto de Regulamento Interno da UNITA. Com isso foi dado um passo adicional na conformação à disciplina interna, tal seja a adequação às regras de comportamento e sentimento, ditadas pelo Pensamento Supremo, isto é, o Pensamento do líder Dr. Jonas Savimbi. Outro mecanismo de socialização que vem de par é o da construção da identidade, na forma de identificação positiva do *nós* versus o de identificação negativa do *eles*. Diversos trechos do romance sinalizam a retórica de polarização e desumanização do inimigo, como quando o instrutor diz a Hosi que “[...] Estamos aqui para aprender a matar, porque os do outro lado estão neste preciso momento muito atarefados a aprender a matar-nos a nós” (JAMBA, 1991, p. 224).

Para finalizar essa primeira parte, olhemos para o diálogo entre Hosi e Njekwa, um padre católico que ele encontra na floresta quando os companheiros da UNITA o abandonam durante uma saída de campo. O cenário de confissão, ambientado na floresta angolana, sinaliza uma reflexão sobre a dimensão simbólica da guerra e dá o título ao nosso texto:

‘Tenho a sensação de que como foste criado na Zâmbia, não és como os outros soldados’.

‘Então, em que aspecto é que sou diferente?’

‘És diferente porque não sofreste tanto como os outros. O sofrimento endurece o coração das pessoas, infelizmente. [...] Isto pode não se tornar visível logo ao princípio. [...] Mas a dada altura, as pessoas que sofreram desejam dar algum significado ao seu sofrimento. Estar-se envolvido numa causa nobre não basta. É quando os que sofrem precisam de ver sangue, mas tem de ser o sangue dos companheiros de sofrimento, o sangue dos seus companheiros de armas, derramado às ordens dos que os comandam. Repara bem: quando um soldado da UNITA vê o cadáver de um soldado do MPLA, ou de um cubano, claro que se regozija, ergue no ar a Kalashnikov e grita palavras-de-ordem. Mas quando vê o homem com quem antes escapou às balas inimigas diante do pelotão de fuzilamento, prestes a ser abatido por se ter desviado do Pensamento Supremo, que é como me disseram que se chama, a guerra ganhará para ele uma nova dimensão. Será santificada’ (JAMBA, 1991, p. 243-244).

É essa santificação que denota o sentido que a guerra vai assumindo para o guerrilheiro. Embora exista uma questão ideológica explicativa fundamental para o engajamento em movimentos radicais, o grande motor explicativo para a manutenção da participação tende a ser o dos laços sociais. É na morte do companheiro de armas que a eficácia dos rituais se expressa, unindo a guerra com vínculos ainda mais profundos. Nessa passagem, o padre Njekwa ainda transpassa a divisão entre o *nós* e o *eles* da identidade coletiva, trabalhando no nível da provação com a parte ritual da polarização e intensificação da divisão entre o bem e o mal. Trata-se daquilo que dá sentido sagrado à luta, como diria Durkheim, e que por isso mesmo reforça o comprometimento.

Rituais de iniciação: o renascimento do homem enquanto soldado

Os rituais, como diz Summers-Effler (2007), “[...] geram emoções de grupo que estão ligadas a símbolos, os quais formam a base de crenças, moralidade e cultura” (p. 135, nossa tradução) e influenciam a ação futura. Um dos momentos definidores da conversão de Hosi em soldado foi quando recebeu a sua farda do sargento Herculano: ““Ora aí tens. Nada de roupas civis para um jovem angolano. Esta é uma nação de combatentes, de patriotas. Veste isto e começas logo a sentir-se um verdadeiro soldado”” (JAMBA, 1991, p. 139). O início da instrução militar deixa clara a transição para uma nova vida: o sargento Ngola assim diz para os recrutas: ““Meus irmãos’, começou, ‘peço-lhes que se preparem. Agora, é como se vocês fossem galinhas. Primeiro, nós vamos transformá-los em mulheres e, a seguir, em homens”” (JAMBA, 1991, p. 190).

A dramatização continua quando Hosi é escolhido para um treinamento especial. Assim que chega ao destino em que ocorrerá a formação, ele e outros recrutados passam a ser chamados apenas pelo seu número; o de Hosi é o 105 (JAMBA, 1991, p. 207). A ritualização também se dá na forma de castigos. Temos o exemplo do recruta Tiago (capítulo vinte e três), cuja punição por portar feitiços é altamente publicizada perante os demais, envolvendo trabalhos braçais e humilhação dos colegas que entoam canções sobre feiticeiros e traidores da revolução. Mas, note-se, os castigos não são aplicados levianamente, devendo ser respeitado o valor da punição perante o indivíduo e os demais recrutas. Exemplo disso ocorreu quando Hosi, chegando atrasado ao acampamento por ter dormido demais, obteve como resposta uma canção, entoada por seus companheiros recrutas, cuja letra dizia que “*Uma pessoa insignificante não pode deter a revolução*” (JAMBA, 1991, p. 209). Furioso, o instrutor ordenou que os recrutas parassem de cantar:

[...] “São mesmo crus! Politicamente imaturos, não percebem nada desta luta. Quem é que lhes disse que o *Kamunukamosi* é para cantar à vontade? O 105 estava a dormir quando devia estar acordado. Claro que está mal, mas isso não quer dizer que seja tão mau como um cubano ou um soviético. Só cometeu um erro, mais nada”. E voltando-se para Hosi: “Cinquenta flexões. Rápido” (JAMBA, 1991, p. 209).

Aos poucos o engajamento vai tomando todos os espaços da vida do indivíduo, incluindo aí os momentos de descontração, caracterizados por grande zelo, como é o caso do aniversário de Cristina (capítulo vinte e um), cuja celebração se dá às voltas do movimento e o discurso de aniversário exorta o Mais Velho – Dr. Jonas Savimbi – e a UNITA, porque afinal “[...] Um verdadeiro revolucionário [...] devia estabelecer a distinção entre prazer e luta” (JAMBA, 1991, p. 231). O controle institucional sobre a vida individual também se manifesta nos diálogos que Hosi tem com outros recrutas: as regras de comportamento e sentimento demandam conversas sobre estratégias contra o inimigo e reflexões sobre a violência e a guerra. Elas envolvem, muitas vezes, perguntas limítrofes que condensam os sacrifícios demandados da luta revolucionária, como é o caso da que o recruta Carlito faz a Hosi: ““entre a tua mãe e o teu país, qual escolhias?”

(JAMBA, 1991, p. 197). À resposta de Hosi à pergunta, dizendo que o deixasse em paz, Carlito lhe diz: “Oh, desculpa. Venho saber a resposta amanhã” (JAMBA, 1991, p. 197).

Efeitos no indivíduo

Se inicialmente as repreensões de comportamento eram feitas pelas autoridades e indivíduos já afeiçoados à vida na Jamba, gradualmente observamos a absorção dos novos valores e conformação da mentalidade e gestual do protagonista para aquilo que se espera de um soldado. No capítulo vinte e três, Hosi já se mostra acostumado com o treinamento, cada vez mais duro, passando mesmo a apreciá-lo: “Por esta altura, já lhe parecia que a guerra não tinha segredos. Pela primeira vez, sonhava com ela, sobretudo com os aspectos gloriosos: a emoção de planejar e aniquilar o inimigo; o prazer de o apanhar de surpresa; e as promoções” (JAMBA, 1991, p. 225). Ainda assim, o medo nunca o abandona completamente, seja o medo da morte ou o medo da perseguição interna, de virar um traidor. Sobre isso, temos uma passagem de reflexão do personagem, que acontece logo após Tiago, o feiticeiro, ser punido:

[...] Hosi tinha medo, como toda a gente, mas era um medo estranho. Não era como o medo que sentia em pequeno. Era menos penetrante e, contudo, de certa maneira mais intenso. Era o tipo de medo expresso no fervor com que as palavras-de-ordem eram entoadas; na atitude servil das pessoas perante o Mais-Velho; e na maneira como eram levadas a decorar fragmento a fragmento os seus discursos.

Para Hosi, era o tipo de medo que levava alguns a desejarem ser atingidos na cabeça e terem uma morte heroica, em vez de continuarem vivos. Era um medo omnipresente. [...] Hosi sentia que cada palavra pronunciada passava pelo crivo da maquinaria do Pensamento Supremo, para avaliarem se se tinha desviado demasiado ou não [...] Sabia que se desse livre curso aos pensamentos que lhe acudiam à cabeça, seria apelidado de traidor. E também sabia que em ambos os lados havia pessoas que acreditavam que combatiam o mal e morriam por isto. Fechou os olhos e viu torrentes de sangue. Quando voltou a abri-los, estavam cheios de lágrimas.

Começou a odiar-se. Sabia que por esta altura já o treino recebido deveria ter expulsado toda a espécie de sentimentalismos. Apercebeu-se de que, agora, precisava era de ir para a frente, de ver a morte diante de si, de adquirir experiência. Talvez então todos estes pensamentos deixassem de o atormentar e as coisas se tornassem totalmente claras. Lembrou-se de alguém lhe ter dito uma vez que para um rapaz angolano havia duas cerimónias de iniciação principais: o momento em que era circuncisado e o momento em que disparava a primeira bala (JAMBA, 1991, p. 229-230)⁹.

O questionamento e repreensão do personagem são indicativos de auto controle e da necessidade de adaptação ao exercício da violência. As ações de comprometimento, a que

⁹ Destaque para uma passagem do livro de Dash (1977, p. 52) em que o Major Katalayo pergunta aos soldados, que estavam cansados, se eles não haviam sido circuncisados. Sarcástico, o Major quer saber se os soldados já haviam se tornado homens.

Hundeide (2003) chama atenção, isto é, os atos que expressam e confirmam o status da pessoa como membro do grupo, exigem treino de execução. Apesar das mudanças advindas de sua formação, o personagem se vê constantemente digladiado por sua incapacidade de adaptação, o que se explica por sua posição contrastante em relação ao soldado ideal. Mais intelectualizado, Hosi tem dificuldade em se converter em *idiota esperto*, exercendo, ao contrário, uma postura mais questionadora perante seus superiores: “Não sou assim tão inteligente. É por isso que tenho sempre discussões com os instrutores. Talvez não dê um soldado assim tão bom. Os bons soldados não pensam; agem” (JAMBA, 1991, p. 225). No caso de Hosi, a passagem para a etapa de ações extremas não ocorre, posto que o romance não acompanha a fundo a atividade do personagem no campo de batalha – o que, como apresentado no começo deste texto, é um marcador de diferença em relação aos outros recrutas¹⁰.

O engajamento em movimentos radicais envolve um nível alto de investimento pessoal, afinal, há riscos antecipados envolvidos. É mais que simples retórica e adoção de uma linguagem ideológica e marcadores externos de comportamento. Como membro do movimento, existe um código tácito de participação nas práticas e rituais cotidianos, com confirmação recíproca dos valores, disciplina e moralidade. Para ser considerado um verdadeiro soldado é necessário expressar para a liderança do movimento a aceitação dos valores num sentido bastante profundo e que o indivíduo está preparado a fazer sacrifícios pela causa. No caso de Hosi, ele faz um sacrifício de abandonar a vida na Zâmbia, não necessariamente boa, mas onde não corria, a princípio, risco de vida. No entanto, para além do sentimento de obrigação de tomar parte na luta, o personagem também mira para a possibilidade de ascensão social, fundamentalmente a oportunidade de receber uma bolsa de estudos e viajar para a Inglaterra, tal qual seu irmão Osvaldo, que partiu com o MPLA rumo à Cuba. Essas tensões não se limitam à experiência de Hosi e, como apontado na introdução, também marcaram as trajetórias de Raul e Osvaldo. Ao fim e ao cabo, tudo indica que a experiência de conversão não foi total, sendo antes mediada por cisões mais profundas da luta de libertação nacional angolana, o que explica, em parte, a existência de modelos patrióticos distintos e, ainda assim, muito semelhantes.

Conclusão

Ao longo do romance, acompanhamos o processo gradual de adaptação de Hosi às circunstâncias de vida que Angola oferece à sua frente. Em um primeiro momento, o personagem é forçado a se adaptar *pela violência* cometida contra sua família, fugindo em um caminhão com desconhecidos para o Huambo, onde vira refugiado; em um segundo momento, ele é forçado a se

¹⁰ No capítulo vinte e nove, livro III, é narrada a primeira experiência de Hosi no campo de batalha. A tensão narrativa é, entretanto, resolvida em poucas linhas e rapidamente deslocada para a captura do personagem por soldados do MPLA (JAMBA, 1991, p. 294-296).

adaptar *para a execução da violência*, como sujeito soldado. Ao cotejar o romance com estudos de engajamento de indivíduos na UNITA e com estudos sobre outros movimentos armados, nota-se que aspectos dos bastidores da violência política aqui apresentados se aproximam dos dados apresentados em textos científicos no que diz respeito ao treinamento, socialização militar, repressão de emoções, adaptação de comportamento, criação de laços sociais, entre outros.

Ainda que a guerra e a violência sejam temas presentes na literatura angolana, a abordagem desses temas favoreceu, fundamentalmente, o ponto de vista e a experiência de luta do MPLA, restando à UNITA o lugar do *outro* e abrindo espaço para explicações e retóricas estigmatizantes. Não foi objetivo deste texto avaliar os méritos estéticos do romance *Patriotas*, mas entendemos que se trata de uma obra rica do ponto de vista sociológico, pois permite olhar não só para a diversidade, mas também para a semelhança das experiências de violência vividas em Angola, nos seus diferentes movimentos políticos em termos de disciplina, recrutamento, rituais de adaptação à violência. A grande especificidade do romance, e talvez o que mais explica o interesse pela obra, é o grau de correspondência que pode ser explorado entre personagem e autor. Embora o pacto autobiográfico não exista, como deixamos claro ao longo do texto, o percurso biográfico de Sousa Jamba e a forma como o livro foi apresentado ao mercado e, conseqüentemente, compreendido por seus leitores, possibilita essa aproximação.

Refletir em que medida a trajetória de Hosi é representativa da realidade extrapola entretanto os objetivos deste artigo, o que demandaria uma análise de trajetória da vida do escritor. Todavia o que parece interessante não é medir a gradação de tal correspondência, mas sim refletir sobre as experiências formativas recebidas pelos indivíduos em movimentos armados e as tensões que se interpuseram entre as demandas dos diversos projetos coletivos e as biografias individuais. Afinal, “Quem é um verdadeiro patriota?” (JAMBA, 1991, p. 308). As tensões a isso no nível individual, expressas nas carreiras de Osvaldo e Raul, membros respectivamente de MPLA e UNITA, e nos dilemas morais de Hosi, justificam o título do livro, evidenciam os limites da forja artesanal do soldado ideal, e reforçam o teor de crítica do romance à era dos movimentos de libertação nacional, que ceifou, de todo lado, vidas e sonhos de gentes tantas vezes incapazes de expressar na prática o sacrifício demandado para tal tarefa.

Referências:

ALBERTI, Verena. Literatura e autobiografia: A questão do sujeito na narrativa. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, p. 66-81, 1991. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2313>, Acesso: 08 jan. 2021.

BECK, Teresa. **The Normality of Civil War: Armed Groups and Everyday Life in Angola**. Frankfurt: Campus Verlag, 2012.

CHAVES, Rita. O passado presente na literatura africana. **Via Atlântica**, n. 7, p. 147-161, 2004. DOI: <<https://doi.org/10.11606/va.v0i7.49794>>.

COLLINS, Randall. **Interaction Ritual Chains**. Princeton: Princeton University Press, 2004.

DASH, Leon de Costa. **Savimbi's 1977 Campaign Against the Cubans and MPLA – Observed for 7 ½ Months, and Covering 2.100 Miles Inside Angola**. Pasadena: California Institute of Technology, 1977.

DELLA PORTA, Donatella. **Social Movements, Political Violence, and the State: a comparative analysis of Italy and Germany**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

FANON, Frantz. On Violence. In: FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth**. New York: Grove Press, 2004.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1961.

GOODWIN, Jeff; PFAFF, Steven. Emotion Work in High-Risk social movements: managing fear in the U.S. and East German Civil Rights Movements. In: GOODWIN, Jeff; JASPER, James; POLLETTA, Francesca (Ed.) **Passionate Politics**. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

HOCHSCHILD, Arlie. Emotion Work, Feeling rules, and social structure. **American Journal of Sociology**, n. 85, 1979.

HUNDEIDE, Karsten. Becoming a committed insider. **Culture & Psychology**, v. 9, n. 2, 2003. DOI: <<https://doi.org/10.1177/1354067X0392001>>.

JAMBA, Sousa. **Patriotas**. Lisboa: Edições Cotovia, 1991.

LIMA, Isabel Pires de. Em busca de uma nova pátria: o romance de Portugal e de Angola após a descolonização. **Via Atlântica**, n. 1, 1997. DOI: <<https://doi.org/10.11606/va.v0i1.48677>>.

LIMA, Luiz Costa. **História, Ficção, Literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MACÊDO, Tania. Luanda: Violência e escrita. In: CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania (Org.). **Marcas da diferença: As literaturas africanas de línguas portuguesa**. São Paulo: Alameda, 2006, p. 175-188.

MACÊDO, Tania. **Luanda, cidade e literatura**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

MATA, Inocência. Literatura e política em Angola, hoje: Uma leitura da produção ficcional contemporânea. **Matraga**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 31, p. 25-44, jul./dez. 2012. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/matraga/article/view/22595>>. Acesso em 08 jan. 2021.

MESSIANT, Christine. Angola, les voies de l'ethnisation et de la décomposition (1^{ère} partie). **Lusotopie**, n. 1, 1994, p. 155-210.

MINTER, William. **Apartheid's Contrasts. An inquiry into the roots of war in Angola and Mozambique**. London: Zed Books, 1994.

MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. **A sociedade angolana através da literatura**. São Paulo: Editora Ática, 1978.

PESTANA, Nelson. A história na estória em Angola: Henrique Abranches e José Eduardo Agualusa. In: CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania (Org.). **Marcas da diferença: As literaturas africanas de línguas portuguesa**. São Paulo: Alameda, 2006, p. 227-242

SERRANO, Carlos. O romance como documento social: O caso de *Mayombe*. **Via Atlântica**, n. 3, dezembro 1999. DOI: <<https://doi.org/10.11606/va.v0i3.49013>>.

SOMMIER, Isabelle. **La violence révolutionnaire**. Paris: Presses de Sciences Po, 2008

SOMMIER, Isabelle. Engagement radical, désengagement et déradicalisation. Continuum et lignes de fracture. **Lien social et Politiques**, n. 68, 2012. DOI: <<https://doi.org/10.7202/1014803ar>>.

SUMMERS-EFFLER, Erika. Ritual theory. In: STETS, Jan; TURNER, Jonathan (Ed.). **Handbook of the sociology of emotions**. New York: Springer, 2007.

VITERNA, Jocelyn. Pulled, pushed and persuaded. Explaining women's mobilization into the Salvadoran guerrilla army. **American Journal of Sociology**, v. 112, n. 1, p. 1-45, 2006. DOI: <<https://doi.org/10.1086/502690>>.

WOOD, Elisabeth. **Insurgent Collective Action and Civil War in El Salvador**. New York: Cambridge University Press, 2003.

WOOD, Elisabeth. The social processes of Civil War: the wartime transformation of social networks. **Annual Review of Political Science**, v. 11, p. 539-561, 2008. DOI: <<https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.8.082103.104832>>.



LIBERTAÇÃO E VIOLÊNCIA: A DESUMANIZAÇÃO DO HOMEM PELO PRÓPRIO HOMEM EM *A GERAÇÃO DA UTOPIA*, DE PEPETELA

*LIBERACIÓN Y VIOLENCIA: LA DESHUMANIZACIÓN DEL HOMBRE
POR SÍ MISMO EN LA GENERACIÓN DE UTOPIA, POR PEPETELA*

*RELEASE AND VIOLENCE: THE DEHUMANIZATION OF MAN BY
HIMSELF IN THE GENERATION OF UTOPIA, BY PEPETELA*

André Rezende Benatti¹

Gabriel Ambrósio²

RESUMO:

Este artigo pretende analisar os aspectos que envolvem a desumanização do homem durante o processo de libertação de Angola representados no romance *A geração da utopia* (2004), de Pepetela. Libertar-se daqueles que nos oprimem sempre é algo que leva tempo, nunca é algo pacífico. Para Hannah Arendt (2004), algoz que encara suas violências como ordem, e que para este não são violências, vê o sujeito oprimido como violento, pois este se rebela contra o sistema imposto como natural pelo algoz. A construção da nação ainda tem complexos problemas que são representados por memórias marcadas pela colonização e a violência pós-independência na vida sociocultural. Não obstante a vontade da libertação, o sentido de ser livre, não inibe o que sucedeu pela força de um sistema com representantes do país. A memória dos guerrilheiros no contexto pós- independência é de extrema importância para o futuro das ex-colônias. Conforme Fanon (1968) em *Os condenados da terra*, sobretudo, a dificuldade de diálogo entre os homens fazendo estes recorrerem à violência. Pois há um legado mais violento do que a própria emancipação sociocultural e histórica. Para o artigo nos ateremos, além dos teóricos e críticos que estudam a violência como Xavier Crittitz (2009), Walter Mignolo (2003) Santos e Meneses (2009), Achille Mbembe (2016) entre outros, também em teóricos e críticos dos estudos pós-coloniais como Frantz Fanon (1968, 2008), dentre outros.

PALAVRAS-CHAVE: libertação, violência, pós-colonialidade, *A geração da utopia*.

