UM OLHAR SOBRE O SILÊNCIO DE ULUME N'*A PARÁBOLA DO CÁGADO VELHO*

Daniel Conte[1]

Para Frederico,
carregador de chaleiras.

RESUMO: Este texto evidencia que a *Parábola do cágado velho* oferece uma outra leitura da História de Angola, não a produzida pelo oficialato colonial, mas uma vista sob o ponto de vista etnológico com a ressignificação dos arquétipos, olhada desde uma perspectiva de inter-relações culturais e do silêncio que identificam as tradições/discursos em conflito. A transgressão dos códigos angolanos/africanos e a absorção inapropriada do Outro são outros pontos relacionados. Teóricos como Bourdieu (1989), Burke (1991), Bhabha (2007), Hall (2001), Jenkins (1991), Saraiva (2000) servem como base para a discussão.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura. Silêncio. Pepetela. Pós-colonial.

À GUISA DE INTRODUÇÃO

Em entrevista concedida a Inocência Mata, publicada na Revista Camões, número 6, em 1999, ao falar sobre *Parábola do cágado velho,* Pepetela observa que a obra

> pretende retratar a guerra civil vista pelos olhos dos que mais sofrem com as guerras e menos domínio têm sobre elas: os camponeses, preocupação constante nos discursos oficiais, mas totalmente desprezados na prática por todos os poderes. Daí que seja impossível dar nome aos dois exércitos. Um é o exército do inimigo, o outro é dos nossos. Mas ninguém sabe distinguir quem são os amigos e os inimigos. Ainda por cima, as famílias têm filhos num e no outro exército, por oposição aos camponeses, vislumbram-se personagens que poderão ser chamadas "os senhores da guerra", mas estes são mais sugeridos que descritos (MATA, 1996, p. 2).

São significantes as palavras do escritor quando salienta a afonia dos camponeses e sua marginalização social. Filho de colonos portugueses, nascido em Benguela em 1941, Pepetela lança 56 anos depois de seu nascimento, uma obra que traz em seu espaço diegético um fator deveras significativo para a África, quando pensamos suas identidades como referências não-estagnadas, moventes e auto-edificadas: a recuperação dos velhos mitos fundadores.

A releitura e a recuperação de imagens estruturantes das sociedades tradicionais vai permitir, na construção do espaço narrativo e na ressignificação do espaço histórico, uma migração de pequenas edificações, entre-lugares, na perspectiva de Bhabha (2007). Esses locais são constituídos de uma compósita diversidade cultural e de um avassalamento dos

[1] Doutor em Literatura Brasileira, professor adjunto e pesquisador da Universidade Feevale, orientador de acadêmicos bolsistas de IC, CNPq e FAPERGS. É Tutor PET/FEEVALE (Programa de Educação Tutorial) financiado pelo FNDE, professor do Mestrado em Processos e Manifestações Culturais. E-mail: danielconte@feevale.br.

espaços condenados pela inabilitação da palavra que a máquina colonial historicamente gestou; as sociedades africanas, neste estudo as angolanas, portanto, sofrem um deslocamento funcional, herança deixada pelo empreendimento lusíada.

É importante que se registre, que os personagens de *Parábola do Cágado Velho* padecem de uma desorientação latente ao largo de toda a obra; desorientação que vai levar o sujeito angolano a uma desarticulação sísmico-subjetiva, movimentando-o à constituição de uma materialidade histórica desilusória. Desde o começo da narrativa, o sujeito africano figura-se deslocado e abandonado de referências tradicionais, o indivíduo que foi partícipe da História e que por ela foi abandonado[2]. O sujeito que foi jogado em meio a uma rede simbólica estruturante de um sistema que cumpriu sua função político impositiva, legitimando a dominação de uma classe sobre a outra, em um processo perverso de domesticação dos dominados[3], como defende Pierre Bourdieu em seu "poder simbólico" obra de 1989.

No enredo de *Parábola do Cágado Velho*, constrói-se e evidencia-se a ruptura entre dois mundos e apresenta-se a opção entre eles: o arcaico, ligado à tradição, e o pós-colonial[4], vinculado às opções políticas e à evasão dos *kimbos* em direção aos núcleos urbanos. Na polarização das figurações cósmicas particularizantes, há uma erosão simbólica dos sentidos sociais tradicionais, trazedora do avassalamento do núcleo familiar. A morte das duas filhas de Ulume e Muari e, depois, as diferentes opções políticas dos filhos: Kanda e Luzolo, exemplificam bem este novelo ideológico que se apresenta. Ademais, emerge o intento de reordenação da concepção mítica de mundo, a tentativa de produzir sentido a partir de um olhar sobre o silêncio perene da tradição, não aceitando-a inconteste, mas percebendo sua significância para o futuro da sociedade.

Desde essa perspectiva, temos os movimentos de Ulume que denotam essa força ignorada pela maioria, porém pulsante na edificação figurativa do personagem. As predileções que se apresentam com a partidarização dos movimentos[5], lançam os atores sociais a uma situação, também de deslocamento. Contudo, Ulume busca a sabedoria do

[2] Não se pode esquecer que o espaço, violador das condições litúrgico-existenciais é o definido e contextualizado no início das lutas internas entre Unita e MPLA, depois da independência, a partir de 1975, deflagrando a perpetuação da bifurcação histórica vivida no regime colonial.

[3] Pierre Bourdieu ensina que a classe dominante impõe uma rede simbólica homogeneizadora e excludente que, à medida que promove a "real" integração da classe, a distingue das outras e isso conduz a relação social a um processo de legitimação hierárquica, originando uma domesticação daqueles que são ideologicamente dominados.

[4] Não ignorando a violência que a gesta colonial deixa desde o primeiro contato e depois de sua retirada, por uma questão organizativa, pensamos o pós-colonial como o período que se inicia após a independência política.

[5] O sujeito angolano depois de séculos de uma colonização violenta e inóqua, promovedora da barbárie, vê-se em uma bifurcação histórica ao ter de escolher entre Unita e MPLA. O que significa que sai de uma existência polarizada entre a resistência e a assimiliação coloniais e cai, agora, em um pós-colonialismo que oferece uma vez mais tão somente duas opções: alinhar-se aos EUA ou à URSS em um espaço uma vez mais ideologicamente colonizado.

passado, da tradição, e carrega em si a proposição de entendimento do presente. Leva consigo a chave de resolução dos problemas, buscada no redimensionamento do tempo presente quando da passagem do cágado até o regato para beber água, simbolizando o tempo da infância.

> Compreender a relevância da proposta de recuperação do passado, mesmo que tal processo se faça através de uma reinvenção, pressupõe desvendar a natureza do colonialismo, atentando-se para dados que, ao ultrapassar a esfera da exploração econômica a que foram submetidos os povos oprimidos, exprime a política de despersonalização da própria empresa (CHAVES, 200, p. 87).

O desconcerto do espaço físico hostiliza os intérpretes sociais e não permite sua assunção. O lugar deixado pela colonização portuguesa é, categoricamente, desnorteante e inóspito. É quando são buscados outros espaços possíveis de serem habitados, para que se pudesse recuperar o estar-pleno da tradição, que se percebe que neste momento da História se está perdendo os sentidos fundadores da cultura tradicional. Tal relação simbólica dessa perda apresenta-se não só no comportamento dos jovens como Kanda, Luzolo, Munakazi, que negam o espaço em que se construíram e vislumbram a cidade como norteamento, mas também no trajeto de outros personagens que estabelecem um questionamento do próprio estar e organizam uma fuga de si mesmo:

> O kimbo de Olongo estava reduzido a dois casais de velhos, o de Ulume e o de Mário, o gago. Várias pessoas morreram nas cubatas, ou de bala ou de incêndio. Imprudência, pensava Ulume, como se uma cubata protegesse da guerra. Mas era a tendência do medo, se enroscar na esteira, bem encostado à parede, tapar a cabeça com um cobertor e tremer, até acabar a razão do medo. Que geralmente vinha com a morte. Os outros kimbos não estavam em muito melhores condições. Algumas famílias recuaram para o Lago da Última Esperança. O vale tinha se despovoado, pois não foi só para o lago que muitos fugiram, mas para pontos à toa. Famílias se deslocavam para a Munda Central, sem encontrar sitio favorável para se fixarem, vivendo da caça eventual e de raízes. Algumas até encontravam lugares calmos para viver, mas pensavam, me fixo aqui, construo e lavro, e depois tudo é destruído. Então, antes, andar, andar, caçando, colhendo ou roubando (PEPETELA, 1996, p. 146).

A persistência das cesuras sociais se impõe, acentuando o deslocamento histórico proporcionado pelo colonialismo, que deixou marcas profundas na relações de sentido sociais. No excerto, mesmo a "Última Esperança" é arrasada pela condição histórica, pelo presente elaborado de maneira perversa, consequência da secular colonização lusitana. O "roubar" aparece como uma mácula colonial, e já significante. Faz-se importante o registro de que "o processo de aculturação do colonialismo português visava à *des*culturação dos outros povos"

(ABDALA JUNIOR, 2007, p. 37) e a latência do signo colonial é uma marca contundente desse processo.

A violência da guerra, o aturdimento e o medo generalizados, acalmados pelo silêncio da morte, geram uma evasão do negro que séculos levou para fixar-se, como, categoricamente, ensina Maestri (1978). Suscitam, em verdade, um empreendimento diaspórico íntimo de estar em seu espaço e nele não estar. Não será a fixidez, certamente, o principal vetor das construções identitárias na África, porém os modos de produção e as representações simbólicas se construíram diferentes desde o momento dessa fixação. Mudaram, seguramente, as relações comunicacionais, mudou a organização dos valores e mudaram as referências de identidade.

A agricultura e a funcionalidade da ossatura social, a partir dessa perspectiva, sofreram uma reelaboração das referências, para a reordenação dos discursos materializantes da História, das obrigações dos sujeitos e, ainda, para a hierarquização organizacional, se trouxermos, uma vez mais, à discussão Bourdieu (1989) quando discute as relações de poder contidas nas aparentes relações de comunicação[6].

Significativa e de enorme relevância é a errância do negro, repetindo a migração de seus ancestrais. Vemo-nos diante daquilo que Bhabha vai chamar de [re]encenação do passado, da tradição, porém já permeada com o signo do pós-colonial que a compõe, tempo secularmente gestado pela prática espoliativa da metrópole. São vetores sociais fundadores que emergem da História com matizes permeantes e permeadas, agora, da confluência de "novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade" (BHABHA, 2007, p. 20).

Esses vetores trazem um presente que não é só um *continuum* do passado ou daquilo que há-de-vir, mas constituem-se como um "entre-lugar" gestor de um espaço-tempo do hibridismo. Um espaço dos movimentos históricos que habitam a História d'África: uma bifurcação, como observou Elikia M'Bokolo[7]. A tradição, na obra representada por Ulume e Muari, vem reforçar a necessidade de olhar-se e transformar o trânsito dos tempos históricos em experiência de renovação.

[6] Sobre as relações de poder contidas nas relações de comunicação, Bourdieu afirma que os símbolos são instrumentos de integração e quando na condição de conhecimento e comunicação tornam possível o *consensus* da reprodução da ordem social.

[7] Conferência proferida na abertura do V Encontro de Professores de Literaturas Africanas e I Encontro da AFROLIC, realizado nos dias 5, 6, 7 e 8 de novembro de 2013, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

1 DA [RE]FIGURAÇÃO DOS ASPECTOS TRADICIONAIS E DO SILÊNCIO DE ULUME

Se antes, no período da interferência europeia, o mundo foi organizado de forma equivocada pela empresa colonial, que estabeleceu o caos e, a partir dele, formatou sociedades organicamente amputadas; agora, os espaços são aniquilados desde uma erupção de divergências de atmosfera, de [des]centramentos microestruturais. O espaço devastado pela herança lusitana é um espaço que gestará dois processos: o primeiro de erosão dos aspectos culturais africanos; o outro: o de recuperação, re-tradicionalização, desses aspectos culturais permeados, então, de valores portugueses.