1 Doutor em Letras Neolatinas na UFRJ. Professor Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.

E-mail: andre_benatti29@hotmail.com

2 Mestrando em Estudos de Linguagens na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

E-mail: ambrosionuni@gmail.com



ABSTRACT:

This article intends to analyze the aspects that involve the dehumanization of man during the liberation process of Angola represented in the novel The generation of utopia (2004), by Pepetela. Freeing oneself from those who oppress us is always time consuming, never peaceful. For Hannah Arendt (2004), an executioner who sees his violence as an order, and who for this is not violence, sees the oppressed subject as violent, as he rebels against the system imposed as natural by the executioner. Nation building still has complex problems that are represented by memories marked by colonization and post-independence violence in sociocultural life. Notwithstanding the will to liberation, the sense of being free does not inhibit what has happened due to the strength of a system with representatives of the country. The memory of guerrillas in the post-independence context is extremely important for the future of the former colonies. According to Fanon (1968) in Os condenados da terra, above all, the difficulty of dialogue between men making them resort to violence. For there is a more violent legacy than the socio-cultural and historical emancipation itself. For the article we will stick to, in addition to theorists and critics who study violence such as Xavier Crittitz (2009), Walter Mignolo (2003) Santos and Meneses (2009), Achille Mbembe (2016) among others, also in theorists and critics of post-colonial studies like Frantz Fanon (1968, 2008), among others.

KEYWORDS: liberation, violence, post-coloniality, A geração da utopia.

RESUMEN:

Este artículo pretende analizar los aspectos que implican la deshumanización del hombre durante el proceso de liberación de Angola representados en la novela La generación de la utopía (2004), de Pepetela. Liberarse de aquellos que nos oprimen siempre lleva tiempo, nunca es pacífico. Para Hannah Arendt (2004), un verdugo que ve su violencia como una orden, y que por eso no es violencia, ve al sujeto oprimido como violento, pues se rebela contra el sistema impuesto como natural por el verdugo. La construcción de la nación aún tiene problemas complejos que están representados por recuerdos marcados por la colonización y la violencia post-independencia en la vida sociocultural. No obstante la voluntad de liberación, la sensación de libertad no inhibe lo sucedido por la solidez de un sistema con representantes del país. La memoria de la guerrilla en el contexto posterior a la independencia es de suma importancia para el futuro de las antiguas colonias. Según Fanon (1968) en Os condenados da terra, sobre todo, la dificultad del diálogo entre los hombres les hace recurrir a la violencia. Porque hay un legado más violento que la propia emancipación sociocultural e histórica. Para el artículo nos ceñiremos, además de a teóricos y críticos que estudian la violencia como Xavier Crittitz (2009), Walter Mignolo (2003) Santos y Meneses (2009), Achille Mbembe (2016) entre otros, también en teóricos y críticos de los estudios de pos-coloniales como Frantz Fanon (1968, 2008), entre otros.

PALABRAS CLAVE: liberación, violencia, poscolonialidad, A geração da utopia.

Introdução

Uma breve história da abertura da nossa apresentação, da literatura e a história do país desde a ocupação, invasão e a divisão geográfica das nações dentro do atual espaço chamado Angola. Começar pela literatura e por meio da professora e crítica literária Inocência Mata (2006) no ensaio *Laços da memória e outros ensaios sobre literatura angolana* da nação que tem ruínas múltiplas da violência. Ela afirma que “o cenário de ruínas da condição angolana, e não apenas de precariedade socioeconômica, inclui também a desorganização da memória, dos espaços e dos afectos” (MATA, 2006, p. 115). Memórias da Angola sob forma literária em descobertas contemporâneas. Não vamos esmiuçar a história complexa que envolve o país, mas ao referenciar o historiador Paulo Fagundes Visentini (2012) na obra *As revoluções africanas: Angola, Moçambique e Etiópia*, que através das pesquisas históricas traz olhares distintos e muitos elementos históricos contextuais do século XX e as suas revoluções. É aqui que entra o perfil do romance *A Geração da Utopia*, de Pepetela (2004), narra a violência de forma direta e contextual que envolveu o próprio homem, guerrilheiro, o político. Diante do contexto que o Romance denomina a revolução como um lema da geração, que também é chamada de nacionalista, ora combatente e grande idealista. Os movimentos causados pelas ideologias da guerra fria:

[...] A tal revolução que tem a frente não vai ser como ele imagina. Nunca nenhuma é como os sonhos dos sonhadores. É um sonhador apesar de toda a sua linguagem rigorosa de comunista. Acaba por ter ideias mais libertárias que as minhas, que ele chamava de anarquista. As revoluções são para libertar e libertam quando têm sucesso. [...] E tornam-se cadáveres putrefactos que os ditos revolucionários carregam as costas toda vida. (PEPETELA, 2004, p. 124).

Apropriada consciência da libertação deixa marcas memoriais da narrativa, essa vida desumanizada que procura se humanizar. Quem é o opressor? Os militares colonizadores, os políticos ou outros inimigos da violência ideológica, ora da paz. A narrativa do romance se dá em meio às ideias políticas e fuga de preparo de entrada de melhor espaço para a defesa da terra violada, oprimida, do desespero das mulheres, dos feridos pelos inimigos. A representação literária da grávida, ou seja, “flores delicadas com proletários suando no meio do óleo das máquinas e poentes violetas com gerações de grávidas arrastando as barrigas cheias de revolucionários” (PEPETELA, 2004, p. 120). As representações da grávida podem entendê-la como uma metáfora que significa que os vários conflitos que nasceu a geração dos homens, mulheres e também da nação que buscava a libertação. A grávida é o povo que estava cheio de ideias que os encorajava para o sentido da mudança revolucionária.

[...] Os nacionalistas angolanos, cada vez mais radicais, pensam que os angolanos devem lutar em Angola, de forma absolutamente independente e sem ter nada que ouvir os papás da esquerda portuguesa. Lutamos pela independência do país e por isso devemos ter movimentos políticos absolutamente independentes. Somos nós, com a guerra em Angola, que vamos

derrubar o fascismo. Esta é a maka. (PEPETELA, 2004, p. 57).

A linguagem *maka* é da origem na língua angolana kimbundu e que significa o problema, o conflito, essa demonstração do romancista acompanha a sociolinguagem e, como sociólogo de formação, utiliza-a como parte artística e literária. A determinação da vontade da autonomia e independência estava no lema dos movimentos nacionalistas que estavam acompanhando o contexto africano de outras coloniais portuguesas e o contexto mundial, após a Segunda Guerra.

Os problemas são e foram enormes nos jovens inspirando o trabalho dos proletários que não têm descanso, pois é a situação do explorador colonizador que tem o poder de subjugar o homem, a mulher que carrega no ventre em corpo, silenciando como normalidade. Dessa maneira as cenas dos personagens conversavam os acontecimentos violentos. O começo da iniciativa descolonial está em revoltas no Norte de Angola.

– Mas estás mesmo a estudar, Vitor? Os exames veem aí.

– Bem, tenho estudado. Mas ultimamente, sabes, com todos esses acontecimentos, deve haver poucos que estão mesmo a estudar. Uma pessoa pensa, pensa... A cabeça está virada para outras coisas.

– Sim, não é o melhor momento para se prepararem exames. Mas tem de ser. Há que fazer um esforço.

Para ela também não era fácil, sobretudo quando se tratava de relatório do estágio. O que se passa realmente na terra? O que é verdade e o que é propaganda do regime? E como estão os pais lá, confrontados com uma guerra? Pois é duma guerra se trata, diga o governo o que disser. As notícias enchiam páginas dos jornais, mas as informações eram poucas. A censura estava a trabalhar a triplo vapor, as tesouras nunca funcionaram tanto como agora. Os jornais enchiam-se de discursos patrioteiro, Portugal é uno e indivisível, de declarações de apoio ao regime, mas pouco de concreto sobre os acontecimentos. Sabia-se que o Norte se tinha revoltado em nome duma antes desconhecida UPA e de Lumumba, que eram uma esperança de futuro. Tudo começou em 15 de Março. Não, antes em 4 de fevereiro, houve ataques às prisões de Luanda para libertar os presos políticos. Seguiu-se uma repressão terrível em Luanda, falava-se de milhares de mortos entre os nacionalistas. Aí também mistério, quem executara as ações, qual seu objetivo? Depois foi Março no Norte. Um levantamento contra os brancos, os fazendeiros de café eram mortos e as povoações saqueadas (PEPETELA, 2004, p. 15-16).

Situação da violência presente e bem narrados pelo romance *A Geração da utopia*, que se confrontou com violência uma data que marca a revolta dos nacionalistas, ora presos e torturados. Aqui estamos na presença clara da representação da preocupação dos estudantes em Portugal com a terra, pois como os personagens dialogando e revelando sobre os episódios violentos que na perspectiva teórica do Fanon (1968) em *Os condenados da terra* que essa forte

situação de violência deve ser respondida pela outra desumanização do terror entre os humanos, desde a história é reflita de contextos que Mbembe (2016) no ensaio *Necropolítica* a impetuosa atuação dos invasores coloniais sobre territórios africanos. Também trazemos a autora, filósofa Hannah Arendt (2004) na obra *Da violência* aponta questões ligadas a política e as relações internacionais afirmando os termos como “destruição mútua” e acrescentamos

[...] A principal por que os conflitos armados ainda existem, não é nem um desejo secreto de morte da espécie humana, ou um irreprimível instinto de agressão, nem, finalmente, e mais plausivelmente, os sérios perigos econômicos e sociais inerentes ao desarmamento: porém o simples fato de que substituto alguém para esse árbitro final nas relações internacionais apareceu ainda no cenário político. (ARENDR, 2004, p. 5).

Essa é uma situação ainda atual, pois a política internacional não evita os conflitos. Assim na literatura representa a violência conforme os personagens e seus contextos. Sobre a violência para Xavier Crittiez (2009) em *Las formas de la violencia* de várias formas que pode existir, sentir, impor a violência

[...] mas habitado pela guerra por décadas; nas mídias sociais claramente desfavorecidas e forçadas a trazer uma realidade diária de tensões e gritos. A dificuldade em medir o estupro reside no pus, na falta de experiências comparáveis e critérios culturais comuns.(CRITTIEZ, 2009, p. 12 “Nossa tradução”).³

A situação da repressão e torturas que vinham acontecendo no contexto da guerra, representado no romance que estabelecemos um diálogo com o povo angolano, pode-se entender a reflexão acima. Há repressão e desejo de manter o conformismo no seio da sociedade dominada por colonizador europeu, aliás, essa e outras atitudes presentes no romance de Pepetela que é demonstrada na forma sentida, pelos personagens que são sujeitos, que representados e ficcionalizada, narrada como sendo uma experiência vivida pelo povo angolano no contexto do colonizados e colonizador Portugal nos anos 1950 a 1975. A falta de compreensão do colonizador não queria perder os seus privilégios dominantes, colonizando o espaço territorial em solo africano. Essa condição que leva os colonizados na procura da autonomia política e sociocultural, gerando-se assim a violência que os homens se envolvem [...] La violencia no es solo un acto de coerción: también es una pulsión que puede tener como única finalidad su expresión, para satisfacer la ira, el odio o un sentimiento negativo que tratan de manifestarse (CRITTIEZ, 2009, p. 13). O sentido negativo tem origem no comportamento sociocultural e político econômico do contexto histórico que já desumanizava os colonizados quando geriam o território então invadido pela violência simbólica e desrespeito cultural da existência dos outros povos. Crittiez (2009) que afirma as violências envolvem os discursos.

3 No original: [...] pero habitadas por la guerra durante décadas; en medios sociales claramente desfavorecidos y obligados a soportar una realidad cotidiana una de tensiones y gritos. La dificultad para medir la violencia reside pus, en la falta de vivencias comparables y criterios culturales comunes.(CRITTIEZ, 2009, p. 12).

Como manifestações de desprezo heterofobia por uma identidade sexual ou racial manifestações de superioridade (discurso colonial) ou negação de sofrimento encontradas nos argumentos negacionistas/ constituem violência cuja dimensão simbólica é ferozmente prejudicial. (CRITTIEZ, 2009, p. 20-21 “Nossa tradução”)⁴.

O que temos é que essa violência colonial existe na forma simbólica e física dentro do território angolano representado por Pepetela. No romance o sofrimento narrado pelos espaços, os sentimentos dos personagens são sentidos pelas lembranças dos massacres, os mortos em fazendas formando representações violentas.

É a reação dos colonizados, ou os desumanizados que tentam se libertar da mesma forma que Fanon (1968) defende como resultado de saturação das consequências coloniais nos países dominados com o uso da forma e violência descolonial. O autor enfatiza de forma socio-histórica e psicológica a dimensão do sofrimento dos povos que lutam para sua emancipação. O desejo do sistema colonial representada pelo romance era de manter o contexto de superioridade política, social e cultural até nos movimentos que se tentavam organizando-se em Angola.

Os elementos narrativos sobre o colonialismo, a memória e o silêncio sociocultural e socio-histórico, sobretudo, baseado em Fanon que temos como base em *Os Condenados da Terra*, em Crittiez com *Las Formas de la Violencia* e em Arendt (2004) demonstram o quão foi e continua a violência. Mas em Fanon temos os conceitos de descolonização, violência que após independência que continuou com desumanização que a sociedade enfrentou no romance ficcional através da fala dos personagens.

[...] Desculpava-lhe todas as pequenas falhas, defendia-o quando precisava, confiando nele. Afinal, não passa dum oportunista.

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

– Como todos, enquanto são dirigentes. São todos capazes e honestos, sem exceção. Quando um deixa de ser dirigente, então é que se sabe afinal era um incompetente e um corrupto. A metodologia do poder, ou a mitificação dos homens do poder. Passa-se em qualquer religião ou seita. O chefe da seita é um santo, um desinteressado, adorado pelos fiéis. Quando cai, descobre-se que era o diabo e tem uma conta secreta na Suíça com milhões. (PEPETELA, 2004, p. 225).

Os personagens Vitor, Mundial, Sara e Marta que dialogam sobre o que sucedeu no desenrolar da vida e a realidade vivida.

⁴ No original [...]As manifestaciones de heterofobia desprecio por una identidad sexual o racial) las manifestaciones de superioridad (discurso colonial) o la negación del sufrimiento (que se encuentra em los argumentos negacionistas/ constituyen violencias cuya dimensión simbólica es ferozmente hiriente. (CRITTIEZ, 2009, p. 20-21)

Veremos abaixo que o martinicano e argelino escreveu:

A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessentialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda-viva da História. Introduce no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de homens novos (FANON, 1968, p. 26).

Para relacionar pensamento do Fanon, sentimos a memória para a representação da história do novo homem no imaginário que Pepetela fala nesse romance. O país já sob domínio do território que Visentini (2012) afirma que Angola foi dividida na conferência de Berlim em 1884 “a mão de obra barata, o trabalho forçado nas fazendas, ou seja, [...] a instituição do trabalho forçado em Angola, que vigorou de 1878 até 1961” (VISENTINI, 2012, p. 47). Essa história já era conhecida e outros povos africanos já havia, a guerra da Argélia já tinha fama que é referenciada pelo romance que acompanhavam pela imprensa garantindo a esperança para África através da francesa Denise que contou que era “Adepta do FLN argelino, tinha mesmo chegado a militar num grupo de apoio à independência da Argélia” (PEPETELA, 2004, p. 74). Logo, percebemos pelos ensaios teóricos do Fanon.

A narração da violência simbólica na literatura e história, que destruiu as ligações das aldeias e comunidades tradicionais africanas restantes através do estabelecimento de povoamentos controlados e da manutenção das diferenças entre os grupos étnicos (VISENTINI, 2012, p. 47). Só alguns imaginários dos personagens criados para representarem no romance do Pepetela. Essa representação e outras não conhecidas trazem o espírito dos movimentos nacionalistas sem esquecer a exploração da força dos homens, das mulheres. A exploração das gerações, a repressão colonial dará a coragem dos nacionalistas a procurarem a emancipação.

Mas o que não devemos perder de vista é que ‘na África’ teria podido estourar em qualquer outro lugar na Guiné ou na Somália, e ainda hoje pode estourar em todas as partes onde o colonialismo pretenda perdurar, como em Angola, por exemplo. A existência da luta armada indica que o povo está decidido a só depositar confiança nos meios violentos. Ele, de quem sempre se desse que só compreendia a linguagem da força, resolveu exprimir-se pela força (FANON, 1968, p. 64-65).

A situação dos países africanos que envolveram na força e violência era tanta que parece-nos as lutas armadas eram as últimas alternativas. Os episódios narrados na *A geração da utopia* (2004) percebe-se a representação da vida de um povo que busca a liberdade humana, segundo os personagens a liberdade era um grande propósito a ser conquistada.

Libertar-se daqueles que nos oprimem sempre é algo que leva tempo, nunca é algo pacífico. Para Hannah Arendt (2004), algo que encara suas violências como ordem, e que para este não são violências, vê o sujeito oprimido como violento, pois este se rebela contra o

sistema imposto como natural pelo algoz. A construção da nação tem complexos problemas, que aparecem representados no romance de Pepetela, como podemos visualizar no trecho abaixo:

[...] Esses ficarão como os grandes vítimas, não nossas, mas da colonização. [...] um povo nunca perdoa massacres, mesmo se feito em nome da liberdade. – A história me ensina que os povos têm memória curta. Uma geração é sacrificada, mas a seguinte integrou-se e pronto. Todos os poderes se constituem com base na violência, nalgum momento. Depois de passada a necessária fase de violência, então pode-se ser democrata. E o povo orgulha-se das suas liberdades. (ARENDETT, 2004, p. 93-94).

Os personagens reconhecem que o sacrifício que envolveu os movimentos nacionalistas tinha unidade na diversidade, espírito da violência como meio da revolução e da busca das liberdades. A política da descolonização nos países colonizados pelos portugueses talvez o único meio. Pois a assimilação com uma estratégia na colonização funcionava, e funciona, tão bem para esconder as misérias de milhões de pessoas e a prosperidade de poucos. Não obstante a vontade da libertação, o sentido de ser livre, não inibe o que sucede pela força apropriada de um sistema com representantes do país, conforme Santos (2010), em capítulo “Des-pensar para poder pensar”, há mesmo dificuldades de realização do que a descolonização, por meio imaginário, que poderia servir de alternativa:

A dificuldade de imaginar que a alternativa ao colonialismo reside na visão de que o colonialismo interno não é nem sozinho nem principalmente uma política de Estado, como foi o caso durante o colonialismo da ocupação estrangeira: é uma gramática social muito vasta que atravessa a sociabilidade, o espaço público e o espaço privado, cultura, mentalidades e subjetividades. (SANTOS, 2010, p. 14-15)⁵. “Nossa tradução”

Esta é a síndrome local. Além da violência cultural, no sentido contemporâneo, mas a própria política do Estado que maltrata os cidadãos. Saindo do pensamento do ensaio de Santos e voltando na utopia que dentro do romance de Pepetela traz em linguagem ‘extraliterário’ pode ser percebida pelos personagens. Assim, neste processo violento de construção da nação angolana durante o período da guerra de libertação, representado no romance, e os questionamentos sobre o que a nação se tornou após a independência. A memória dos guerrilheiros no contexto pós-independência é de extrema importância para o futuro das ex-colônias que enfrentavam também as querelas internas dentro dos movimentos, representando-se a fala “Tribalistas somos todos” (PEPETELA, 2004, p. 194). Entretanto, entre os três movimentos nacionalistas os dois Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), União Nacional da Independência Total de Angola (UNITA), não gostavam de misturar-se com os assimilados e filhos de brancos segundo

5 No original [...] La dificultad de imaginario que la alternativa al colonialismo reside en que el colonialismo interno no es solo ni principalmente una política de Estado, como sucedia durante el colonialismo de colonialismo de ocupación extranjera: es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades. (SANTOS, 2010, p. 14-15).

Visentini (2012) e o autor afirma ainda que o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) foi o primeiro a aceitar os assimilados mestiços no seu movimento “o MPLA foi o primeiro a iniciar ações revolucionárias de luta pela independência de Angola” (VISENTINI, 2012, p. 51). Nesse movimento em que os personagens representados pelo autor, da *A Geração da Utopia* demonstram a preocupação dos camaradas mas depois começou a criticar o rumo que o partido tomou quando chegou ao poder, seus antigos companheiros políticos após a independência. Claro, a violência continuou de forma assustadora e caminhando-se numa verdadeira desumanização do homem pelo homem.

A questão tribal é recorrente em *A geração da utopia*, como sendo uma crítica étnica e cultural, pois é uma forma de falta de consciência comum e da diferença. Se o país é constituído por vários povos conhecidos, não poderia haver separação tribal. Mas podemos colocar o cerne mais profundo dessa problemática pela história do século XIX, na chamada partilha da África ou na conferência de Berlim. Esse marco típico da colonização conduziu um conjunto de violências. Na conferência de Berlim, o colonialismo está na base desses problemas surgidos; os sobreviventes adotaram, conforme Fanon (1968) em *Os condenados da terra* o contexto da colonização referenciando a tal conferência de Berlim. Mas também critica a “incapacidade do intelectual colonizado para o diálogo” (1968, p. 37). Foi este contexto que surgem os burgueses que continuaram com a violência pós-independência e o sutil beco sem saída que Santos e Maria Paula Meneses (2009) na “introdução” as *Epistemologias do Sul* o colonizador além de violentar os colonizados queriam abolir as “diferenças culturais” o desprezo das experiências locais. Essa forma de homogeneizar as culturas e suas diferenças na negação provocou no sentido simbólico a desumanização do homem nos pertinente pensar a descolonização territorial e as fronteiras modernas. Fronteiras salvadoras narrativamente representando a memória da resistência da violência. Já o teórico camaronês Achille Mbembe (2016) em *Necropolítica* aponta o caminho das violências nos países africanos, sendo territórios marcados pela colonização e pela descolonização violenta no caso de Angola. Todas essas complexidades nem sempre pensadas fora da literatura, algumas não são visíveis, mas sim invisíveis como também se refere no pensamento abissal (SANTOS, 2009).