Elevam-se na malha narrativa discursos que se opõem. Em uma discussão política, por ilustração, entre os filhos de Ulume [Luzolo e Kanda], desordenada, figura-se a constituição político-simbólica vigente em Angola. A desavença, inimaginável conflito entre irmãos, leva o velho Ulume a não dormir. E se antes

> [...] estava preocupado, agora se aproximava da aflição, não só porque os filhos falavam de coisas que ele desconhecia por completo, mas por se enfrentarem nitidamente. E com raiva inequívoca que conversas terríveis eram essas que podiam levar os dois irmãos, antes sempre amigos, irmãos de sangue e de mukanda, a se olharem de maneira tão raivosa? (PEPETELA, 1996, p. 26).

A desagregação da família é insuportável para o personagem. Ulume não entende o momento histórico em que se encontra, mas intui que o tempo da resolução dos conflitos, encontra-se no passado, ou ainda, no redimensionamento daquilo que presencia. Daí a necessidade íntima de observar a passagem do cágado. Daí o questionar a tradição sem encontrá-la descartável. O que é visível, como evidente estava nos discursos de Joel, Olívia, Xandinho e Chico em *Yaka*[8] ou, ainda, na construção de Aníbal e Vítor n*'A geração da utopia*[9]*,* é a opção ideológica que se tem de fazer nesse instante em que a História oferece a bifurcação. O discurso da História não oferece o isolamento. O discurso da História não oferece a ruptura. O discurso da História proporciona a escolha, contudo para tal eleição, faz-se imprescindível a compreensão do passado[10].

[8] Na tessitura narrativa de *Yaka*, os netos de Alexandre Semedo movimentam-se a espaços ideológicos diversos. Embora tenham se construído juntos em uma mesma formação discursiva, as opções pelos partidos políticos são dessemelhantes.
[9] Esses personagens são ícones da situação pós-colonial. Viveram a história de libertação em todas suas nuances, entretanto, com a independência, movimentam-se a lados opostos. Um deles silencia. O outro engaja-se na máquina burladora do sistema.
[10] Keith Jenkins, em *A História repensada*, 1991, afirma que a história é apenas um dos discursos de representação do passado, assim como a geografia, a sociologia e a literatura.

Com a liberdade conquistada pela resistência anticolonial em 1975, depois da dolorosa passagem pelo processo de descolonização, os angolanos mergulham, em um outro e igualmente contundente processo de libertação, em um ritual de escolha do discurso que produzirá sentido em suas vidas e que os identificará em suas histórias: Unita ou MPLA. Esses discursos se desdizem, pois ao passo que o MPLA quer uma construção coletiva e que alcance os amplamente os sujeitos angolanos, terminando com o tribalismo e o racismo; a Unita, formada em grande parte por integrantes da antiga UPA, ainda guarda fortes resquícios do tribalismo racista que se enveredou, pelos fins dos anos 50 e início dos 60, pelo norte de Angola[11].

As seguidas discussões entre Luzolo e Kanda, muitas vezes oriundas de olhares inquietos tão somente, caracterizam o [des]norteamento dos angolanos e a angústia de se encontrarem em algum ponto da tessitura histórica de sua Nação enferma e com acentuados problemas, fazendo com que emerja a imagem do Outro. É esse Outro que invade os *kimbos*, que faz com que as pessoas evadam de seus espaços. É esse Outro que usa as mulheres, avilta os homens e que só é diferenciado por ser mais ou menos violento; que só é identificado pela diferença de comportamento quando pedem comida ou quando a roubam. As ações refletem o real desencontro de si mesmo, já que agora, nessa História, não cabe mais a discussão sígnica entre colonizadores e colonizados, porém uma espécie de repensagem da autoconstrução hibridizada que se vai movimentar desde a prática colonialista herdada.