O intelectual e crítico da história colonial Mbembe (2016) analisa, sobretudo, sobre o pensamento colonial nos países colonizados e que carregam o imaginário subalterno e periféricos da civilização. Mignolo (2003) em “posfácio” da obra *Histórias locais/projetos globais*: afirma para “uma outra língua, um outro pensamento, uma outra lógica” afirma quanto ao pensamento subalterno que chama de “[...] colonialidade interno é a colonialidade do poder inserida no Estado-nação após a descolonização, seja na América Latina do século 19 ou na África e na Ásia na segunda metade do século 20” (MIGNOLO, 2003, p. 421).

Essa é a recusa do colonizador em reprimir os que estavam querendo descolonização, talvez seja o não cumprimento do projeto de exploração, civilização dos nativos. Assim foi

na América Latina e na África. Hoje, a violência está ligada ao processo civilizatório Santos (2009) também fala da mesma questão da violenta civilização ocidental em outros povos não europeus. A exploração e colonização é parte da violência e contemporaneamente os agentes de Estado produz como referenciado pela A geração da utopia por parte de agentes da PIDE. Eles eram racistas e perseguidores de estudantes Pepetela, 2004.

Logo pensando na ideia da representação do escritor Pepetela, o ensaísta e crítico Mbembe (2016) considera como violento o modelo econômico baseado na escravidão e opressão. Igualmente, afirma que “Todas as manifestações de guerra e hostilidade marginalizadas no imaginário legal europeu encontraram lugar para reemergir nas colônias” (MBEMBE, 2016, p. 134). Ademais, o sistema econômico exploratório de um lado e de outro lado, a hostilidade acompanharam a marginalização nas colônias. Desse modo, esse modelo nos países recém- descolonizados não presta atenção aos vulneráveis. Acreditamos que os colonizadores negavam a humanidade dos colonizados como escreve Mignolo. “A negação da contemporaneidade tornou-se uma das estratégias mais poderosas para a colonialidade do poder na subalternização das línguas, saberes e culturas” (MIGNOLO, 2003, p. 385). O que nos faz pensar a colonialidade de forma invisível que continua sob o domínio hegemônico das línguas e saberes culturais. Ademais, antes referenciamos o crítico pós-colonial e o historiador que um governador da província Norton de Matos, esse governador que retirou o poder nas entidades tradicionais locais e os deixou sem, negaram-se os saberes, suas culturas isso é demonstração que “objetivo destruir os poderes locais” (MBEMBE, 2016, p. 134). Como também os diálogos que estabelecemos com o historiador Visentini (2012). De igual modo os problemas tribais e do racismo, segundo Mignolo, são “[...] a matriz que permeia todos os domínios dos imaginários do sistema mundial colonial/ moderno” (MIGNOLO, 2003, p.37). O tribalismo é nosso grifo para usar como aparece no romance do Pepetela escrito nos 1990. O conceito da colonialidade do poder pensamos que sejam importantes, que perpassa na literatura pós-colonial, em nosso entender é o que Mignolo designa.

Não existe modernidade sem colonialidade, que a colonialidade do poder subjaz à construção da nação tanto nas histórias locais das nações que conceberam e implementaram projetos globais que lhes diziam respeito, mas sem sua participação direta. (MIGNOLO, 2003, p. 74).

A colonialidade e a modernidade têm um percurso na literatura e na política da nação angolana, que continua na memória imaginária de artistas inclusive e outros antigos nacionalistas e guerrilheiros. Para continuar bem na literatura e colonialidade trazemos a crítica literária Lúcia Helena Marques Ribeiro (2013) em *Um mar de utopias ou narrativas das guerras coloniais*, para se referir das ex-colônias portuguesas na África, segundo esse texto da década 1960, não sabiam a violência em países africanos. Ela afirma que “[...] enquanto brincava a minha infância nas ruas de Porto Alegre, acontecia uma guerra, escondida de nós brasileiros, escondida do mundo, ou era o mundo que escondia para não ver a África e a sua circunstância.” (RIBEIRO, 2012, p. 442).

A desumanização, a violência não era divulgada, pois o mundo achava normal a violência. Lins Lima (1999) na obra *Violência e literatura* sobre essa questão da humanidade e a normalização da violência. Quando os intelectuais da América do Sul denominam a colonialidade moderna é um processo civilizatório que difundia a exploração e desumanização, foi assim que “[...] Nas guerras da África, o inimigo não tinha rosto, nem forma. O Português branco vai combater o africano negro a fim de manter a supremacia da raça e da nação, e da religião, já que a união entre a cruz e a espada sempre foi indissolúvel” (RIBEIRO, 2012, p. 446). A autora faz alusão da violência baseando se também no romance de Pepetela. Ela interpreta até a religião cristã, mas pela história do nacionalismo a Igreja Católica ajudou na consciência durante o processo da descolonização angolana.

A geração da utopia (2004) nos desafia e coloca algumas pistas, do subdesenvolvimento da nação após a conquista da independência. Aliás, se Pepetela deixa as pistas, o Fanon completa as pistas do subdesenvolvimento, assimilação cultural, imposição religiosa, assimilação jurídica, pois deixou mais legado violento do que a emancipação sociocultural e histórica. Quando nos referimos da utopia real e simbólica, na verdade, temos dois opressores o invisível e visível que não emancipou e faz da “dominação, da exploração de pilhagem” (FANON, 1968, p. 38) que o tempo era feito pelos colonizadores e hoje pelos visíveis dentro da colonialidade de poder. Pois aqui referenciar as questões psicológicas dos sujeitos colonizados que se envaidecem deixando os milhões na eterna desumanização Fanon (2008) chamou de “Negro civilizado a estupefação chega ao cúmulo, pois ele está perfeitamente adaptado.” (FANON, 2008, p. 48). Consideramos como parte da violência simbólica quando a civilização forçosa que reinou e reina em Angola contemporânea se adaptou até pela violência estatal.

Para o ensaísta e crítico literário Lima Ronaldo Lins (1990) em *Violência e Literatura* relatos dos estudos realizados no mundo ocidental, sobretudo, que a violência e perpassados pela arte, literatura e dos estudos da psicanálise.

A violência e desumanização do homem pelo homem, em nosso entendimento podem ser rastreadas após a conferência de Berlim. Mas o século XX com maiores atrocidades, conforme Lins (1990). O próprio ser humano tamanha violência contra a própria humanidade. Ademais escrevia “[...] a moral de hoje aceita e integra a ideia do genocídio, como aceita e integra a ideia da tortura.” (LINS, 1990, p. 39). É o mesmo século em que Angola está ocorrendo à descolonização, à subalternização violenta do homem, da mulher, das crianças e dos velhos. Tratando-se da violência na representação literária e histórica a moral da humanidade nunca reagiu da melhor forma, a fim de que teria evitado os horrores, da escravidão, dos campos da concentração, da colonização violenta e as torturas que continuam em humanos. Ademais, não somente a violência fisicamente, mas sim a simbólica que encontramos representados na história da literatura de Angola escrita pelo Pepetela.

Neste sentido, Lins afirma a condição de explorar a violência entre os “dominantes e

dominados” (LINS, 1990, p. 45). Embora isso nem sempre se verifica com a intervenção da força bruta, mas temos o contrário no caso descolonial angolano. No contexto do romance a representação e demonstração da força bruta deram-se pelo dominador e os dominados não suportaram mais. As violências contra as crianças, as mulheres “os bombardeios que estão rasgando as barrigas negras das crianças e pessoa capturada não tinha escolha: indicava o caminho para a base guerrilheira ou imediatamente assassinada” (PEPETELA, 2004, p. 138). Acrescentam os relatos da dificuldade e desumanização no contexto em que a fome, o frio a morte nada fazer o inimigo é demasiado forte, nossos filhos e pais, maridos ousaram, acordaram as cinzas adormecidas dos maus espíritos e lançaram a maldição sobre nós (PEPETELA, 2004, p. 139). Nesta mesma linha de ideias em que se demonstra mais com a situação vivida pelos angolanos literariamente e historicamente para justificar essa violência entre os colonizadores e defesa dos colonizados. Após esses períodos parece que a desumanização tornou-se cultural não no continente africano conforme Mbembe e também o estudioso da violência “A humanidade tem sido, ao longo dos tempos, uma velha antiga violência” (LINS, 1990, p. 51). Há uma incapacidade de negociação, incapacidade de aceitar a diferença e reconhecer autonomia espaço temporal e sócio-histórico. Pois essa cultura da violência não tem um fim, logo as condições socioeconômicas, nos mostram mais a tendência da violência que recomeça pelo próprio Estado. Na verdade, temos que levar em conta a ideia de Achille Mbembe (2016) em *Necropolítica* como forma de violência estatal nos Estados globais, mas em particular na África. Para esse intelectual a violência está nas instituições, quer academias, fábricas de armamento, de alguns países que invade os outros desde os séculos XX até ao século XXI (MBEMBE, 2016).

Considerações finais

O processo histórico narrado em *A geração da Utopia* demonstra a complexidade dos nacionalistas, os guerrilheiros e também os colonizadores que resistiram longos anos de domínio e não gostariam de ter o privilégio de exploração. Mas até certo ponto as coisas chegaram ao extremo e quando os anos 1950 a 1960 são autênticas de mudanças em Portugal devido às questões políticas internas e a situação externa.

Todo o percurso deste romance está repleto de cenas fortes da desumanização, violência e detalhes de táticas militares que encontramos nas páginas, nas representações dialógicas entre os personagens e os vários espaços que estão representados desde Lisboa, França, Angola nas diversas regiões pautadas pelas memórias da história para a sua descolonização. As condições humanas eram extremamente precárias, por isso havia doenças como tuberculose, as aldeias vazias, fugas nas fronteiras de Norte ao Leste. Hoje, alguns antigos combatentes continuam sem a devida atenção e sem dignidade. Todo esse contexto teve origem depois da Segunda Guerra Mundial, a descolonização e a guerra da Argélia que o Fanon e o próprio autor, os personagens têm como inspiração. Pois a representação da libertação foi um duro golpe violento entre os colonizadores e colonizados.

Referências:

ARENDR, Hannah. **Da violência**. 2004. Disponível em <<http://pavio.net/download/textos/ARENDR,%20Hannah.%20Da%20Viol%C3%Aancia.pdf>> Acesso em 02 de agosto de 2020.

CRITTIEZ, Xavier. **Las formas de la violencia**. Traduzido por Silvia Kot. – 1. ed. Buenos Aires: Waldhuter editores, 2009.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira, Salvador. EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Civilização Brasileira, 1968. Versão digital.

LINS, Ronaldo Lima. **Violência e Literatura**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

MATA, Inocência. **Laços de Memória & Outros Ensaios sobre Literatura Angolana**. 2016, p. 123-151. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 2006.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Revista do PPGAV/EBA/UFRJ N° 32, dezembro de 2016.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais/Projetos Globais: Colonialidade, saberes Subalternos e Pensamento Liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

PESTANA, Artur/PEPETELA. **A geração da utopia**. Luanda: Editorial Nzila, 2004.

RIBEIRO, Helena Marques Lúcia. “Um mar de utopias ou narrativas de guerras coloniais”. In SOARES FONSECA, Maria Nazareth e FERREIRA CURY, Maria Zilda (orgs.). **África: Dinâmicas Culturais e Literárias**. Belo Horizonte: Ed. PUC-Minas, 2012.

SANTOS, Boaventura Sousa. “Para além do pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”. In SOUSA SANTOS, Boaventura de e MENEZES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra (CES): Editora Almedina, 2009.

SANTOS, Sousa de Boaventura. **Descolonizar el saber, reinventar el poder**. Montevideu: ed. Trilce, 2010.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **As revoluções africanas: Angola, Moçambique e Etiópia**. Direção da coleção Emília Viotti da Costa. São Paulo, SP: Ed. UNESP, 2012.



A VIOLÊNCIA COLONIAL NA OBRA DE FERNANDO DE CASTRO SOROMENHO

COLONIAL VIOLENCE IN FERNANDO DE CASTO SOROMENHO'S WORK

VIOLENCIA COLONIAL EN LA OBRA DE FERNANDO DE CASTRO SOROMENHO

Pedro Réquio¹

RESUMO:

Este ensaio tem como objetivo analisar a representação da violência na obra ficcional de Fernando de Castro Soromenho (1910-1968). Castro Soromenho foi um jornalista, escritor e opositor ao regime português do Estado Novo. Este autor, inspirado pelo neorrealismo, e assumindo-se enquanto escritor angolano, concebeu alguns romances passados no norte de Angola durante as décadas de 1930 e 1940. As obras *Terra Morta* (1949), e *Viragem* (1957), que providenciam as bases desta reflexão, funcionam como antevisão da eclosão da guerra colonial. Em ambas se denota uma preocupação em exibir a existência de contradições insanáveis entre o modo de vida dos colonos portugueses e dos povos autóctones. A violência, que assume diversas formas (exploração laboral, castigos corporais, repressão policial e militar) e se plasma através das mais elementares relações humanas, pauta o quotidiano e conduz a um clima de tensão permanente. Mais do que proceder a uma análise da narrativa destas obras, pretende-se interpretar a forma como a instrumentalização da violência, por parte dos povos subalternos, é legitimada politicamente pela visão de Castro Soromenho. Apesar de a obra de Soromenho já ter sido estudada a sua visão ainda não foi articulada com a legitimização das lutas dos movimentos independentistas e com o devir histórico da guerra colonial portuguesa. É esse o principal objetivo deste artigo.

PALAVRAS-CHAVE: Colonialismo, Angola, Neorrealismo, Século XX, África.

1 CES, Universidade de Coimbra. E-mail: pedrorequio@hotmail.com



ABSTRACT:

This essay aims to analyze the representation of violence in the fictional work of Fernando de Castro Soromenho (1910-1968). Castro Soromenho was a journalist, writer, and opponent of the Portuguese Estado Novo regime. This author, inspired by neorealism and assuming his role as an Angolan writer, conceived some novels set in northern Angola during the 1930s and 1940s. The works Terra Morta (1949), and Viragem (1957), which provide the basis for this reflection, serve as a preview of the outbreak of the colonial war. In both, there is a concern to show the existence of irreconcilable contradictions between the Portuguese settlers' and the indigenous peoples' way of life. Violence, which takes various forms (labor exploitation, corporal punishment, police and military repression) and is formed through the most elementary human relations, guides daily life and leads to a climate of permanent tension. More than an analysis of the narrative of these works, the aim is to interpret how the instrumentalization of violence by subaltern peoples is politically legitimized by Castro Soromenho's vision. Although Soromenho's work has already been studied, his vision has not yet been articulated with the legitimization of the struggles of the independence movements and with the historical becoming of the Portuguese colonial war. That is the main objective of this article.

KEYWORDS: Colonialism, Angola, Neo-realism, XXth Century, Africa.

RESUMEN:

Este ensayo tiene como objetivo analizar la representación de la violencia en la obra de ficción de Fernando de Castro Soromenho (1910-1968). Castro Soromenho era periodista, escritor y opositor al régimen del Estado Novo portugués. Este autor, inspirado por el neorrealismo, y asumiendo la condición de escritor angoleño, concibió algunas novelas que tuvieron lugar en el norte de Angola durante los años 30 y 40. Las obras Terra Morta (1949) y Viragem (1957), que sirven de base para esta reflexión, sirven de adelanto del estallido de la guerra colonial. En ambos casos, se trata de demostrar la existencia de contradicciones irreconciliables entre el modo de vida de los colonos portugueses y los pueblos indígenas. La violencia, que adopta diversas formas (explotación laboral, castigos corporales, represión policial y militar) y se forma a través de las relaciones humanas más elementales, orienta la vida cotidiana y conduce a un clima de tensión permanente. Más que analizar la narrativa de estas obras, se trata de interpretar cómo la instrumentalización de la violencia por parte de los pueblos subalternos está legitimada políticamente por la visión de Castro Soromenho. Aunque la obra de Soromenho ya ha sido estudiada, su visión todavía no se ha articulado con la legitimación de las luchas de los movimientos independentistas y con el desarrollo histórico de la guerra colonial portuguesa. Ese es el objetivo principal del presente artículo.

PALABRAS-CLAVE: Colonialismo, Angola, Neorrealismo, Siglo 20, África.

O conceito de violência e o colonialismo

Através de *Terra Morta* e *Viragem*, Fernando de Castro Soromenho expõe o *modus vivendi* de colonos e colonizados em Angola durante a década de 1930 e 1940. O cenário apresentado é caracterizado por uma crueldade ubíqua, onde a violência assume diversas formas e marca presença em todas as relações humanas.

O conceito de violência é ambíguo, complexo, implica vários elementos e posições teóricas. Além disso, o termo parece estar relacionado com a força, o ímpeto, e o comportamento deliberado que produz danos físicos ou psíquicos. De um modo mais simples, a prática da violência expressa atos contrários à liberdade e à vontade de alguém. Ou seja, pode manifestar-se de diversas formas que não são diretamente físicas numa primeira instância. Uma ameaça ou a obrigatoriedade de obedecer a uma lei que submete o indivíduo a condições de desconforto e precariedade pode ser considerada uma forma de violência. Nesta lógica, o colonialismo é considerado um regime ontologicamente violento na medida em que força a população dominada a obedecer a uma lei exterior. Esta violência sistêmica é enfatizada consideravelmente caso a população subjugada não se submeta às leis e normas instituídas, podendo mesmo conduzir à morte. Assim sendo a única forma de os povos colonizados se libertarem será também através do recurso à força física, pois “a descolonização é sempre um fenómeno violento” e representa “o encontro de duas forças congenitamente antagónicas” (FANON, 1961, p. 30-31). Todavia, até ao momento da independência, os colonizados estão subordinados à arbitrariedade dos colonos e conseqüentemente sujeitos à *necropolítica*.

O conceito de *necropolítica*, cunhado por Achille Mbembe para descrever práticas coloniais e pós-coloniais, é determinado enquanto a política da morte adaptada por um estado. Ela não é um episódio, não é um fenómeno que foge a uma regra. Ela é a regra. E Achille Mbembe elabora esse conceito à luz do estado de exceção, do estado de terror. (MBEMBE, 2016).

Ora, é justamente a *necropolítica*, na sua aceção de ditar quem vive e quem morre, e em que circunstâncias estas pessoas vivem e morrem, que melhor caracteriza o cenário de profunda desolação apresentado por Soromenho nos seus romances *Terra Morta* e *Viragem*.

A vida do autor e o neorealismo

Fernando Monteiro Castro Soromenho nasce a 31 de janeiro de 1910 na vila do Chinde, na colónia de Moçambique. Filho de Artur Ernesto de Castro Soromenho e Stella Leça Monteiro de Castro Soromenho. O seu pai era administrador colonial. Apesar de nascido em Moçambique, Fernando iria, em conjunto com a família, para Angola. Onde irá passar os primeiros anos da sua vida até ser enviado pelos pais para estudar em Portugal. Regressa a Angola em 1925 e

dedica-se a explorar o país bem como a redigir relatórios etnográficos e contos sobre a vida nos sertanejos, que seriam compilados no seu primeiro livro, *Nhari* (1938). À época, a sua escrita inseria-se na estética da literatura colonial. Todavia, em 1936, renuncia à carreira administrativa, contra a vontade do seu pai, por incompatibilidades profissionais e ideológicas, acabando por voltar para Portugal em 1937 (MOURÃO, 1978).

Em 1945 conclui o livro *Terra Morta*, que, apesar de proibido em Portugal, sendo publicado no Brasil, marca o início da segunda fase literária do autor, aquela em que a influência do *neorrealismo* se denota. A respeito deste, Soromenho refere:

... depois de reviver [em Portugal] a minha vida de Angola, fazendo tábua rasa de ideias feitas e dando-me conta de erros de interpretação originados pelo clima social vivido desde a infância numa sociedade em formação, heterogênea pela sua própria natureza (...) Colocado, no tempo e no espaço, numa posição que possibilitou novas perspectivas, o homem e a sua vida, a terra e o meio social revelaram-se na sua forte autenticidade. (...) Desde que nos meus romances surgiram novas realidades sociais e se me apresentaram as suas contradições, logo se me impôs, naturalmente, uma nova técnica – e um novo estilo literário. O neo-realismo teria de ser o novo caminho (SOROMENHO *apud* MOURÃO, 1978, p. 70).

O *neorrealismo* português é um movimento artístico, que surge a partir da década de 1930 e bebe das teorias culturais de Bento Jesus Caraça, do naturalismo e de autores denominados *realistas* como Máximo Gorki ou Jorge Amado. A sua estética procura combater as tendências formalistas dos modernismos experimentais e abstratos, ao valorizar a interpretação da realidade presente como ponto de partida para a criação da obra de arte. Para os *neorrealistas* importa regressar à realidade material e colocar em primeiro plano a questão histórico-social, indissoluvelmente ligada ao determinismo histórico marxista. A arte, “fica assim dividida entre a tarefa de dar a conhecer a realidade, e a de criar situações que *prefigurem* ou *ilustrem* o próprio devir histórico.” (PITA, 2007, p. 15). A importância da estética não deve ser relegada para um papel subalterno, porque o “realismo literário envolve uma dialética em que o científico e o estético se conjugam em prol do último”, unidos numa frente comum que “rejeita o idealismo filosófico e artístico”. O realismo, assente numa interpretação materialista da realidade, representa a verdadeira finalidade estética da arte, independentemente dos trejeitos subjetivos que são inerentes à própria criação artística (SACRAMENTO, 1968, p. 30-34).

No caso de Castro Soromenho, a preocupação política principal não é tanto a instauração de uma sociedade socialista, mas antes o combate ao colonialismo europeu, em particular ao que conheceu pessoalmente, o português. Nas obras deste autor o devir histórico é representado pelo fim do domínio colonial português nos seus territórios africanos. Para tal efeito, Soromenho leva a cabo um retrato cru e incisivo dos trabalhos brutais, castigos corporais, processos de assimilação, perseguições e mortes levados a cabo pela administração colonial portuguesa. O

seu propósito é demonstrar que sob o domínio autocrático europeu os povos africanos estão sujeitos a um cotidiano marcado pela violência omnipresente e pela *necropolítica*.

A violência do dia a dia, os castigos corporais e a desolação do cenário

Um dos pontos chave da visão do autor consiste na desmontagem dos pressupostos que constituem a visão idílica da construção e manutenção da sociedade colonial, que apresenta os portugueses enquanto “bons colonizadores” numa missão civilizadora.

O estatuto dos indígenas, consagrado no *Acto Colonial* de 1933, estabelecia uma diferenciação legal entre os portugueses europeus e as populações autóctones, permitindo que a aplicação de castigos corporais e torturas, bem como outras formas de racismo subtil, materializadas na discrepante diferença salarial e nos “entraves no acesso ao emprego e à promoção social” (CASTELO, 1998, p. 50). Se até à data os povos colonizados não tinham absolutamente nenhum direito civil com a introdução do estatuto passam a ser criados três grupos: indígenas, *assimilados* e brancos. Mesmo após a revogação deste estatuto em 1961, na altura em que o Estado Novo passou a aderir às teses luso-tropicalistas como forma de tentar aliviar as tensões existentes nos territórios coloniais, as práticas de tortura física persistiram, como notou Cláudia Castelo na sua obra *O modo português de estar no mundo* (CASTELO, 1998).

Tanto *Terra Morta* como *Viragem* apresentam um território inóspito, desértico, seco e repleto de carcaças de animais onde a vida se revela insuportável para brancos e negros. Para os brancos, o clima, os insetos, as doenças e o regresso dos fantasmas pessoais, para os negros, o trabalho forçado, os castigos corporais e a ameaça constante das autoridades e dos colonos. As senzalas, as casas coloniais degradadas, as relações entre os colonos, assimilados e indígenas, pautadas pelo desrespeito e a violência simbolizam o beco sem saída e a putrefação da simbologia colonial. Os quadros apresentados contrastam com as imagens da grande exposição do mundo colonial português, aqui nada evolui, apenas estagna ou apodrece.

Os portugueses são apresentados enquanto figuras deslocadas e inadaptadas ao contexto, deixando que as suas frustrações os levem a tratar os angolanos com requintes de brutalidade. Em *Terra Morta*, o personagem Francisco Bernardo, um maníaco sexual, aproveita a arbitrariedade instaurada para exercer violência sexual sobre jovens angolanas. As negras são apresentadas enquanto troféus para o homem branco. Gregório Antunes diz à mulher que se queixa da traição, que as “negras cheiram melhor que ela” e que as “pode comprar por um cobertor e uma quinta de sal” (SOROMENHO, 1961, p. 19).

A obra serve também como testemunho das condições laborais dos povos angolanos nas minas de diamantes, tendo em conta que incide sobre a contratação forçada de trabalhadores para as minas da Diamang, no norte de Angola. Aqueles que se recusassem ou tentassem

fugir, seriam exemplarmente castigados. De notar que a legislação portuguesa não era cumprida, apesar da ilegalização da escravatura em 1836, esta continuou a praticar-se até ao fim do colonialismo. E mesmo quando os trabalhadores eram remunerados as quantias eram extremamente reduzidas. De notar que em 1949 Fortunado de Almeida, da Repartição dos Negócios políticos do Ministério dos Negócios Estrangeiros se manifestou contra os abusos do trabalho indígena (OLIVEIRA, 2014, p. 58). Veja-se a forma como Soromenho descreve o trabalho indígena em *Terra Morta*: “Outros torciam-se com dores nas pernas e braços partidos debaixo de vagonetas (SOROMENHO, 1961, p. 57) “E aquilo era de sol a sol, picareta abaixo, picareta acima, ferindo-se no cascalho que lhes saltava em lascas para as pernas, lanhando-as como se fossem navalhas” (SOROMENHO, 1961, p. 60).

O personagem Alves de *Viragem* é retratado enquanto símbolo da autoridade branca em toda a sua crueldade e tiques de superioridade civilizacional. Vejamos a seguinte passagem:

Disse que o branco do governo é o pai dos pretos e acusou os negros ingratos para os brancos, que trouxeram às terras aquela civilização, acabando com as guerras entre as tribos, abrindo estradas e construindo pontes (...) Disse-lhes que as terras nada valiam quando os brancos da Companhia chegaram para lhes ensinar a cultivar o algodão, para que a terra pobre se tornasse rica. (SOROMENHO, 1957, p. 106)

Após este discurso de António Alves segue-se uma cena em que o funcionário colonial bate nas mãos de um africano acusado de roubar algodão para o vender. A crueldade da cena é descrita ao longo de várias páginas onde o sinistrado fica sem unhas e com a carne a pender das mãos. Alguns colonos brancos aprovam o castigo, outros ficam chocados. Quando conclui este processo, Alves afirma:

Esta canalha tem andado a abusar e era preciso, a bruta, por cobro a isto. Eles não sentem de outra maneira... O que lhes posso garantir é que depois disto acabam os roubos de algodão. E que diabo, não estamos aqui a tomar ares... estamos aqui para os civilizar. (SOROMENHO, 1957, p. 109-110)

Também Frantz Fanon, em *Os Condenados da Terra*, aludiu à necessidade dos colonos, e das estruturas coloniais, justificarem a sua presença e existência devido a uma missão civilizacional que se configura enquanto extensão da sua nação:

O colono faz a história e sabe que a faz. E como se refere constantemente à história da metrópole, indica com clareza que está aqui como prolongamento dessa metrópole. A história que escreve não é, pois, a história do país que ele despoja, mas a história da sua nação onde ele rouba, viola e espalha a fome. (FANON, 1961, p. 47)

Como contraponto às sequências que demonstram o despotismo dos colonos, Castro Soromenho apresenta, de igual modo, a reação dos povos colonizados. Em *Terra Morta*, o velho

soba Xá-Mucari, que abominava os “negros traidores”, representados pelos sipaios, corpos de autoridade colonial compostos por africanos, e que viveu a sua vida afastada das povoações onde moravam brancos. Apenas saía da sua aldeia uma vez por ano, quando ali se dirigia um funcionário que ia fazer o recenseamento para efeitos de pagamento de imposto. O soba acaba por matar um sipaio, e depois, devido ao medo de represálias, por se suicidar. De ter em conta, como referiu Susan de Oliveira, que:

a perda dos mais-velhos, significa para as culturas tradicionais a destruição da possibilidade da vida e a degradação profunda e cruel da subjetividade e da memória histórica que, nas culturas orais, é que fere os valores, os costumes e as demais práticas culturais. (OLIVEIRA, 2014, p. 60).

A caracterização do domínio de uma língua portuguesa *crioulizada*, falada pelos indígenas e assimilados, é parte da transformação identitária pela qual passa a sociedade angolana, na qual a língua materna do colonizado é absorvida de um modo quase total, sintomatizando uma mais vez a violência do processo colonial.

É, contudo, no final de *Terra Morta* que temos uma das sequências mais sonantes da obra de Soromenho. João Calado, um mulato, matou um sipaio que guardava a casa da administração, roubou o dinheiro dos impostos cobrados aos indígenas e incendiou a habitação de seguida. “Não come minhas coisas! Disse com rancor.” (SOROMENHO, 1961, p. 256). O povo da região protegeu-o das autoridades, dando-lhe fuga e apoiando a sua revolta. Após o sucedido, os colonos abandonam a povoação. Este desfecho parece funcionar como uma antevisão do fim do colonialismo português, em que, apenas através da insurreição violenta será possível por fim à opressão, expulsando as autoridades coloniais do território. Mais uma vez se encontra um padrão de consonância com o pensamento de Fanon, que postula que “o colono nunca deixa de ser o inimigo, o antagonista, precisamente o homem a eliminar.” (FANON, 1961, p. 46). A pergunta feita por Gayatri Spivak, “*Pode o subalterno falar?*”, aplicada a um contexto colonial, teria como resposta de Soromenho e Fanon, “*Não. O subalterno pode apenas lutar para pôr fim à opressão*”.

O retrato que Casto Soromenho faz do colonialismo encontra eco na teoria de Mbembe de *necropolítica*, na medida em que o colono branco espolia as riquezas do território para benefício próprio, submete a população a trabalho escravo ou mal pago, e, caso estes se recusem a participar, procede a atos de violência física extrema. O medo e a coação condenam os povos colonizados a um processo de sub-humanização.

O “não lugar” dos negros assimilados e da mestiçagem

Alves de *Viragem* tem como ajudantes alguns negros assimilados pelo sistema colonial, os sipaios e capitas. Os sipaios são agentes da autoridade colonial que usam uniformes

e espingardas e por saberem um pouco de português são responsáveis por cobrar impostos e traduzir os diálogos entre os funcionários do estado português. Já os capitas, também são ajudantes dos brancos e ambicionam saber um pouco de português para subirem na hierarquia colonial. Atente-se à descrição do narrador: “E todos ambicionavam ser capitas e sipaios, porque não pagavam imposto indígena, não trabalhavam nas estradas e nos algodais e tinham direito a mandar e a usar chicote”. (SOROMENHO, 1957, p. 136).

O sipaio Tipoia é representativo da população que é colocada numa posição de não identidade, tendo em conta que por ter falhado numa tarefa é destituído por Alves do seu posto e castigado pelo seu colega Pedro Santo, que era capita e ambicionava tornar-se sipaio. Rejeitado pela comunidade a que pertencia por ser traidor e pelos portugueses, Tipoia fica isolado. Veja-se a passagem: “O soba cuspiu para a frente com esguicho e disse-lhe: “Sipaio sem espingarda é como macaco sem mão, não presta, não pode roubar” (SOROMENHO, 1957, p. 135), todos os indígenas se riem e Tipoia volta-lhes as costas e larga ameaças. Esta figura expõe a forma de tratamento dada aos *assimilados* pela administração colonial.

Numa posição de desconforto e de não lugar estão também os mestiços, como presente em *Terra Morta*. A mestiçagem é trabalhada enquanto categoria de exclusão do mestiço, figura herdeira de paradoxos e conflitos e também de relacionamentos que plasmam uma sociedade racializada. “Em face da lei, tu não tens pai nem mãe” (SOROMENHO, 1961, p. 195) diz o administrador colonial ao jovem João Calado, filho de uma angolana nativa e um colono branco que morreu. A falta de registo de nascimento e de documentos da propriedade em que moravam tornaram João e a sua mãe excluída de qualquer direito. É de salientar que a mestiçagem, enquanto posição de “não lugar” parece opor-se frontalmente ao discurso salazarista que a apresentava enquanto prova de que o *modo português de estar no mundo* construiria uma sociedade desprovida de diferenças raciais.

De facto, aquando da promulgação do *Acto Colonial* em 1933, a visão política e antropológica dominante em Portugal das relações entre brancos e negros determinava a mestiçagem enquanto uma prática não recomendável. No I Congresso Nacional de Antropologia Colonial, realizado na cidade do Porto em 1934, miscigenação era considerada como essencialmente nefasta. Apesar de os estudos científicos apresentados não corroborarem a tese de uma inferioridade do mestiço, julgou-se inconveniente os contactos sexuais entre «raças» diferentes» (CASTELO, 1998, p. 111). Mendes Correia, antropólogo da Universidade do Porto, referiu como “exemplo a seguir pelo governo português, a política colonial de Itália relativamente à miscigenação. Pois a “atitude do fascismo perante a política de raças na África italiana era claramente hostil à hibridação, pois esta poderia “pôr em risco o prestígio da raça dominadora e prejudicar as suas possibilidades de desenvolvimento das terras conquistadas” (CASTELO, 1998, p. 113).

Já Eusébio Tamagnini, professor catedrático de Antropologia da Universidade de Coimbra e apoiante do Estado Novo e da sua política colonial referiu:

(...) É no seu aspeto social que o facto da mestiçagem reveste consequências mais graves. Os mestiços, não se adaptando a nenhum dos sistemas, são rejeitados por ambos. Este facto cria-lhes uma posição social infeliz. As consequências deste isolamento social, desta posição intermediária, são de tal ordem, que não podem deixar de abalar profundamente, em todos os momentos, o seu estado de alma. Rejeitando sistematicamente por todos, o mestiço vagueia como um pária sem esperanças de salvação possível. A mestiçagem, como muito bem nota Ernst Radenwaldt, é um risco para todas as sociedades humanas, desde a Família até ao Estado, um risco tomado sobre as gerações futuras. Como ninguém pode prever a sua impetração, deve desaconselhar-se (CASTELO, 1998, p. 111-112).

Aqui encontramos um ponto de encontro entre a visão de Eusébio Tamagnini e Fernando de Castro Soromenho, na medida em que ambos apresentam preocupações relativamente a posição social e ao “não lugar” ocupado pelos mestiços. As razões que estão na raiz do pensamento de cada um são, porém, drasticamente diferentes. Tamagnini preocupa-se, em primeiro lugar, com a manutenção e preservação do sistema colonial e por isso refere o risco da degradação da Família e do Estado. Valores basilares da ideologia do Estado Novo (vd. ROSAS, 1994). Para Tamagnini a mestiçagem seria um problema na medida em que permitira uma infiltração do mestiço nas estruturas administrativas coloniais, contribuindo assim para a sua degeneração e para um «choque civilizacional» dentro do aparelho do Estado. Por sua vez, Soromenho determina, que o “não lugar” da mestiçagem é provocado pela dualidade do mundo colonial que separa os colonos dos colonizados. É esta dualidade vincada, consequência da violência estrutural colonial, que coloca as populações miscigenadas numa posição de indefinição.

Também Frantz Fanon identifica determinadas características do sistema colonial que convergem com a realidade apresentada por Castro Soromenho em *Terra Morta e Viragem*. Para Fanon o mundo “colonizado é um mundo dividido em dois” (FANON, 1961, p. 33):

A zona habitada pelos colonizados não é complementar da zona habitada pelos colonos. Essas duas zonas opõem-se, mas não ao serviço de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, obedecem ao princípio de exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos está a mais. A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde os caixotes do lixo estão sempre cheios de vestígios desconhecidos, nunca vistos, nem sonhados (...) A cidade do colonizado, a cidade indígena, a cidade negra, o bairro árabe, é um lugar de má fama, povoado por homens também de má fama. Ali, nasce-se em qualquer lado, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer parte e não se sabe nunca de quê. (FANON, 1961, p. 34)

Esta dualidade mutualmente excludente é apresentada por Castro Soromenho enquanto sintoma de uma sociedade desigual e demarcada por linhas inultrapassáveis. Pois encontrando-se a sociedade colonial dividida entre dois mundos aparentemente inconciliáveis os indivíduos que

são produto do contacto entre estes dois mundos são relegados para o patamar da inexistência. Recorde-se o que o administrador colonial diz ao filho de um colono e de uma angolana: “Em face da lei, tu não tens pai nem mãe” (SOROMENHO, 1961, p. 195); ou o que Antunes diz sobre o seu filho mestiço a Carlos Valadas em *Terra Morta*: “Se não fosse mulato já o tinha mandado vir. Mas mulatos, em África, você sabe, não levantam a cabeça.” (SOROMENHO, 1961, p. 253).

O desenraizamento do homem branco

Um outro elemento que perpassa as duas obras de Castro Soromenho é o desenraizamento do homem branco, bem como o seu profundo e permanente descontentamento com o estado das coisas. Seja o clima, os animais, os lucros baixos ou as perdas. Em *Terra Morta*, que se passa após a queda do preço da borracha no mercado internacional e que leva à falência muitos comerciantes, é vulgar os personagens referirem que “agora as coisas estão mal” e que se “os pretos trabalhassem mais, as coisas estariam melhor” (SOROMENHO, 1961, p. 34).

Já em *Viragem* o calor, os mosquitos e qualquer adversidade é utilizada como desculpa para culpar aquele continente e o povo angolano. “Não tenha vergonha de estar doente. A África é a doença é a mesma coisa. Os brancos nunca deviam vir para cá.” Ou “Mortos somos todos nós, a apodrecer neste buraco do mundo.” Paulina em *Viragem* diz: “Se isto fosse como Luanda era melhor. Lá ao menos há cinema, avenidas e lojas” (SOROMENHO, 1957, p. 30-33). A Angola do romance *Viragem* é rica em elementos que caracterizam o processo de colonização tardio do interior, durante a década de 1930, que fez parte da política do Estado Novo após o lançamento do *Acto Colonial*.

As duas obras do autor criam um quadro que, para além de mostrar a decadência do colonialismo na época em que o *Império Colonial* é decretado (através do *Acto Colonial*), apresentam os colonos brancos enquanto iludidos pela ideia de que o em “África qualquer um fica rico”. Ao verem-se confrontados com a realidade, e conseqüentemente, frustrados, os colonos culpabilizam os angolanos por todos os males. Ou seja, a ideia do *Império Colonial* inculca no colono falsas ideias que, posteriormente, levam a um agravar das condições vida do indígena, já de si precárias, resultando na criação de contradições insanáveis e tornando o recurso à violência como a única forma de pôr fim ao controlo colonial português, como anteviu o desfecho do romance *Terra Morta*.

Nota final

A linguagem estética, bem como o próprio desenvolvimento das narrativas, encontram-se assim subjogadas a um postulado teleológico que determina a necessidade de pôr término ao fim

do colonialismo através da luta armada. Neste sentido, encontramos mais uma vez a influência *neorrealista*. Mas que, no caso da obra de Soromenho, substitui o fim do capitalismo pelo fim do colonialismo, como foi notado anteriormente.

Em ambos os casos, todavia, quer seja através da necessidade de construir o socialismo ou uma nova sociedade africana, livre do jugo colonial, a criação artística configura-se enquanto manifesto político. A obra de Fernando de Castro Soromenho surpreende não só pelos inúmeros paralelos que permite estabelecer com a leitura que Frantz Fanon, e alguns teóricos pós-coloniais, como Achille Mbembe, fazem do colonialismo europeu, mas principalmente pela forma como o autor se posicionou ao lado dos povos colonizados, alguns anos antes das oposições ao Estado Novo.

De facto, foi só a partir do final da década de 1950, que as oposições à ditadura Salazarista se mostraram favoráveis à independência dos povos colonizados. A primeira organização a fazê-lo, de modo perentório, foi o Partido Comunista Português, através da sua resolução política de 1957. Sendo depois seguido por outras organizações e figuras políticas, como Humberto Delgado, ao longo da década seguinte, durante a Guerra Colonial Portuguesa (1961-1974) (vd. ROSAS, 2015). Importa mencionar que no decurso das décadas de 1940 e 1950, nas quais foram escritas as duas obras de Castro Soromenho, o pensamento político, bem como a historiografia e outras áreas do conhecimento ainda eram, em Portugal, amplamente dominadas por uma mundivisão favorável ao colonialismo.

Fernando de Castro Soromenho, sendo filho de um administrador colonial e tendo ele próprio exercido funções em cargos análogos, baseou-se na sua experiência pessoal para criar obras literárias que, em boa medida, como o comprova a redação de *Terra Morta*, em 1945, antecipam os alinhamentos anticoloniais das oposições portuguesas à ditadura do Estado Novo por mais de uma década.

Torna-se assim inegável o valor histórico da obra de Castro Soromenho, no que respeita à criação de um testemunho vívido de um contexto político e social específico, tornando assim visíveis algumas das semelhanças ontológicas entre a produção literária e a construção histórica (CASANOVA, 2004/2005). Através destas duas obras o autor leva a cabo uma reflexão crítica acerca da violência sistémica e da segregação racial provocada pelo colonialismo português em África numa época em que estas questões eram ainda alheias a grande parte do pensamento político nacional.

Referências:

CASANOVA, Pierre. Littérature et Histoire: Interpréter L'Interprète in **Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine**, Belin. pp.43-47. 2004/2005

CASTELO, Cláudia. **O Modo Português de Estar no Mundo: O Luso-Tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)**. Lisboa: Editora Afrontamento, 1998.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Lisboa: Ulisseia, 1961.

MBEMBE, Achille. Necropolítica, **Arte e Ensaio**: Universidade Federal do Rio de Janeiro, vol. 1, nº 32, p. 123-151, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>.

MOURÃO, Fernando. **A Sociedade Angolana Através da Literatura**. Editora Ática, 1978.

OLIVEIRA, Ana Rita Velda Oliveira. Terra Morta: Um Contributo para a História do Trabalho colonial, **Utiletras**: Universidade da Beira Interior nº 4, p. 53-62, 2014. Disponível em: <http://ubiletras.ubi.pt/wp-content/uploads/ubiletras04/oliveira-ana-rita-contributo-trabalho-colonial.pdf>.