E se pensamos em uma prática herdada, necessariamente desembocamos nos arquétipos históricos e, pensando em arquétipos, não podemos deixar de lembrar do que ensina Meletínski (2002) sobre os arquétipos, a respeito da reprodução de modelos herdados, cultural e biologicamente, ou, ainda, guardadas diferenças pontuais, o que defende Bhabha (2007) quando discute o processo de encontros de diferentes culturas [leiamos aqui discursos] originando uma identidade outra, portadora de uma ambivalência idiossincrática.

O que gostaríamos de deixar claro é que sua identidade está formada sobre o que se era e o que negava:

> Os soldados já tinham retirado. Munakazi tomou a dianteira, entraram no kimbo. A gritaria aumentou quando os viram. Todos queriam contar o que acontecera e foi naquela confusão de várias mulheres a gritarem as dores e de homens a tentarem explicar que perceberam, os soldados tinham vindo, não se sabia se os nossos ou o inimigo, era tudo muito parecido, nem Mande conseguia distinguir, disseram há muito tempo já não davam comida para a luta, por isso vinham cobrar, começaram a

[11] Para maiores detalhes ver SARAIVA, J. F. S. *O lugar da África*. Brasília: UNB, 1996.

> disparar para o ar, pegaram fogo a duas cubatas, gritaram que não tinham muito tempo, trouxessem já os cabritos e a comida (PEPETELA, 1996, p. 96-97).

O que o pavor dos personagens os impossibilita de ver é que *os nossos* e *o inimigo* são os mesmos, são sujeitos da mesma História, da mesma África, do mesmo terrorismo formador, resultado dos processos "desabitadores" da identidade negra tradicional pela colonização; o que o pavor impede é que se tome consciência de que "a identidade costura o sujeito à estrutura. Estabiliza tantos sujeitos quanto mundos culturais que eles habitam" (HALL, 1999, p. 12), portanto, o que temos na *Parábola do cágado velho* é uma outra leitura da História de Angola, não a produzida pelo oficialato colonial, mas uma vista sob o ponto de vista etnológico com a ressignificação dos arquétipos, Meletínski (1987), olhada desde uma perspectiva de inter-relações culturais, como se estivesse identificando as tradições em conflito: a transgressão dos códigos angolanos e a absorção inapropriada do Outro, em uma audibilidade atravessada da própria releitura.

Faz-se necessário perceber que esse Outro perturbador (e desejado quando se observa o percurso narrativo das mulheres que partem para Calpe – a cidade imaginada que, na obra, referencialmente, opõe-se ao arcaismo dos *kimbos*) da ordem social, não passa de um Eu-subvertido pelos poderes que se insinuam e pelas possibilidades que este empoderamento traz desde uma rede simbólico-discursiva. Poderes da ordenação hierárquica legitimadora e marginalizadora; integradora e desintegradora ou, ainda, ambivalente como qualquer relação intercultural constituidora de identidades.

No romance, há o desenho da apropriação de práticas bélicas aviltantes por parte da Unita, assim, contrapondo o MPLA à radicalização das batalhas, ao abuso das armas, à apropriação indevida e à violência contra mulheres e mais velhos, ações essas, consequentes dos assaltos, das violações, das transgressões e da ignorância da tradição. O que não significa que não será violadora, também, a prática do MPLA, mas com uma nuance diversa. Isso aparece na obra pela extensão às descrições dos soldados que, por diversas razões, invadem os espaços, como na passagem abaixo, quando Ulume regressa de viagem do *kimbo* de seu sogro, pai de Munakazi, sua segunda mulher, e percebe a desordem do lugar:

> Ulume olhou para a capoeira. Parte da cerca estava derrubada. Roubam e nem têm cuidado, estragam tudo. Ao menos podiam deixar as coisas direitas, não sabem que dá trabalho arranjar?
> – Não fizeram nada ao Mande e à Ana?
> – Eles se esconderam nas bananeiras, mas antes tiveram tempo de os ver. Ou não são dos nossos ou já os esqueceram... são do exército de Luzolo.
> – Como sabes?