PEICY, Carlos. O Romance *Viragem* e a Desmistificação da Propaganda de África do Estado Novo Português, **Revista África e Africanidades**, Ano 2, 2009, Agosto de 2009. Disponível em: https://africaeaficanidades.net/documentos/O_Romance_Viragem.pdf.

PITA, António. **Nova síntese**: textos e contextos do neo-realismo. Volume 1. Porto: Campo da Letras, 2006.

ROSAS, Fernando. **Portugal e o Estado Novo – Nova História de Portugal Volume XII**. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

ROSAS, Fernando. O anticolonialismo tardio do antifascismo português. In Mário Machaqueiro, Pedro Aires Oliveira e Fernando Rosas (orgs.), **O Adeus ao Império. 40 anos de descolonização portuguesa**. Lisboa: Veja. p. 13-24. 2015.

SACRAMENTO, Mário. **Há uma estética neo-realista?** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1968.

SPIVAK, Gayatri. **Can the subaltern speak?** New York: Columbia University Press, 2010.

SOROMENHO, Castro. **Terra Morta**: romance. Lisboa: Editora Arcádia, 1961.

SOROMENHO, Castro. **Viragem**. Lisboa, 1957.



DA VERGONHA À REVOLUÇÃO: VIOLÊNCIA E RESISTÊNCIA EM *NIKETCHE*

*FROM SHAME TO REVOLUTION: VIOLENCE AND RESISTANCE IN
NIKETCHE*

*DE LA VERGÜENZA A LA REVOLUCIÓN: VIOLENCIA E RESISTENCIA
EN NIKETCHE*

Raquel Hilário Pedro^{*1}

RESUMO:

Niketche: uma história de poligamia, de Paulina Chiziane, é uma das mais emblemáticas obras das literaturas africanas de língua portuguesa. Este artigo pretende dar conta da representação de manifestações dessa violência de gênero no livro, que são: a imposição social da maternidade; a interiorização da rivalidade feminina; a culpabilização da mulher pela sua condição e a perpetuação do sentimento de vergonha. Depois, aborda-se como as personagens construídas por Chiziane são mulheres com atitudes feministas que trilham um caminho de desconstrução da vergonha e construção da resistência e da revolução. É utilizada a metodologia da literatura comparada, com técnicas como o *close reading*, colocando *Niketche* em diálogo com outras obras, nomeadamente *Para educar crianças feministas: um manifesto* e *Sejamos todos feministas*, de Chimamanda Adichie. Utilizam-se ferramentas da teoria pós-colonial e feminista para, assim, analisar *Niketche* e, simultaneamente, apresentar o caminho das personagens rumo à emancipação.

PALAVRAS-CHAVE: *Niketche*, literatura comparada, feminismo, pós-colonialismo.

1 Universidade de Lisboa. E-mail: raquelmthpedro@gmail.com



ABSTRACT:

Niketche: Uma história de poligamia, written by Paulina Chiziane is one of the most emblematic books of Portuguese-Language African Literature. This article intends to describe how the different manifestations of gender-based violence are represented. Being: the social imposition of motherhood; the internalization of female rivalry; blaming the woman for her condition and shame feeling perpetuation. It approaches how the character's built by the author are women with feminist attitudes. They walk a path deconstructing shame, and constructing resistance and revolution. The comparative literature methodology is used, with techniques such as close reading and confronting Niketche with other works, namely Dear Ijeawe, or A Feminist Manifesto in Fifteen Suggestions and We should all be Feminists by Chimamanda Adichie. Tools of postcolonial and feminist theory are used to analyze Niketche and, simultaneously, present the character's path towards emancipation.

KEYWORDS: *Niketche*, comparative literature, feminism, post-colonialism.

RESUMEN:

Niketche: Uma historia de poligamia de Paulina Chiziane es una de las obras más emblemáticas de la literatura africana de expresión portuguesa. Este artículo pretende dar cuenta de la representación de manifestaciones de violencia de género en el libro, que son: la imposición social de la maternidad; la internalización de la rivalidad femenina; culpar a la mujer por su condición y perpetuar el sentimiento de vergüenza. Luego, aborda cómo los personajes contruidos por Chiziane son mujeres con actitudes feministas que recorren un camino de deconstrucción de la vergüenza y construcción de resistencia y revolución. Se utiliza la metodología de la literatura comparada, con técnicas como la lectura atenta. Niketche se pone en diálogo con otras obras: Querida Ijeawe. Cómo educar en el feminismo y Todos deberíamos ser feministas de Chimamanda Adichie. Se utilizan herramientas de la teoría poscolonial y feminista para analizar a Niketche y, simultáneamente, presentar el camino de los personajes hacia la emancipación.

PALABRAS-CLAVE: *Niketche*, literatura comparada, feminismo, poscolonialismo.

Niketche: uma história da poligamia, de Paulina Chiziane, é uma das mais emblemáticas obras da literatura africana de expressão portuguesa, refletindo não só um elevado sentido estético como também uma sensibilidade política e social apurada enquanto características da autora. As sociedades patriarcais variam de mecanismos consoante o lugar do mundo em que cada um se encontra, mas são semelhantes em um aspecto: exercer violência de gênero. A maternidade tem sido imposta às mulheres como a experiência por excelência do feminino. Atualmente, o mundo tem privilegiado organizar-se em estados-nação, através da propriedade privada e da família, mesmo que, historicamente, nem sempre tenha sido assim (ENGELS, 1984, p. 5-19). As vivências de cada um de nós variam tanto quanto o país, a cultura, o gênero, a classe e a raça com que nascemos. Este

artigo pretende dar conta das representações literárias da violência de gênero na obra *Niketche: uma história da poligamia*, da escritora Moçambicana Paulina Chiziane (1955). Nela, a contadora de histórias aborda uma série de questões que violentam a condição de quem nasce mulher na sociedade Moçambicana. No fundo, uma violência que também está presente nas sociedades ocidentais e, portanto, nunca se poderá incorrer no erro de acreditar que os homens brancos estão a salvar as mulheres negras dos homens negros (SPIVAK, 1988, p. 3). O alerta que Spivak nos faz, na sua obra *Pode o subalterno falar?* segue uma lógica aplicável a vários contextos. Neste caso, a obra literária *Niketche* trata principalmente a realidade da mulher moçambicana no seio de uma família polígama. À primeira vista, um acadêmico ou leitor ocidental pode apressar-se em julgar estas práticas e apoiar intervenções vindas dos países ditos “civilizados” nos países ditos “de terceiro mundo”. No entanto, nenhum homem Ocidental nem nenhum colonizador têm a capacidade de modificar uma realidade local de forma não-violenta, como também nos mostra a autora neste livro. Além disso, o patriarcado está presente em todo o mundo e as relações de poder que atuam entre homens e mulheres também operam no Ocidente, com homens no papel de dominadores.

As manifestações encontradas na história de Chiziane que refletem a violência de gênero são: a imposição social da maternidade; a interiorização da rivalidade feminina; a culpabilização da mulher pela sua condição (que na obra aparece quanto à situação de poligamia que as personagens vivem mas na vida real também tem acontecido em outros casos visivelmente misóginos: como quando se procura atribuir a culpa de uma violação à vítima, alegando, por exemplo, a roupa com que estava vestida como incentivo à violência do violador). Por fim, trata-se da representação da perpetuação do sentimento de vergonha em cada mulher. Apesar desta realidade política e social opressora aponto também como as personagens construídas por Chiziane são mulheres com atitudes feministas que trilham um caminho de desconstrução da situação em que vivem, da vergonha que sentem e travam uma luta pela construção coletiva de resistência e revolução. Assim, podemos falar de uma dupla representação: por um lado, demonstram-se as dificuldades, problemas e opressões vividas pelas mulheres moçambicanas. Por outro, representam-se forças, soluções e resistências trilhadas por essas mesmas mulheres-personagens.

Utilizo a metodologia da literatura comparada, que enquanto área é:

capaz de surgir como espaço reflexivo privilegiado para a tomada de consciência do carácter histórico, teórico e cultural do fenómeno literário, quer insistindo em aproximações caracterizadas por fenómenos transtemporais e supranacionais quer acentuando uma dimensão especificamente cultural (BUESCU, 2001, p. 14)

Os excertos do texto são analisados através da técnica do *close reading* e a obra é colocada em diálogo com outros textos, nomeadamente os livros *Para educar crianças feministas: um manifesto* e *Sejamos todos feministas*, de Chimamanda Adichie. Reconheço que o pensamento científico tradicional hegemônico é eurocêntrico e masculino (FEDERICI, 2004, p. 23-38),

que se mascara sob a farsa da “objetividade” e da “imparcialidade”, ignorando as estruturas de poder existentes (GROSFOGUEL, 2011, p. 341-355). Assim, sigo a linha da teoria pós-colonial e das suas críticas, começando por reconhecer o meu “lugar de fala” (RIBEIRO, 2017, p. 47-51): o de uma mulher (biológica e socialmente falando), branca (socialmente falando, já que biologicamente não existem fundamentos que dividam a espécie humana em raças), portuguesa, tendo vivido toda a minha vida neste país europeu. Apesar de contactar com movimentos sociais protagonizados por pessoas não-brancas, incluindo mulheres africanas ou afro-descendentes, não conheço de perto a realidade vivida pelas mulheres africanas, sobretudo as que vivem numa família polígama em Moçambique. Desta forma, procuro ter os cuidados necessários para não estabelecer a tão comum relação de poder entre o sujeito que produz conhecimento, o observador, e o sujeito estudado, o observado (SOUSA SANTOS, 2018, p. 157). Por isso, a maioria dos meus argumentos são fundamentados em autores que tenham a maior propriedade possível sobre os temas em questão. Sigo a teoria de Sousa Santos para a construção de novas perspectivas epistemológicas que desconstroem estereótipos e visibilizam a produção de conhecimento dos povos do Sul (SOUSA SANTOS, 2014, p. 38-39). Dito isto, o meu objetivo é dar a conhecer uma análise feminista e pós-colonial das representações da violência exercida contra a mulher africana no livro *Niketche* e, simultaneamente, apresentar o caminho das personagens rumo à emancipação. Reflito sobre a sobrevalorização da maternidade como elemento central da experiência feminina; sobre a rivalidade interiorizada nas mulheres que se reflete na forma envergonhada como lidam com a poligamia e, finalmente, no caminho que fazem para desconstruir a vergonha e construir resistência e revolução.

Um dos passos fundamentais para a compreensão da minha análise é reconhecermos que determinar o papel social de uma criança à nascença pelo facto de ela ser biologicamente homem ou mulher é, em si, violência. É violento quando crianças são impedidas de terem brincadeiras ou de utilizarem determinadas roupas porque não são vistas socialmente como brincadeiras ou roupas para o seu sexo. Também é violento assumir que se está perante uma criança transgénero por ela se expressar de formas socialmente associadas ao sexo oposto. Estas atitudes são comuns e refletem a sociedade binária em que se vive, bem como a sua necessidade de “encaixar” cada bebê numa das caixas correspondentes aos papéis sociais do seu sexo. Como mulher, posso afirmar que a necessidade de ser mãe me foi incutida desde criança e que de tudo se faz para que se abrace essa realidade como nossa. Basta fazer um pequeno exercício de memória e remontar à nossa infância para lembrar que as meninas brincam com bonecas e os rapazes com carros. As mulheres sempre foram associadas ao espaço doméstico e “treinadas” para serem mães enquanto os homens são incentivados a ocupar o espaço público (CONNELL, 2014, p. 13-14). Como Adichie reconhece no seu livro *Para educar crianças feministas*: “Os brinquedos para meninos geralmente são “ativos”, pedindo algum tipo de “ação” — trens, carrinhos —, e os brinquedos para meninas geralmente são “passivos”, sendo a imensa maioria bonecas.” (ADICHIE, 2017, p. 11). Fazem acreditar que as mulheres só serão

completas depois de se tornarem mães e, ao longo da vida, cada uma de nós sofre mais ou menos essa pressão, subordinando-se ou não às exigências sociais: “A tradição africana também valoriza a descendência e condena a esterilidade ou ter poucos filhos” (ARNALDO citando Caldwell, Orubuloye e Cladwell, 1992, p. 196).

Niketche é protagonizado por Rami, a primeira mulher e esposa de Tony, de quem tem vários filhos. Depois das ausências sucessivas do marido, descobre que Tony é polígamo e que tem mais quatro mulheres: Julieta, Luisa, Saly e Mauá. Com cada uma delas, Tony também tem inúmeros filhos sem que Rami soubesse. Ainda assim, permanece com ele. Pode-se perguntar o porquê de, mesmo perante estas situações, as mulheres se manterem ao lado dos homens, como o caso de Rami e das outras personagens mulheres, cuidando dos seus filhos e prestando-lhes “serviços” domésticos e sexuais.

A valorização da monogamia não acontece desde sempre, mas sim com o estabelecimento da propriedade privada, com a perda do direito materno para o direito paterno, que exige que os filhos herdeiros sejam legítimos:

Certo que a mulher grega da época heroica é mais respeitada que a do período civilizado; todavia, para o homem, não passa, afinal de contas, da mãe de seus filhos legítimos, seus herdeiros, aquela que governa a casa e vigia as escravas – escravas que ele pode transformar (e transforma) em concubinas, à sua vontade. A existência da escravidão junto à monogamia, a presença de jovens e belas cativas que pertencem, de corpo e alma, ao homem, é o que imprime desde a origem um caráter específico à monogamia – que é monogamia só para a mulher, e não para o homem. (ENGELS, 1984, p. 67).

O adultério quando parte da mulher é fortemente condenado, como tem sido historicamente nas mais variadas sociedades, culturas e civilizações. É necessário apontar que a realidade focalizada no romance de Chiziane refere-se especificamente ao contexto Moçambicano. Mesmo que possamos falar da quantidade de traições e relações extraconjugais que muitos homens continuam a praticar em países Ocidentais – ditos de tradição monogâmicas – como é Portugal. Adultério e poligamia não podem ser confundidos: “Poligamia é um sistema de construção de família, enquanto que adultério é crime de traição...Um polígamo pode cometer adultério. A poligamia pode ser legalizada, mas o adultério não.” (CHIZIANE, 2012, p. 355). Já ao abordar a evolução das famílias pré-históricas, Engel observou este assunto, no tópico sobre a família sindiásmica, afirmando:

Neste estágio, um homem vive com uma mulher, mas de maneira tal que a poligamia e a infidelidade ocasional continuam a ser um direito dos homens, embora a poligamia seja raramente observada, por causas econômicas; ao mesmo tempo, exige-se a mais rigorosa fidelidade das mulheres, enquanto dure a vida em comum, sendo o adultério destas cruelmente castigado. (ENGELS, 1984, p. 57)

Tradicionalmente, um marido polígamo sustenta as mulheres. Talvez seja a única coisa que o Tony tenha sido capaz de cumprir, já que podemos supor que teria um bom salário enquanto comandante da polícia. Ainda assim, a sua vida de polígamo não assumido teve os dias contados quando o sofrimento de Rami transbordou para a procura das suas rivais, como entendia inicialmente as outras mulheres do marido. Primeiro, foi até a casa da Julieta: “Olho bem para a minha rival. Na imagem desta mulher a morte do meu amor, a causa da minha dor” (CHIZIANE, 2002, p. 21). Depois, uma a uma, foi confrontando todas as outras mulheres de Tony, antes mesmo de falar com ele, uma atitude padronizada que muitas mulheres acabam por ter quando descobrem a existência de concubinas ou amantes. Vemos esta atitude repetir-se vezes sem conta, e é uma das semelhanças às representações ficcionais em Portugal. Normalmente, em livros e filmes ou séries portuguesas, as mulheres também confrontam primeiro a amante do marido do que ele próprio. A rivalidade feminina é um problema social identificado e explicado por Adichie em *Sejamos todos feministas*: “Criamos nossas filhas para enxergar as outras mulheres como rivais – não em questões de emprego ou realizações, o que, na minha opinião, poderia até ser bom – mas como rivais da atenção masculina.” (ADICHIE, 2012, p. 38).

Além de condenar cada uma das mulheres que lhe “roubou” o marido, Rami também se culpa a si própria. Culpa-se em frente ao espelho e é culpada pela sociedade. Destaco dois momentos onde está manifestada esta ideia no livro: o primeiro, quando Rami e Luísa são presas, na sequência de terem sido apanhadas “à pancada” na rua, o polícia que as ouve afirma: “Homem é homem, tem todo o direito de procurar em qualquer lugar o que em casa não há” (CHIZIANE, 2002, p. 52). Mais à frente, quando estão para ser libertas, o jovem polícia ainda diz:

É uma vergonha, duas esposas de uma pessoa tão importante baixarem de nível até este ponto. Se isto volta a acontecer, quem vai resolver este assunto será o meu comandante, o Senhor António Tomás, pessoalmente. E parem de manchar a imagem de um homem tão culto, tão ilustre e tão cheio de classe. Comportem-se à altura do digníssimo marido que conseguiram caçar, minhas senhoras. (CHIZIANE, 2002, p. 58).

O segundo momento acontece quando Tony pede o divórcio a Rami, por vingança, dizendo-lhe: “Quero colocar-te ao nível das outras mulheres. A tua conduta nos últimos tempos não é digna de uma esposa.” (CHIZIANE, 2002, p. 165). Rami sabe bem como “Divorciada é feiticeira, faz poções de amor para atrair cavalheiros ricos e roubar-lhes a massa. É assassina, mata as esposas dos amantes para tomar-lhes o posto. E ladra, rouba maridos, usa e abusa. É canibal, devora homens e amores alheios.” (CHIZIANE, 2002, p. 166). Uns dias depois o advogado do caso aparece-lhe em casa, “o seu marido acusa-a de danos morais, maus tratos e violência psicológica” e acrescenta:

Vendo bem, a senhora é a principal responsável por esta situação. Porque não cuidou dele devidamente. Não o realizou. Não o satisfez. Não o completou. Não o agradou suficientemente. A culpa é sua e deve responder por todos os seus crimes. Não soube segurar o marido e ainda por cima o ofende. (CHIZIANE, 2002, p. 169).

A narrativa que condena mulheres é uma instituição de poder e está generalizada em muitas sociedades. Se é utilizada uma linguagem que culpa mulheres, perpetua-se a violência de gênero, já que culpar uma vítima é violentá-la. Pode-se também encontrar na história representada a forma como Rami se sente enquanto mulher e o que afirma sobre tal condição:

Até na bíblia a mulher não presta. Os santos, nas suas pregações antigas, dizem que a mulher nada vale, a mulher é um animal nutridor de maldade, fonte de todas as discussões, querelas e injustiças. É verdade. Se podemos ser trocadas, vendidas, torturadas, mortas, escravizadas, encurraladas em haréns como gado, é porque não fazemos falta nenhuma. Mas se não fazemos falta nenhuma, porque é que Deus nos colocou no mundo? E esse Deus, se existe, por que nos deixa sofrer assim? O pior de tudo é que Deus parece não ter mulheres nenhuma. Se ele fosse casado, a deusa -- sua esposa -- intercederia por nós. Através dela pediríamos a bênção de uma vida de harmonia. Mas a deusa deve existir, penso. Deve ser tão invisível como todas nós. O seu espaço é, de certeza, a cozinha celestial. (CHIZIANE, 2002, p. 68)

Ou depois: “O homem é quem casa, a mulher é casada. O homem dorme, a mulher é dormida. A mulher fica viúva, o homem só fica com menos uma esposa.” (CHIZIANE, 2002, p. 161). Aqui, Chiziane representa mais uma vez, de forma tão lírica, o lugar submisso em que a mulher é colocada na sociedade.

Contudo, *Niketche* também é uma obra sobre cinco mulheres a aprenderem que não são culpadas. Que nenhuma delas é culpada. Que a vergonha que sentem não é fundamentada porque o verdadeiro responsável pela situação em que vivem é Tony. Aprendem, a partir de pequenos passos, a deixar de ser rivais. Percebem que tudo o que estavam a sofrer é fruto de um dado modelo social que lhes impõe uma realidade e, ainda por cima, as faz sentir culpadas. Como é uma situação que se repete, um padrão social e político, diz-se que se está perante uma violência de gênero estrutural. O processo de desconstrução das personagens começa, de certa forma, com a empatia de Rami para com Julieta, quando ouve a sua história “que treme, em violentas convulsões ao ritmo do choro. Abraço-a. Conheço a amargura deste choro e o calor deste fogo. Emociono-me. Solidarizo-me.” (CHIZIANE, 2002, p. 24). Uma empatia que se expande para as mulheres enquanto grupo social: “Tremo de piedade, de tristeza, de vergonha. Todas as mulheres são gémeas, solitárias, sem auroras nem primaveras” (CHIZIANE, 2002, p. 26). Tudo isto implica reconhecer uma maior proximidade com “as outras mulheres” do que com o próprio marido. Implica aprender que as frases “és diferente” ou “és especial” não são elogios, como querem fazer querer às mulheres, porque dizer que cada uma, individualmente,

é melhor do que as outras, não é um elogio. É fazê-la querer que afastar-se da sua condição material enquanto mulher é bom. São elogios que indicam implicitamente como “ser mulher” e “ser uma mulher normal” ou “uma mulher não especial e não diferente” é ruim. Assim, mesmo depois de ter sido “escolhida para casar”, Rami reconhece que:

Superior, eu? Nunca me senti superior a ninguém por usar este arco de arame dourado no meu anelar. Estou do lado das mulheres que lutam, que vencem, mulheres que perdem, que vacilam, que tombam. Sou mais uma que abraça o ar no beijo das nuvens e lança um riso mais doce que o arrulhar dos pombos, na saudação do sol de cada dia. Sou mulher como as demais. (CHIZIANE, 2002, p. 166)

O primeiro grande passo que tomam para fazer frente à sua situação de poligamia é aparecerem as cinco, em público, no aniversário de Tony. Assim obrigaram-no “a reconhecer publicamente o que fazia secretamente” (CHIZIANE, 2002, p. 110). Depois passam a ter reuniões e a estabelecer limites: “ao assumir uma família polígama, as mulheres conseguiam exigir de Tony que assumisse responsabilidades” (CHIZIANE, 2002, p. 174). Algo que antes não acontecia. Por exemplo, os filhos mais velhos da Lu “nunca se tinham sentado à mesa com o pai desde que nasceram.” (CHIZIANE, 2002, p. 174). Juntas, estas mulheres conseguem fazer com que, por exemplo, que Tony cumpra uma escala semanal onde permanece na casa de cada uma, à vez. É responsabilidade das mulheres tratar de toda a lida doméstica e cuidar do homem. Se estiverem cansadas, acordam que o melhor é realmente o ingresso de uma mulher mais nova na família. Foi o que fizeram, apesar de Tony ter recusado e disso significar “uma declaração de impotência sexual, e então vamos reunir o conselho de família, informar do que se passa e procurar assistentes conjugais. Este é um direito que a poligamia nos confere.” (CHIZIANE, 2002, p. 325). Assim deve ser, já que “Na poligamia verdadeira, não é o homem que impõe os seus desejos de ter mais uma, mas as próprias mulheres sugerem um novo casamento. As mulheres não são violentadas e vivem umas perto das outras. Os casamentos são programados, planeados” (CHIZIANE, 2002, p. 233). Estamos diante de personagens feministas, tendo em vista que: “Globalmente, todas as mulheres que sentem que precisam umas das outras são feministas, uma vez que se juntam num esforço comum de afirmação”. (BAMISILE, 2013, p. 263). Como a própria Rami sugere: “As mulheres deviam ser mais amigas, mais solidárias. Somos a maioria, a força está do nosso lado. Se juntarmos as mãos podemos transformar o mundo.” (CHIZIANE, 2002, p. 255). Esta afirmação de Rami, bem como as atitudes que toma em conjunto com as outras personagens mulheres, enfrentando Tony, mostram a importância da organização coletiva para a transformação individual de cada mulher e para a transformação do mundo que as rodeia. As personagens conseguiram melhores condições de vida, conquistando mais direitos juntas do que quando estavam separadas e a rivalizar. A representação literária da união entre mulheres africanas é bastante importante e demonstra perspectivas e soluções para a consolidação de movimentos sociais pelos direitos das mulheres em África, construídos pelas suas próprias mãos.

Paralelamente ao enredo principal da história, o conflito de Rami e as outras mulheres de Tony, Chiziane consegue introduzir e articular outras questões que afetaram de forma violenta as mulheres Moçambicanas. Apesar deste artigo não focar a sua análise nessas representações, não poderia deixar de notar a presença da violência colonial e da(s) guerra(s), nomeadamente através de duas reflexões da Rami. A primeira reflete como se sente relativamente às intervenções dos colonizadores:

Nunca ninguém me explicou por que é que um homem troca uma mulher por outra. Nunca ninguém me disse a origem da poligamia. Por que é que a igreja proibiu estas práticas tão vitais para a harmonia de um lar? Por que é que os políticos da geração da liberdade levantaram o punho e disseram abaixo os ritos de iniciação? É algum crime ter uma escola de amor? Diziam eles que essas escolas tinham hábitos retrógrados. E têm. Dizem que são conservadoras. E são. A igreja também é. Também o são as universidades e todas as escolas formais. Em lugar de destruir as escolas de amor, por que não reformá-las? O colonizado é cego. Destrói o seu, assimila o alheio, sem enxergar o próprio umbigo. (CHIZIANE, 2002, p. 45).

A segunda aparece já no final do livro e é relativa a mais uma das mulheres que conheceu durante a sua vida e é originária:

(...) do interior da Zambézia. Tem cinco filhos, já crescidos. O primeiro, um mulato esbelto, é dos portugueses que a violaram durante a guerra colonial. O segundo, um preto, elegante e forte como um guerreiro, é fruto de outra violação dos guerrilheiros de libertação da mesma guerra colonial. O terceiro, outro mulato, mimoso como um gato, é dos comandos rodesianos brancos, que arrasaram esta terra para aniquilar as bases dos guerrilheiros do Zimbabue. O quarto é dos rebeldes que fizeram a guerra civil no interior do país. A primeira e a segunda vez foi violada, mas à terceira e à quarta entregou-se de livre vontade, porque se sentia especializada em violação sexual. O quinto é de um homem com quem se deitou por amor pela primeira vez...Essa mulher carregou a história de todas as guerras do país num só ventre. (CHIZIANE, 2002, p. 270).

Na primeira, compreende-se a crítica às intervenções exteriores, nomeadamente dos colonizadores, que não tiveram em conta a realidade local ao mesmo tempo que não reconhecem os próprios erros. A opressão da mulher não se dá apenas nos países africanos, nem é solucionável através de intervenções paternalistas ou hipócritas (como será abordado a seguir). Na segunda, entende-se a questão da violência da guerra, além da colonial. É uma pista para entendermos as consequências das guerras na vida das mulheres, muitas das vezes esquecidas e apagadas pela história. A violência desta Zambézia é dupla: violência sexual e de guerra, ocupando o lugar de opressão comum para muitas mulheres africanas, devido a todas as guerras que assolam os territórios.

A literatura tem a capacidade de representar a realidade, no entanto, por sua vez, esta última ultrapassa sempre a ficção. *Niketche* é um livro que me deixa alerta e que devo relacionar com o seu contexto de produção para o entender totalmente. Em Moçambique, existe um confronto entre as

tradições enraizadas no tecido social e a lei. Durante a construção do estado-nação Moçambicano, no período pós-independência, os políticos tinham oportunidade de regulamentar as práticas da poligamia e salvaguardar os direitos das mulheres. Contudo, na prática, “Os estados africanos modernos foram construídos nas costas das feministas africanas que lutaram ao lado dos homens para a libertação do continente” (VÁRIOS, 2016, p. 5). Chiziane rompeu com o partido FRELIMO por causa das políticas que defendiam para as mulheres, uma delas, a proibição da poligamia. Isto porque, embora seja uma prática à qual a “maioria das mulheres é contrária” (CHIZIANE, 2012, p. 352), ela continua a predominar na sociedade Moçambicana. O partido FRELIMO é hipócrita, já que a maioria dos seus militantes homens defendiam a proibição da poligamia na vida pública, mas praticavam-na na sua vida privada. É também por isto que não se pode esquecer o lema de Carol Hanisch “O pessoal é político”. Regulamentar a prática da poligamia diminuí as possibilidades de homens como o Tony conseguirem viver uma vida de polígamos secreta, beneficiando desse mesmo secretismo por não lhes poder ser cobrado oficialmente algumas responsabilidades (como a da escala semanal). A diferença das consequências da poligamia está também presente em *Niketche*: “Perguntei às mulheres: o que acham da poligamia?...A poligamia é uma cruz.”, em oposição “Pergunto aos homens: o que acham da poligamia?... Poligamia é natureza, é destino, é nossa cultura, dizem.” (CHIZIANE, 2002, p. 102). Esta é só mais uma das situações que prova como os direitos das mulheres nunca estiveram salvaguardados, mesmo que se fale dos autoproclamados setores progressistas da esquerda, como os partidos marxistas-leninistas. Já no Partido Comunista português aconteciam coisas parecidas, como denunciava José Mário Branco na sua música “Aqui dentro de casa”, a propósito de ter “camaradas” que eram sindicalistas na rua mas fascistas em casa.

É-se subalternizado por se ser mulher e, se se for mulher, pobre e negra, é-se subalternizado a triplicar: “Não há valor nenhum atribuído à “mulher” como um item respeitoso nas listas de prioridades globais.” (SPIVAK, 2010, p. 126) . Depois da rutura com a FRELIMO, Chiziane veio a escrever obras tão boas quanto *Niketche*, representando temas caros às mulheres africanas, demonstrando a sua condição social não homogênea através da construção de personagens complexas e específicas que enfrentam problemas nas histórias semelhantes aos da vida real.

Em suma, pode existir uma literatura comprometida socialmente que não deixa de ser um objeto artístico-estético de elevado mérito. Escrever esta obra é em si um ato de resistência. Contudo, construir personagens como Rami é ensinar a ser-se resistência. O processo de Rami é um combate constante ao seu sentimento de vergonha que advém da culpa, culpa que, por sua vez, é o sentimento mais antirrevolucionário que existe. Quando este sentimento é combatido e aniquilado, conseguem-se mover ações como as movidas por Rami, Luísa, Julieta, Saly e Lauá, conquistando direitos e lutando contra as manifestações violentas e patriarcais da sociedade. Isto é revolucionário. Espero que o objetivo de Chiziane seja cumprido e que a sua literatura encoraje o seu povo, as mulheres da sua terra, por muito difíceis que as condições sejam, a caminhar descalças e a vencer (CHIZIANE, 2014, publicamente).

Referências:

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Para educar crianças feministas: um manifesto**. Companhia das letras, 2017.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. Companhia das letras, 2012.

ARNALDO, Carlos. “Tendências e fatores associados à poligamia em Moçambique”. *In: Mosaico sociológico*. Maputo: Faculdade de Letras e Ciências Sociais da UEM, 1992.

BAMISILE, Sunday Adetunji. “A procura de uma ideologia afro-cêntrica: do feminismo ao afro-feminismo”. *In: Via Atlântica*, São Paulo, nº 24, Dez/2013, p. 257-279.

CHIZIANE, Paulina. **Niketche: uma história de poligamia**. Editorial Caminho, 2002.

CHIZIANE, Paulina. Entrevistada por Maria Geralda de Miranda e Fátima Langa. MIRANDA, Maria Geralda e SECCO, Carmen Lucia Tindó. **Paulina Chiziane: Vozes e rostos femininos de Moçambique**. Curitiba: Editora Appris, 2013.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Ed. Elefante, 2004.

CONNELL, R.W. **Gender: In world perspective**. Polity Press, 2014.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

GROSGOUEL, Ramón. **Racismo epistêmico, islamofobia epistêmica e ciências sociais coloniais**. Tabula Rasa. 2011, N. 14.

SOUSA SANTOS, Boaventura. **Epistemologies of the south. Justice against epistemicide**. Boulder/Londres: Paradigm Publishers, 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SOUSA SANTOS, Boaventura. **O fim do Império cognitivo**. Lisboa: Almedina, 2018.

VÁRIOS. **Carta de princípios feministas para as feministas africanas**. African Women’s development, 2007.



***DENTRO DE NÓS FLORESCERAM OS PRADOS: REPRESENTAÇÕES
DA VIOLÊNCIA EM PAULINA CHIZIANE***

*THE GRASSLANDS FLOURISHED WITHIN US: REPRESENTATIONS OF
VIOLENCE IN PAULINA CHIZIANE*

*LOS PRADOS FLORECIERON DENTRO DE NOSOTROS:
REPRESENTACIONES DE LA VIOLENCIA EN PAULINA CHIZIANE*

Maria do Carmo Cardoso Mendes¹

RESUMO:

A obra literária da escritora moçambicana Paulina Chiziane representa a violência exercida sobre mulheres em contextos opressivos e em relações desiguais de géneros. Ao mesmo tempo, a ficção narrativa de Paulina Chiziane mostra os mecanismos procurados por mulheres oprimidas: o intimismo, a natureza e o esforço inabalável de reconhecimento da identidade feminina. O ensaio, centrado no romance *Balada de Amor ao Vento* (1990), tem assim como principais propósitos: 1) Identificar os papéis femininos; 2) Reconstruir os percursos de mulheres; 3) Destacar o contributo muito significativo de Chiziane sobre a afirmação da vozes das mulheres africanas.

PALAVRAS-CHAVE: Chiziane (Paulina), violência, literatura moçambicana.

ABSTRACT:

*The literary work of Mozambican writer Paulina Chiziane represents violence against women in repressive contexts and in unequal gender relations. At the same times, Paulina Chiziane's narrative fiction shows mechanisms pursued by oppressed women: intimacy, nature and unwavering effort to express female identity. The essay, focused on the novel *Balada de Amor ao Vento* (1990), has as main purposes: 1) To identify female roles; 2) To reconstruct women's paths in patriarchal societies; 3) To highlight Chiziane's very significant contribution concerning the affirmation of African women's voices.*

KEYWORDS: Chiziane (Paulina), violence, Mozambican literature.

¹ Universidade do Minho. E-mail: mariadocarmomendes2016@gmail.com



RESUMEN:

*La obra literaria de la escritora mozambiqueña Paulina Chiziane representa la violencia contra la mujer en contextos represivos y en relaciones desiguales de género. Al mismo tiempo, la ficción narrativa de Paulina Chiziane presenta los mecanismos buscados por las mujeres oprimidas: la intimidad, la naturaleza y un esfuerzo inquebrantable por expresar la identidad femenina. El ensayo, centrado en la novela *Balada do Amor ao Vento* (1990), tiene como objetivos principales: 1) Identificar los papeles femeninos; 2) Reconstruir los caminos de las mujeres en sociedades patriarcales; 3) Destacar la importante contribución de Chiziane en la afirmación de las voces de las mujeres africanas.*

PALABRAS-CLAVE: *Chiziane (Paulina), violencia, literatura mozambiqueña.*

1. *Niketze. Uma história da poligamia* (2002) é, porventura, o romance de Paulina Chiziane que mais aturadamente analisa a violência exercida sobre as mulheres africanas em contexto de desigualdade de gêneros, permitindo ao homem a multiplicidade de relacionamentos sexuais e conjugais (socialmente ratificados) e subtraindo à mulher idêntica prerrogativa. A obra de Chiziane é, como a da também moçambicana Lília Momplé, uma reflexão sobre violências étnicas, regionais, raciais, culturais e políticas.

Observamos neste reconhecido romance a luta da mulher negra pela emancipação em contexto pós-colonial, a procura da realização e da independência profissional, a intensidade da vida emocional (com destaque para a densidade psicológica da protagonista Rami), e a cumplicidade – mas também a conflitualidade – entre mulheres que parecem sentir que apenas junto de outras mulheres podem encontrar um eco das suas existências.

Estas questões atinentes a desigualdades de género, à condição da mulher negra, à violência que, literal e simbolicamente, procura minorizá-la, encontram-se, todavia, já plasmadas no romance publicado originalmente em 1990 *Balada de Amor ao Vento*. Pode mesmo afirmar-se que a preocupação com a mulher africana é um *leitmotiv* da vida e da obra de Paulina Chiziane. Esse interesse pela mulher é, em primeiro lugar, resultante de experiências pessoais e do conhecimento da realidade ancestral africana; torna-se, depois, um imperativo que contraria a quase completa ausência de obras escritas por mulheres moçambicanas: a condição da mulher em África é um “problema” que, nas palavras da própria escritora, não tem merecido suficiente atenção das próprias mulheres:

Falei com mulheres, mas também conheço histórias já seculares. Esse problema da mulher se arrasta há muito tempo. As próprias mulheres, quando escrevem, muito poucas vezes se debruçam sobre os seus problemas como mulheres. Em Moçambique, como em qualquer parte da África, a condição da mulher, a sua situação, o tipo de oportunidades que tem na sociedade, o estatuto que tem dentro da família, na sociedade, é algo que de facto merece ser visto (CHABAL, 1994, p. 298).

O título da obra de 1990 antecipa cataforicamente uma contaminação genológica: a que se faz entre o romance e a poesia narrativa. Subsumida em episódios sintéticos e lineares, a balada tem com frequência presentes elementos sobrenaturais, e valoriza a oralidade.

São várias as violências representadas em *Balada de Amor ao Vento*. Neste ensaio, sintetizo-as em três principais tipos: violência de gênero num contexto patriarcal e de fortes tradições que reforçam assimetrias de gêneros;² violência em relacionamentos entre as mulheres; e violência colonial.

2. Nos monólogos solitários de Sarnau – alternando com os capítulos narrados em terceira pessoa –, problematizam-se desigualdades de gênero na sociedade patriarcal moçambicana. Apresentadas em registo analético, as memórias de Sarnau acentuam experiências de sofrimento, sobretudo amoroso, que a marcam desde o princípio da adolescência. Os primeiros anos de vida localizam-se num cenário edênico, a localidade de Mambone, junto do rio Save, onde a natureza exerce um papel determinante na construção de uma felicidade infantil, que a passagem do tempo torna mais nostálgica e mais dolorosa:

Tenho saudades do meu Save, das águas azul-esverdeadas do seu rio. Tenho saudades do verde canavial balançando ao vento, dos campos de mil cores em harmonia, das mangueiras, dos cajueiros e palmares sem fim. Quem me dera voltar aos matagais da minha infância, galgar as árvores centenárias como os gala-galas e comer frutas silvestres na frescura e liberdade da planície verde (CHIZIANE, 2003, p. 11).

A nostalgia do passado, registada em discurso de primeira pessoa, constitui uma extensa lembrança. “Uma memória individual que se confronta com os ditames de uma sociedade tradicionalista” (MATA, 2000, p. 136), permite ao leitor conhecer uma mulher envelhecida e marcada pelo peso do sofrimento de uma longa existência. Todavia, a memória é também presentificação do passado, atualizado nas cores, nos aromas, nos animais e nas plantas.

A transição da infância para a adolescência é, em primeiro lugar, uma mudança espacial de efeitos negativos: Sarnau vive no empobrecido bairro da Mafalala, local de profunda miséria social. Mas o bairro da capital moçambicana é também o lugar do primeiro amor e da aprendizagem da expectativa social sobre o lugar que a mulher deve ocupar. Curiosamente, o romance estabelece uma oscilação entre um discurso mais intimista e menos racionalmente elaborado (correspondente aos monólogos de Sarnau) e um relato mais reflexivo (contido nos capítulos narrados em terceira pessoa). Os dois discursos correspondem a duas vozes femininas: a de Sarnau é a voz de uma mulher precocemente envelhecida pela dureza da vida e pela incompreensão de um destino feminino que dita à mulher a submissão, mas que também revela a sua inabalável resiliência

2 No ensaio “A língua da serpente: a auto-etnografia no feminino em *Balada de Amor ao Vento* de Paulina Chiziane”, Hilary Owen (2008: 161-175) dedica-se a uma análise exaustiva das questões de gênero exploradas pelo romance, focalizando a problemática das estruturas patriarcais que operam nos regimes colonial e pós-colonial.

às adversidades; a da narradora hétero-diegética expande-se em considerações mais profundas. Uma das mais relevantes prende-se com a análise do envolvimento amoroso – uma paixão de adolescentes, que haveria de se tornar num amor para toda a vida – entre Sarnau e Mwando. A paixão começa na natureza (mais uma vez e sempre o cenário de felicidade que de quando em quando toca a existência de Sarnau) e convoca o Génesis bíblico: Mwando, um rapaz instruído para o sacerdócio, é tentado, procura resistir, mas, como Adão, sucumbe à provocação sedutora: “Sentia a sua devoção abalada pela paixão. Não conseguia fugir às tramas da serpente, a Sarnau arrastava-o cada vez mais para o abismo (CHIZIANE, 2003, p. 21).

O próprio Mwando vive, em contexto familiar, uma existência que contraria tradições, costumes e ensinamentos seculares da cultura tradicional: substitui-se às irmãs, raparigas preguiçosas, nas tarefas domésticas; abandona Sarnau para se submeter a um casamento planeado pelos pais, e recusa a poligamia (prática comum no sul de Moçambique). Vive uma experiência pouco comum: a rejeição da esposa que lhe é imposta (uma mulher católica). Exibe comportamentos – sobretudo o choro – incompatíveis com estereótipos:

Os homens não choram, ensinam os pais aos filhos. Mwando é homem e chora, mas com razão. (...) As línguas do povo começaram a actuar, o caso não era vulgar. Onde já se viu um homem colar-se como um piolho nas capulanas da mulher, cozinhar para ela, lavar para ela. (...) Homem que se deixa dominar por uma mulher, não merece a dignidade de ser chamado homem, e muito menos ser considerado filho de Mambone. (...) Homem que teima em viver com uma só mulher, ainda por cima preguiçosa, não é digno de ser chamado homem. O galo que não consegue galar todas as frangas é eliminado, não presta (CHIZIANE, 2003, p. 60-66).

É, todavia, à protagonista que está reservado um futuro mais sombrio, antecipado pelos conselhos e previsões maternos: “Sarnau, em breve partirás para a escravatura. Chamar-te-ão preguiçosa, estúpida, feiticeira” (CHIZIANE, 2003, p. 35). Sarnau é escolhida para se tornar esposa de Nguila, filho do rei, graças a qualidades que a rainha-mãe nela encontra: “Foi assim que as conselheiras da rainha se viram obrigadas a procurar em todo o território uma mulher que fosse bela, bondosa, trabalhadora, fiel, que não fosse feiticeira” (CHIZIANE, 2003, p. 37) e, como a cultura tradicional impõe, participa na cerimónia do lobolo.³

O capítulo 5 do romance é aquele que mais exaustivamente problematiza a desigualdade de géneros e a violência sobre mulheres, plasmada na antinomia senhor-serva: “o homem é o Deus na terra, teu marido, teu soberano, teu senhor, e tu serás a serva obediente, escrava dócil, sua mãe, sua rainha” (CHIZIANE, 2003, p. 43). Este pressuposto cultural legitima a violência física e a prática da poligamia, ambas experienciadas por Sarnau, e é reforçado pela ausência de alfabetização da mulher, assim como pela sua dependência material do marido:

³ Os estereótipos que diminuem o papel social da mulher são motivos reiteradamente tratados na obra literária de Paulina Chiziane, como pode ler-se no ensaio de Inocência Mata (2000, p. 135-142).

(...) o teu homem é teu senhor. Se ele, furioso, agredir o teu corpo, grita de júbilo porque te ama. (...). Se ele trazer uma amante só para conversar, prepara a cama para que os dois durmam, aqueça a água com que se irão estimular depois do repouso. O homem, Sarnau, não foi feito para uma só mulher. (...) O meu marido assinou o livro com uma caneta de ouro e eu apenas marquei o sinal do meu dedo (CHIZIANE, 2003, p. 43).

É significativa no romance a recorrência de imagens que apresentam o casamento como prisão, escravatura e formatação da mulher, ou ainda como conclusão de um processo social no qual ela é, através do lobolo, um bem transacionável, capaz de assegurar não a sua felicidade, mas a felicidade – pelo menos, o conforto material – da família: “Como o milho, serás amassada, triturada, torturada, para fazer a felicidade da família. Como o milho suporta tudo, pois esse é o preço da tua honra” (CHIZIANE, 2003, p. 46-47).

O casamento com o rei da tribo Zucula é para Sarnau uma experiência de brutalidade física e psicológica – ainda que episodicamente matizada pela “vida de soberana” que desperta inveja junto das mulheres da sua tribo –, de inconformismo com a poligamia e de submissão à pressão da procriação. Recupero algumas das mais exemplares passagens do romance que retratam o comportamento esperado da mulher casada e o conflito que em Sarnau se estabelece entre expectativas sociais e desejos pessoais: “Arremessou-me um violento pontapé (...). Enviou-me uma bofetada impiedosa que fez saltar um dente. (...). Aprende a ser serva obediente e serás feliz. (...) demonstra a tua superioridade sobre essa cadela com quem acaba de dormir” (CHIZIANE, 2003, p. 26-27).

3. Sarnau é uma personagem em conflito com a esmagadora maioria das mulheres: ainda muito jovem, assiste à cerimónia de iniciação dos rapazes da sua aldeia e é ridicularizada por todas as raparigas à sua volta. Sarnau é masculinizada, apartada de estereótipos femininos que suscitam o interesse masculino, como pode observar-se no seguinte comentário: “A Sarnau é pau de carapau. Nem curso no peito, nem curva no rabo, é estaca de eucalipto, mulher é que não” (CHIZIANE, 2003, p. 15). Depois do casamento, a própria interioriza uma autoimagem depreciativa, ora porque não está grávida – ao contrário de uma das amantes do marido – ora porque não apresenta as tatuagens da rival, capazes de seduzir um homem, ora ainda porque a sua pele é mais escura que a de Mayi:

Reparei bem nela. Tinha o peito cheio e o ventre muito dilatado. Estava grávida, meu Deus, enquanto eu que sou a primeira ainda não senti lá dentro a lombriga da gravidez. (...) Dizem as línguas do mundo que Mayi tem tatuagens nas coxas e no baixo-ventre que falam e até cantam. Que todas as manhãs, cobras de feitiço lambem-lhe o corpo, cospem sobre ela e é por essa razão que tem a pele mais clara e mais macia (CHIZIANE, 2003, p. 56-57).

O sistema poligâmico reforça de modo muito acentuado a conflitualidade entre mulheres: cada esposa procura superar uma rival e a competição pela atenção do marido é geradora de uma

permanente instabilidade nas relações femininas, para a qual também contribui a perpetuação de crenças ancestrais defendidas por mães e avós. Além disso, a poligamia acaba por se converter numa justificação de Sarnau para a prática do adultério e por acentuar a crença em poderes tradicionais de feitiçaria, que desmereçam uma rival diante do marido polígamo.

4. Mwando é um moçambicano assimilado. Conceitos como a poligamia e o politeísmo estão ausentes da sua visão do mundo. Simboliza, por isso, um conflito apresentado no romance entre sistemas culturais distintos: o sistema colonial e o sistema ancestral africano. Se na adolescência a sua convicção cristã o levou a rejeitar o amor de Sarnau e a casar com uma mulher, também cristã, na idade adulta toma consciência das práticas brutais da colonização quando é deportado para Angola. “terra do degredo, da cana, do cacau e do café. Alguns deles eram condenados por crimes graves, outros por caprichos sem fundamento e mais outros simplesmente porque eram negros” (CHIZIANE, 2003, p. 116). A música que os deportados ouvem na viagem de barco até Angola recorda-nos o valor que géneros como os espirituais negros e os blues tiveram como gritos de revolta contra a prepotência colonial: “A canção é a alma do negro” (CHIZIANE, 2003, p. 125). Esta experiência permite a Mwando tomar contacto com a discriminação racial, a brutalidade sobre negros e a desumanização a que foram submetidos por colonizadores:

Os capatazes desceram ao porão e lançaram outros gritos:

– Eh cães, zarpem daí depressa que o porão está a inundar-se, pretos de carvão (CHIZIANE, 2003, p. 118).

Em Angola há um pedaço de terra adubado com sangue. Por baixo de cada sombra reside o corpo de um preto anónimo, confirmam os mais velhos (CHIZIANE, 2003, p. 125).

A deportação para Angola, durante quinze anos, permite a Mwando cumprir a sua vocação – e usufruir de um tratamento privilegiado junto dos colonos –, mas não ilude o desejo de regresso à terra natal e de reencontro com Sarnau. A mulher que encontra nos bairros empobrecidos de Lourenço Marques é uma prostituta desencantada. Muito embora o romance apresente um final feliz, o do reencontro de Mwando com a mulher que sempre amou e com os filhos que foi forçado a abandonar, não creio que se possa concluir que *Balada de Amor ao Vento* sugira uma leitura reconfortante, romanticamente encerrada.

Trata-se, isso sim, de uma narrativa de múltiplas violências: entre homens e mulheres, entre mulheres, entre crenças e sistemas culturais que se enfrentam (a monogamia e a poligamia; o monoteísmo e o politeísmo). Se algum elemento suscita uma visão reconciliada com o universo, penso que esse elemento se encontra na natureza: na floresta que Sarnau procura como refúgio e confidente; nas águas purificadoras do rio; na proximidade com animais, porventura menos bestializados que seres humanos.

A obra de Paulina Chiziane, apresenta mulheres que constroem a sua identidade em confronto com o poder hegemónico masculino e que, nessa construção, contribuem para a edificação da identidade nacional e cultural de Moçambique. Como a própria autora defende,

Coloquei no papel as aspirações da mulher no campo afetivo para que o mundo as veja, conheça e reflita sobre elas. Se as próprias mulheres não gritam quando algo lhes dá amargura da forma como pensam e sentem, ninguém o fará da forma como elas desejam (CHIZIANE, 1994, p. 16).

Paulina Chiziane, autora do primeiro romance moçambicano escrito por uma mulher, plasma em *Balada de Amor ao Vento* temas e motivos recorrentes na sua obra literária. A condição feminina assume o primeiro lugar na ficção da escritora; através dela, são questionados valores ancestrais africanos e estereótipos culturais; mas são também apontados rumos de emancipação feminina e modos de tornar audível a voz muito tempo silenciada das mulheres em África. Não obstante a violência que a rodeia – masculina, social, racial – a Mulher moçambicana, simbolicamente representada em Sarnau, porventura a inspiradora das personagens femininas de todos os romances que se seguiram a *Balada de Amor ao Vento*, defende a sua liberdade como mulher, rejeita estereótipos e uma visão do mundo que procura encarcerá-la em padrões de submissão, obediência e resignação.

Referências:

CHABAL, Patrick. **Vozes moçambicanas. Literatura e nacionalidade**. Lisboa: Vega, p. 292-301, 1994.

CHIZIANE, Paulina. **Balada de Amor ao Vento**. Lisboa: Caminho, 2003 [1990].

CHIZIANE, Paulina. Eu mulher, por uma nova visão do mundo..., Afonso, Ana Elisa de Santana (org.). **Eu mulher em Moçambique**. Moçambique: AEMO, p. 11-18, 1994.

GALVÁN, Enrique y GALVÁN, Fernando. El discurso colonial en *Balada de Amor ao Vento* de Paulina Chiziane. **Rapsoda. Revista de Literatura**, nº 1, p. 25-38, 2009.

MATA, Inocência. Paulina Chiziane. Uma coletora de memórias imaginadas. **Metamorfoses**, nº 1, p. 135-142, 2000.

OWEN, Hilary. A língua da serpente: a auto-etnografia no feminino em *Balada de Amor ao Vento* de Paulina Chiziane. Ribeiro, Margarida Calafate e Menezes, Maria Paula (orgs.). **Moçambique. Das palavras escritas**. Porto: Edições Afrontamento, p. 161-175, 2008.



Apresentação do projecto *On Violence*

No *Preface* ao filme *Concerning Violence* de Göran Hugo Olsson, a historiadora Gaiatry Spivak introduz o conceito de “ler nas entrelinhas” quando analisa o texto de Frantz Fanon no qual o filme se baseia. Com esse mesmo objectivo construímos o projecto a partir de questões como:

- Que representações do universo podem traduzir as obras de temática e/ou linguagem orientadas pelo conceito de violência?
- Que violências são questionadas/trabalhadas pela literatura em geral e pelas literaturas africanas em particular?
- Que conexões se podem estabelecer entre violência – literatura – História?
- Quais as fronteiras da violência?
- Existirá fundamento que permita o estabelecimento de uma pedagogia da violência? E de uma estética da violência?
- Existem valores implícitos na literatura que problematiza a violência?
- Violência e categorias literárias: discurso (poético), narrador, personagem, espaço/tempo, mensagem.
- Violência e a evolução do seu discurso em cada obra: como evolui a abordagem da violência; como se materializa; finalidade da violência – descrever, criticar, exaltar, exorcizar, surpreender, chocar, questionar?
- Criança e violência – tratamento das personagens-crianças nas obras literárias que problematizam a violência.
- Feminino e violência: condição literária da mulher (escrevem mais ou menos sobre violência; modos de abordagem); personagens femininas.

Escolhido um *corpus* a partir do marco das independências, deu-se início à leitura de textos de escritores angolanos, cabo-verdianos, guineenses, moçambicanos e de S. Tomé



e Príncipe. Foi construída uma base de dados com algumas respostas que demonstraram a extrema fragilidade das perguntas iniciais face às questões da descolonização como fenómeno violento contidas nas diferentes literaturas.

Ana Paula Tavares

Marco Bucaioni

Rosa Maria Fina



Conversa com Yara Monteiro

(Em 30 de Setembro 2020, no Encerramento da Jornada *On Violence*)

Ana Paula Tavares: [A escrita da Yara Monteiro] contém vários níveis, lá dentro, da arte do dizer, e é isso que eu acho que a Yara foi buscar e mostrar não só nas suas comunicações como na sua escrita, traz-nos o presente, traz-nos as transformações rápidas desse mesmo presente que ela usa, que às vezes parece uma linguagem fácil mas não é. É a linguagem que resulta da passagem do tempo, e por isso eu pedia à Yara que viesse falar connosco.

Eu disse à Yara: faça o que quiser, leia um texto, leia um poema, faça exactamente o que quiser. E portanto, como já falei demais é para a Yara Monteiro, cujo livro se não leram façam o favor de ir ler a correr porque dentre em breve ela vai escrever outro, publicar outro e este passa a ser esquecido e é um livro que marca um antes e depois em tudo, quando se escreve, e que tem a ver com a língua portuguesa, tem a ver com a forma como a língua portuguesa é recebida em espaços que não são espaços portugueses e a forma como ela pode transitar daí para a literatura.

Muito obrigada, Yara, mais uma vez, a palavra para ti.

Yara Monteiro: Obrigada, Ana Paula. Antes de mais, quero agradecer a minha participação nesta Jornada. Agradeço-lhe a si, à Rosa e ao Marco, também pela relevância do tema, que me fez reflectir, principalmente agora que estamos todos num poiso forçado, cada qual nas suas casas e sem este contacto humano para o qual não tenho tido muitas oportunidades, nem virtualmente nem presencialmente.

Vi o vosso programa e fiquei admirada e feliz com a capacidade do meio académico em encontrar temáticas nas literaturas e no meu livro em particular.

Estive a fazer uma pequena reflexão sobre esta questão da violência, o que é que significa e onde é que eu poderei encontrar retratos de violência no meu livro, que possam ter sido elaborados – e foram – de forma inconsciente. Fala-se muito da violência da colonização, mas o processo de descolonização é um processo também de violência para o indivíduo, e esta foi uma violência que, de certa forma, me foi imposta como mulher, como pessoa, e que se encontra traduzida no meu romance *Essa Dama Bate Bué!*. Não posso deixar de mencionar



também a violência do exílio forçado, de todos aqueles que tiveram de abandonar Angola devido à guerra de independência, à guerra civil. Tiveram de partir para outros países como, por exemplo, a minha família, que veio para Portugal.

Estas temáticas são abordadas na história narrada por Vitória, a personagem principal do livro, que decide já na idade adulta, enquanto mulher, regressar a Angola à procura da mãe. Aqui está outro género de violência, imposta a muitas das mulheres africanas que combateram pela independência das ex-colónias portuguesas, francesas e de outros países, que é a violência de género. Para além da violência da guerra, houve violência de género: estas mulheres tiveram de combater duas vezes. Tenho aqui um pequeno excerto do livro que fala sobre este tipo de violência. É uma pequena passagem, de quando Vitória está à procura em arquivos do processo da sua mãe e se depara com o seguinte:

Excerto 1

“Consulto as caixas e caixas de arquivo numa sala húmida e sem ventilação. Não entra ar fresco. Transpiro sem parar. Por vezes, quero desistir, mas resisto. Resisto como as mulheres combatentes nas fotografias de identificação dos processos individuais. As caras estão rígidas. Pretas, mestiças e brancas.

Em algumas delas, os olhos parecem esvaziados. Outros incubam a expressão do dever a prestar. A rectidão da postura mostra o orgulho da responsabilidade. Têm sempre os lábios cerrados. Tão cerrados que parecem cosidos com corda de sisal».

A corda de sisal demonstra aqui a violência da não permissão da voz. Muitas vezes, é considerado que a mulher é um antro de queixumes, principalmente num contexto de guerra, onde já são vistas como subalternas. Elas combateram duas vezes.

Hoje em dia, ainda há violência das desigualdades sociais, das diferenças económicas. Podemos encontrá-la neste meu livro, de forma inconsciente, porque eu escrevi-o com uma motivação algo egoísta, ao tentar compreender-me, tentar trabalhar a violência da minha identidade, que era uma identidade sem lugar de pertença.

Neste processo, houve uma tentativa de descodificação da memória familiar, da memória que se encontrava no arquivo do meu avô, que eu utilizei. O meu avô faleceu em 2005 e deixou um arquivo que possibilitou, passados 15 anos, que eu trabalhasse com ele e encontrasse algum entendimento do meu percurso pessoal, familiar e também do encontro histórico entre Portugal e Angola. Neste caminho, criei uma ficção narrativa e fiz também uso da minha própria experiência, que foi violenta, de regresso a Angola, a Luanda. Foi voltar a uma mátria que eu não reconheci e que não me reconhecia. Neste primeiro embate, observei situações de desumanidade que me chocaram e me marcaram de tal forma que eu decidi tratá-las neste livro.

Acho bastante negativo a zungueira ser quase um marco turístico. A zungueira é a mulher negra explorada ao máximo e é apresentada de forma colorida e romântica, quando deveria ser exactamente o oposto. A propósito, tenho aqui um excerto ficcional. Isto não aconteceu, mas poderia ter acontecido. Vitória aproxima-se do edifício, está com Romena, que é a senhora que a recebe.”

Excerto 2

“O jipe de Romena ainda não estacionou e já a vendedora, que leva a bacia cheia de peixe à cabeça, agita o passo de chinelo na nossa direcção. Nas costas e presa por um pano com cornucópias coloridas, vai uma criança. A mulher desbrava a calçada esburacada e cheia de poças de água com a leveza de quem não está carregada com responsabilidades.

Saímos do carro, e Romena dispara sem grandes cuidados:

– Domingas, mais outro filho? – braveja com ar de reprovação, apontando para a *t-shirt* branca do World Food Programme que a vendedora traz vestida.

– Sim, dona Romena – confirma Domingas com ar envergonhado.

– Mais filhos? ‘Tá fácil a vida de zungueira.

– Toninho quer.

– Já trabalha?

– Ainda.

Romena abana a cabeça e rumoreja palavras que não consigo entender.

A criança que Domingas tem nas costas não se mexe. É como se tivesse partido o pescoço e morrido de olhos abertos.

Oiço a bagageira do jipe a ser aberta. Um homem já mais velho, com cabelo branco e barba rala, tira do jipe a minha mala e pergunta-me:

– Mamã, tem mais coisas para subir?

– Não sei – respondo.

Romena deixa de falar com Domingas e aproxima-se do homem.

– É tudo, senhor Timóteo. Vamos já subir.

Romena comanda o trajecto. Sigo com Domingas e com o senhor Timóteo.

À porta da entrada do prédio, estão mais duas zungueiras. Cada uma com a sua bacia do seu “pão nosso de cada dia”.

É um edifício deteriorado, que aparenta nunca ter sofrido manutenção. As paredes têm uma camada de sujo entranhado, mas o chão acabara de ser limpo. Sinto o cheiro forte a creolina.

Vamos em direcção às escadas. Reparo que onde, provavelmente, seria o elevador está uma porta em metal trancada a cadeado.

Já subimos mais de dez vãos de escadas. A construção do prédio permite que o ar entre e circule com facilidade pelo seu interior, quebrando assim a densidade morfológica do corpo arquitectónico debilitado. Cada andar divide-se em um corredor para a direita e outro para a esquerda. São corredores gradeados logo à entrada. Portões, grades, portas, cadeados limitam o acesso aos apartamentos. São espaços tornados impenetráveis, que contrastam com as galerias que existem entre os andares do prédio e onde as crianças brincam livremente.

As áreas individuais e exteriores dos apartamentos, ao contrário dos espaços comuns do prédio, são pintadas, limpas e organizadas. Uma grade, plantas ou cadeiras dividem os espaços comuns dos privados.

O senhor Timóteo pára. Está cansado. Ofereço ajuda. Ele recusa.

Domingas passa-nos e continua a subida com Romena. Movimenta-se com tranquilidade e segurança. Tem a ossada e os músculos perfeitamente alinhados. É como se uma linha vertical a elevasse e a tudo o que sustenta. Não existem tensões, nem rigidez. A cabeça vai direita, sem estar demasiado baixa ou alta. Domingas sobe as escadas com porte de rainha. Não deixa que o peso da vida lhe deforme a dignidade com escolioses ou cifoses. Quando poisa cada pé, fá-lo para que o chão saiba a sua força. Domingas não deve nada a ninguém. Deus e o Diabo devem-lhe tudo. Têm dela se desviar”.

Yara Monteiro: Penso que nós até podemos falar de uma hierarquia de violências e de uma hierarquia de agentes opressores. Se nós virmos uma hierarquia de violências, podemos considerar que no topo está o Estado, as instituições. E quando digo Estado falo de forças policiais, falo de educação que possa ser imposta pelo Estado, porque é o Estado que define a história de um país. Numa entrevista que ouvi recentemente de um outro escritor angolano, o Jonuel Gonçalves, ele fala de um conceito que eu desconhecia, a guerra das narrativas, que nós hoje e sempre vivemos. Quem conta a história é o vencedor, é o leão. O Estado pode criar uma narrativa que é exclusiva, que não inclui outras narrativas, e isto também acaba por ser uma forma de violência, porque exclui quem não se identifica ou quem sabe ou tem outra visão da história.

Portanto, numa hierarquia de violências, podemos ter, na minha opinião, o Estado, as instituições, que são os mais violentos, depois temos o capitalismo, ou seja, as empresas, e, por fim, a sociedade e os indivíduos. E nós, enquanto pessoas, podemos também infligir a nós próprios violência. Isto não é muito falado, e eu, nesta minha pequena análise, consegui

encontrar alguns indícios, por exemplo, de que Vitória, nesta procura da mãe, talvez tenha infligido a si própria violências, por se estar a colocar numa situação de rejeição.

Estou a falar disto tudo porquê? Porque a zungueira, a mulher negra, é à base desta estrutura de violências. E também as empregadas domésticas, porque vi que estas desigualdades são tão acentuadas em Angola que, arrisco-me a dizer, podem até ser consideradas uma perpetuação do colonialismo, com uma nova forma de «tecnologia».

E já que estamos a falar usando tecnologia: a tecnologia actual é também uma forma de violência. Só para vos dar um exemplo: os algoritmos que são desenvolvidos pelo Google, pelo Zoom, que estamos aqui a usar, por vezes não têm reconhecido pessoas negras. Houve um grande debate público sobre casos em que em conversa pelas Zoom, pessoas negras apareciam sem cabeça, porque o sistema de identificação não as reconhecia. É um género de violência tecnológica. Outra coisa interessante que vos posso convidar a explorar é, portanto, o Google. Quando se procurava pessoas negras na Internet, apareciam macacos. Quando se procuravam mulheres negras, todas elas eram sexualizadas.

Nós falamos de violência na literatura africana, e há uma violência do passado, que ainda permanece e tem uma projecção no presente, mas existem violências que já se estão a prolongar no futuro e que continuam exactamente com as mesmas bases ideológicas do patriarcado, do capitalismo, do colonialismo. E nós vimos isto como a destruição da natureza, que é outro género de violência.

Quero-vos ler agora só um bocadinho, um outro excerto e voltando à violência sobre as mulheres. É interessante, porque houve alguém que apresentou também uma análise do meu livro sobre violência. Vou-vos ler um pequeno excerto do discurso, porque isto foi uma coisa que também fiz no meu livro: dei a palavra a várias mulheres. O livro não tem um único narrador. Tem um narrador na primeira pessoa, que é a Vitória, e depois, ao longo do livro, dei a palavra, porque assim quis fazer, a outras mulheres que pudessem de certa forma falar na primeira pessoa, contar a sua história. Outra coisa que fiz neste livro, quando a Vitória passa por um processo de transformação, que é um processo violento, em que ela se descobre como mulher negra, foi retirar-lhe a voz como mulher, porque à mulher negra ainda não é permitido falar. Na verdade, ela pode falar, mas a questão é: quando nós falamos, quem nos escuta?

Isto são tudo... não sei se lhe chamarei jogos de narrativa. Foram coisas que eu intencionalmente, mas de uma forma muito intuitiva, apliquei no meu livro, porque eu não estudei literatura, fiz carreira em recursos humanos e o que aprendi a escrever foi lendo, basicamente.

Mas agora quero ler-vos um bocadinho só da fala de Mariela. Mariela é a típica empregada doméstica de uma família de classe média/média alta angolana, portanto o estilo linguístico está adaptado a uma pessoa desta classe social.

Excerto 3

“Me dificultam as palavras que o moço da rádio diz. Mesmo atenta, não entendo tudo. Está quase na hora de dar as notícias. Quero ouvir falar da paz no país. Quero a paz no musseque.

Aqui a luta continua. Não parou. É luta contra a barriga vazia, contra o mosquito, o lixo, a insegurança e a morte. A chuva. Temos também de lutar contra ela. Estraga tudo e nos mata se não houver cuidado. O cartão que forra o tecto estragou de novo. Caiu sozinho com o peso da água da chuva.

Tivemos sorte. Esperança estava em casa. Não deixou a chuva entrar pela porta. Correu com ela com o balde e a vassoura.

Olho à minha volta. Isto não se pode chamar de casa. Aqui não tem água nem luz. Casa é a de dona Romena, aqui é um muquifo. A mãe Josefa não gosta que se diga isso. Não gosta da verdade. Fica irritada e reclama que trabalhou muito para fazer a casa dela com blocos. Podia ser pior. Podia ser uma casa de chapa.

Agora com a paz sonham com casa nova, com escola, com comida e bebida. Meu sonho é Esperança sair do musseque. Não quero ela burra, de barriga e a levar surra.

Hoje de manhã fomos ao funeral da Quininha. O pai dos filhos de Quininha também apareceu. Quer ficar com a casa. Ele se reuniu com a mãe Josefa e as outras tias para discutirem a situação. Estou feliz. Não foram no chacho daquele malaiko de ficar com a casa para tomar conta das crianças. Lhe estigaram bué. Lhe perguntaram assim mesmo na cara como um preguiçoso, liambeiro como ele ia cuidar dos ndengues. Não bumba nem nunca bumbou. Vamos nós tomar conta.

As tias falaram outra vez na mãe que eu ainda não lhe dei um neto. Dizem que estou a ficar velha para ter um filho. A mãe lhes disse que eu não tenho homem. Me arranjam um, lhe garantiram.

“Pra quê homem?”, perguntei na mãe Josefa. Vai só me fazer filho e depois me deixar. A vida no musseque não é romântica. Aqui homem é pior que cão. Tanto come do prato como come do chão. Olha minha prima Quintinha, na zunga todo o dia, todo o dia. O tal de homem ia e voltava. Voltava para buscar dinheiro, amassar-lhe e depois ir embora.

A vida aqui é sofrimento diário. Tem dias mesmo que nem sei como vou trabalhar direita.

Não se dorme aqui. Tem sempre um bilo entre marido e mulher, música alta do vizinho, choro de criança pequena. Se não é isso é a cabeça que através das preocupações não me deixa dormir. Depois na casa da Dona Romena só me apetece cubar. Sono! Fico assim com o corpo mole quase que desmaio. Dona Romena ralha e me chama de mangonheira. Não gosto. Me ofende.

Esperança, minha irmã, tem quinze anos, mas já tem corpo de mulher. Isso me preocupa. Não quero ela com bebé. Perguntei na Katila como se fazia para não se engravidar. Eu gosto da

Katila. Ajuda-me a abrir a mente, a ver outras coisas na vida. Todos os meses me dá uma caixa com comprimidos. Ponho um comprimido desfeito todos os dias no Nido da Esperança. Katila aconselha que lhe dê camisinhas para proteger do bicho. Deixo, assim, as camisinhas entre as coisas dela. Não quero que pense que estou a incentivar.

A mãe Josefa diz que Esperança é bonita. Pode arranjar um papoite. Ele pode lhe tirar do musseque. Não lhe admito. Esperança, não deixo que ande com roupa justa. Vai parecer que anda na vida. Assim mesmo como é já chama a atenção.

Katila me incentiva a ler, a ser informada. Não é só pintar os lábios. Katila diz que primeiro tenho de me organizar só depois arranjar marido e ter filhos. É o que digo na Esperança. Acho que ela me ouve. Vai na escola, vai na igreja, não vai na farra com essas miúdas daqui. Diz que ainda só deu beijo na boca. Não acredito.

Ela é boa de cabeça. Deus quiser final do ano, Esperança vai trabalhar na padaria de dona Romena.

Esperança sabe fazer contas e fala umas palavras que não entendo bem. Se sobra jornal de limpar os vidros, peço na dona, Romena, para levar para casa. Dou a Esperança para ler. Há vezes que lê outras que inventa. Põe o meu nome nas letras do jornal.

Minha prima Quintinha vivia ali em frente. Ia para a zunga cedo. Seis horas a andar a pé para comprar qualquer coisa que desse para dar de comer aos candengues. Só descansava no domingo. Quando não conseguia pitéu mandava as crianças cá a casa. Nunca as deixamos chorar com fome. Fazer mais o quê então. Era só mesmo ela. Sem ninguém para lhe ajudar.

Mesmo assim, tem vezes que nem já funje enche a nossa barriga. Dona Romena nos dá de comer, mas meu almoço levo sempre para Esperança. Divido a refeição da mãe com ela.

Por isso me revolta como tratam o musseque. Isto não é lixeira feita de gente. Nos ignoram, nos gozam na cara porque falamos mal, cheiramos mal, vivemos mal. Já não choro. Chorava antes, no antigamente”.

Yara Monteiro: Isto é outra coisa que também percebi: há a violência da guerra e a violência do pós-guerra. Porque, como um amigo meu diz, quando a guerra acabou, começou a guerra. Não é porque é declarado um estado de paz que, de imediato, uma sociedade consegue emocionalmente, socialmente, espiritualmente equilibrar-se, entrar em paz, e muitas vezes nós não temos essa noção. Quando a guerra acaba, muito possivelmente, uma outra guerra se inicia, ou a guerra continua no próprio imaginário das pessoas. Em Angola, houve uma geração que só viveu na guerra. Como ensinar essas pessoas a viver na paz, sem o pânico, sem a violência da sobrevivência? E nós às vezes não temos essa empatia, achamos que as pessoas têm uma reacção ou têm um estilo de vida porque sim, e não o analisamos, não nos colocamos no lugar da outra pessoa.

E pronto... é este o livro. Era isto que queria partilhar convosco. Esta questão que eu chamo de poiso forçado, desta pandemia que estamos a viver, é uma forma de violência. E como é que nós lidamos com esta violência com o outro? É interessante que, quando tudo isto começou, criaram-se *slogans* bastante bonitos, como “estamos juntos” ou “juntos venceremos”, mas, na realidade, verificou-se muito rapidamente que a humanidade acaba por cair para o lado que mais a alimenta, e hoje sinto que continuamos num estado de violência, num estado de egoísmo e que a literatura se calhar não salvará o mundo, mas ajudará a criar novas realidades; e a literatura africana – assim como a da América Latina e alguma parte da literatura nórdica – também mantém aquilo que os especialistas literários chamam de realismo mágico. Mas o que é o realismo mágico na realidade? É a nossa capacidade de acreditar, de imaginar, de nos conectarmos com o outro, com a natureza. A maior parte de nós está desconectada. Peço desculpa pela expressão, mas muitos países têm governantes que se tornaram a estupidez institucionalizada. Isso preocupa-me como pessoa, como mulher, e não vejo, na realidade, uma diminuição da violência, um caminhar para uma salvação da humanidade. Porque todos somos humanos e, nesta dinâmica, nós temos o bom e o mau, mas vamos ver para que lado tombamos ou ascendemos.

Ana Paula Tavares: Muitíssimo obrigado. Eu penso que não podemos perder esta oportunidade, [...] temos tempo para duas ou três questões à Yara, acho que é um momento muito importante antes de fecharmos estes nossos trabalhos. Queria ainda agradecer a duas ou três pessoas que ainda não mencionei aqui hoje, mas que estiveram na origem deste mesmo projecto, e que por várias razões não puderam hoje cá estar, mas que pensaram há muito tempo este projecto, como a professora Carla Ferreira, a professora Glória Brito, a professora Fátima Mendonça, mas enfim elas são nossas colaboradoras habituais e agora aproveitem duas ou três perguntas para a Yara.

Maria da Graça Gomes de Pina: Pergunta e não só. Depois de se ter publicado o livro se sentiu que as pessoas que o liam de alguma maneira invadiam e faziam uma certa violência em confundir biografia com literatura, e a outra é uma coisa que me fez vir à mente. Disse que voltou a Angola e portanto não se reconheceu. Eu tive também o mesmo problema e o problema inverso: eu saí de Cabo Verde muito pequenina e quando finalmente consegui voltar à minha ilha eu claramente não reconhecia nada, mas as pessoas reconheciam a minha irmã mais velha em mim e aquilo foi praticamente uma coisa surreal. Era eu passar, não ter nenhuma recordação dos lugares e as pessoas continuarem a confundir-me com a minha irmã mais velha, e a dizerem: “Ah mas tu mas tu mas tu”, e a encherem-me de recordações que não me pertenciam, portanto foi uma coisa bastante estranha. Mas, pronto, fica a primeira pergunta.

Yara Monteiro: No início, como foi também o meu primeiro livro, confesso que fiquei um bocadinho irritada, as pessoas não conseguiam diferenciar, apesar de estar escrito “ficção”, “romance”. Mas depois, com o tempo, fui-me habituando, porque é natural, às vezes, comentar: “Ah, mas naquela parte em que vocês iam sair à noite.” E eu respondia: “Ó mãe, não sou eu, é a Vitória.”

Há vários factores, porque, numa biografia, as histórias são bastante paralelas. Eu, de certa forma, escrevi sobre a minha “vila”, sobre aquilo que me estava próximo primeiro. Depois, escolhi ter um narrador na primeira pessoa, portanto, naturalmente, quem estava próximo – ou mesmo quem não estava – pensava que era uma biografia. Mas depois cada leitor faz a sua própria interpretação e a beleza de um livro é exactamente essa: nós escrevemo-lo, mas o livro reescreve-se com cada leitor. Cada leitor faz a sua reinterpretação, e eu tive situações em que diziam: “Quem é esta pessoa?” Depois vinha outra e dizia: “Esta aqui é a tia x.” Cada qual encontra o que quer no livro, e acho que é bonito, é bastante interessante.

Em relação à sua questão, quando estive em Cabo Verde, há uma frase que diz qualquer coisa do género: nós não somos lugares, mas pertencemos a pessoas. Você pertence à sua irmã, à sua família, à sua história, portanto é natural que as pessoas vissem em si a sua irmã mais velha, porque você confunde-se e é parte da memória familiar. Você pertence à sua família, pertence aos seus ancestrais. Isto é um exemplo da sua história pessoal, mas, em termos de comunidade – comunidade negra, comunidade indiana, comunidade branca –, nós todos chegamos com uma história, com uma memória. Toda a gente nos encara com uma identidade. Tem de ver isso até como um elogio, porque, no fundo, eles reconheceram-lhe uma pertença, o que é muito bom. No meu caso, disseram-me: “Ah, tu lembras-te, és parecida com o teu pai”, porque o meu pai já vivia em Luanda, mas a minha família não é originária daí, é do Bié, no interior, portanto, Luanda, de certa forma, era uma cidade completamente nova para mim, que não correspondia ao imaginário de Angola que me foi passado pelos meus avós e pela minha mãe. Mas é bonito que a tivessem confundido com a sua irmã!

Maria da Graça Gomes de Pina: Pois, era mais bonito para a minha irmã, porque ela tinha saído com a idade em que eu voltava e portanto quando contei à minha irmã, ela ficou bastante contente: “Ainda bem que continuam a reconhecer-te em mim, porque ainda se lembram com aquela idade”. E já passaram 33 anos, ela estava bastante contente eu estava mais embaraçada.

Yara Monteiro: E foi isso que lhe deu pertença à terra.

Maria da Graça Gomes de Pina: E foi isso que me ligou à terra.

Yara Monteiro: Isso é muito bonito, a comunidade reconheceu-a. Não sei se têm mais alguma questão.

Marco Bucaioni: Eu muito rapidamente queria dizer que já li o livro há dois anos e o livro tem muitas coisa boas, de facto muitas coisas interessantes, tanto que assim que acabei de o ler pensei traduzir ou fazer traduzir o livro para italiano, o que está a acontecer.

A parte mais divertida do livro para mim foi quando a Vitória chega a Luanda e dá-se com esta Luanda de que a Yara falou agora também, de desigualdades, sem dúvidas, e de excessos,

e gostei das primas de Luanda, bem inseridas naquele ambiente de divertimento excessivo e de a Vitória, apesar de ser a europeia, por uma vez ser a europeia a estar marginalizada por não conhecer os rituais e inferiorizada por ser menos glamour do que as meninas de Luanda.

Também gostei do retrato linguístico que se faz aí, eu não conheço muito bem o português de Luanda, mas sei que é diferente do de Lisboa, e vejo que no livro foi feito um trabalho óptimo de diferenciação estilística da língua usada também como instrumento de estilo e queria perguntar-te um pouco assim sobre esta vertente do glamour luandense noturno.

Yara Monteiro: É o tempo da guerra que se perpetuou, e isto gera uma liberdade, uma anarquia, possibilita criarem-se situações que, num contexto organizado, estruturado, não seriam possíveis. Isto acaba por ser bastante criativo e possibilita o riso, porque o riso também é uma estratégia para se lidar com o sofrimento, com a violência e até com o desespero. Havia situações desesperantes, mas as histórias acabavam por ser sempre cómicas, por assim dizer.

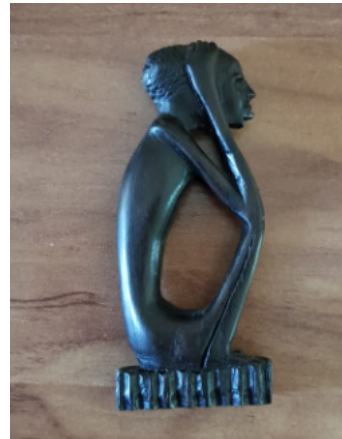
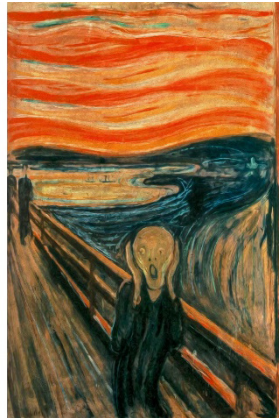
Em relação ao *glamour*: em tempo de guerra, em tempo de covid-19, o que é que temos de fazer? Temos de nos arranjar, temos de nos pôr um bocadinho mais bonitos, mais bonitas, porque o contexto está tão mal que, se eu ainda venho para o Zoom com as minhas olheiras... Não!

É a mesma coisa nos tempos de guerra: as mulheres, se podem, continuam a ir ao cabeleireiro, continuam a calçar sapatos bonitos, vestidos, etc. Isto é transversal a todas as classes sociais e, como se diz ainda na minha família, que está farta de se queixar: nós, no tempo da guerra, ao menos podíamos ir dançar; agora, com a covid-19, nem isso, temos de ficar em casa. Na altura, íamos e, mesmo que passasse o tempo de recolher obrigatório, não havia maka, porque a festa continuava até de manhã.

Mesmo agora, em termos de pandemia, que é o que acontece em tempos de guerra, a vida continua a acontecer, continua-se a casar, continuam crianças a nascer, a celebrar-se aniversários. Mas acho que este *glamour* é uma coisa muito angolana que se chama «a banga». O angolano, mesmo em termos de reconhecimento entre os africanos, dentro dos PALOP, é conhecido pela banga.

Quando entra um angolano num sítio, também está sempre com aquele *glamour* que é divertido também.

Ana Paula Tavares: Bom, com muita pena minha e não havendo mais perguntas eu iria encerrar esta sessão que foi realmente estimulante para continuarmos o nosso trabalho e tenho agradecimento especial ao Grupo 2 do CLEPUL, que trabalha e me ajuda a pensar e a organizar [...] e, como a Rosa referiu, um apelo para todas e todos vocês: é um grupo aberto à discussão, colaborem connosco, façam sugestões, escrevam, critiquem, vão-nos ajudar muito a pôr de pé este projecto. Muito obrigada.



PEAU NOIRE, MASQUES BLANCS/PELE NEGRA, MÁSCARAS BRANCAS/PIEL NEGRA, MÁSCARAS BLANCAS/BLACK SKIN, WHITE MASKS/SCHWARZE HAUT, WEIÙE MASKEN/FRANTZ OMAR FANON OH! YES FANON FOR SURE BLACK LIVES MATTER

Mas tenho medo do impressionismo sobre o expressionismo.

Temo não saber contar da busca malograda da reprodução, de frente como queria, da estatueta de madeira de o Pensador Africano ao lado da tela do computador, há muito, pelo afeto de Carmen Tindó em minha companhia. Como dizer que das suas mãos coladas à face sobre os ouvidos, silente, esta manhã, num salto repentino, transportado, ou melhor, fui por ele enquadrado na cena do desespero de *O Grito* de Munch. Por isso, o Pensador Africano, o queria de frente. Pela primeira vez, os imagino juntos. Cara a Cara. *Pele Negra, Máscara Branca*. Frantz Omar Fanon. Hoje é ele a legenda. Faz parte das minhas silabadas, diria a minha velha professora de Latim, no Clássico. Sim, como tem me ocorrido, ou em sonho, ou em vigília: vejo, escuto e escrevo através do Outro. Ou da Outra. E, na procura, se não ocorresse, porém, o corte abrupto na direção da imagem, que eu nunca vira esculpida da Mulher Pensadora Africana, estampado estaria ele, o Pensador, sabe bem, Fanon. O Canon. Bem-vindo, o corpo de Mulher, mas, repito, tenho medo do impressionismo sobre o expressionismo. Se manifesto, duplamente o temeria nos traços imprecisos dos vultos ao fundo da paisagem vista da ponte, sobrepostos às formas de mulher, em que sobressaem o talho esguio sem os volumes arredondados e com o cabelo arrepiado para o alto. Contra a impressão indesejada de ver a Pele Negra africana atravessada

1 Estatueta do Pensador Angolano. Fonte: foto de Carmen Tindó, abril de 2022.

2 O Grito (em norueguês: Skrik) é uma série de quatro pinturas do norueguês Edvard Munch, 1893. Fonte: https://pt.m.wikipedia.org/wiki/O_Grito

3 Estatueta do Pensador Angolano. Fonte: foto de Carmen Tindó, abril de 2022.

pela Máscara Branca europeia, norueguesa, conterrânea do exterminador da ilha de Utoeya, do ódio nórdico contra o amor da princesa patricia pelo xamã californiano, crimosamente racista, e, logo, nesse progressivo sentido contrário, num já conscientemente descontrolado deslocamento temporal e contextual, vejo na tela o medo contemporâneo de quem vê o ádvana refugiado em quem às suas costas anda, transfigurado nos próprios companheiros de travessia, numa palavra, *O Grito*, visto sob a óptica do desacerto estético sob o controle ético. *Like a bridge over troubled water. Mas nada disto*, eu sei, *está concretamente representado* na pintura. Repito, mais uma vez, palavras de Eduardo Prado Coelho, num seminal ensaio, inesquecível, sobre “As Palavras Interditas”, de Eugénio de Andrade. Das quatro versões da obra-prima de Munch, acidentalmente, esta é a reprodução que me interessa mais. Nem mesmo reli o livro de Fanon, que, na verdade, não o encontro em minha babélica biblioteca. Do *panorama visto da ponte*, as imagens — em que há uma certa indeterminação física — sobre a paisagem em expansão remontam à aventura trágico-épica marítima. Entre as figuras, uma, em madeira esculpida; em óleo sobre tela, a outra. Um mesmo gesto as identifica e as diferencia: ambas as mãos sobre o rosto. Uma desesperada, angustiada, o corpo meio torcido. A outra, serena, muito bem assentada em sua sabedoria.

Jorge Fernandes da Silveira

*Professor Emérito de Literatura Portuguesa
da Universidade Federal do Rio de Janeiro*

Em 23/08/2020