> – Um que veio apanhar as galinhas conhecia Luzolo. Já tinha estado aqui das primeiras vezes que apareceram. Disse chefe Luzolo. O teu filho é chefe agora. Falou um nome, não percebi, parece é feres...
> – Alferes – corrigiu Munakazi – É um posto militar importante.
> – Eu disse para dizer a Luzolo que afinal os dele vieram roubar tudo o que nós tínhamos, agora estamos na miséria e nem podemos pagar a dívida. Gritei para ele vai dizer no meu filho, que agora é chefe, para ele saber como são os soldados que ele tem que nem respeitam a mãe do chefe deles.
> – E ele o que fez? - perguntou Ulume
> – Me deu com a arma aqui – e apontou as costas. – Um miúdo, um amigo do meu filho Luzolo me bateu (PEPETELA, 1996, p. 98).

No excerto uma prática violenta que constrói a imagem da degradação das relações. É relevante que notemos que ademais da apropriação daquilo que é material, temos o constrangimento causado pela violação dos códigos tradicionais: a pessoa mais velha, portadora de toda a sabedoria de mundo é banalizada e agredida por "um miúdo". Luzolo é o filho mais velho de Ulume e Muari. Kanda, o mais novo. Luzolo da Unita e, Kanda, do MPLA. As ações dos amigos de Kanda são sempre menos violentas, mais contidas no sentido da exigência da contribuição para o financiamento da guerra, entretanto serão igualadas, ao final, quando da conclusão de Ulume: "Quem ganhou com esta guerra? Tu talvez tenhas ganho, pelo menos parece pelo aspecto. O teu irmão, não tem nada. Quem ganhou, eu não sei. Quem perdeu, isso eu sei, fomos nós todos" (1996, p. 162). As palavras do pai vêm de uma conclusão obtida pela observação minuciosa das ações alheias, pela contemplação da realidade estranha e invasora, mas antes pela habitação de uma plenitude silenciosa, pois enquanto os outros tentam identificar amigos e inimigos, o velho Ulume – numa alusão ao cágado velho de sua infância e sabedoria – silencia e sentencia ao final dessa habitação distanciada da palavra:

> O exército foi embora com muitas recomendações de Muari para Kanda. [...] Passou o tempo da colheita do milho, sem mais visitas. Mas logo em seguida apareceram oito soldados, trazendo um ferido. E um recado do filho do próprio Mande, Zacaria, pedindo ao pai para o esconder até o amigo ficar bom. O ferimento fora ali perto e Zacaria tinha medo que o soldado não aguentasse a viagem a pé até Calpe. O grupo comeu e bebeu durante uma semana, até ter certeza que o soldado, Ufolo, estava bem. Só então foram embora, com muitas recomendações para o filho de Mande. Enquanto estiveram na aldeia ninguém podia sair do kimbo, havia perigo de chamarem o inimigo. Mas quem era o inimigo? (PEPETELA, 1996, p. 44).

O tribalismo histórico, outrora fomentado pelo colonizador, é relegado, nesse instante, a um plano de insignificância, se pensamos em Luzolo e Kanda. A tarefa que se coloca à contemplação é a das escolhas ideológicas que traz a reboque a desorientação daqueles que não estão inseridos nos modos de produção dos discursos que edificam a nação, após a retirada da empresa colonial. Essa opção ideológica é o que chamamos de ruptura de

atmosfera. Fracturas tradicionalmente históricas e que agora são substituídas por rupturas pragmático-ideológicas. Nesse caso a luta pela implementação do socialismo pelo MPLA, buscando uma sociedade plural e igualitária – o que não vem a configurar-se com a independência. E o racismo intolerante da UPA e o servilismo norte-americanista pela Unita que fomentavam uma luta étnica e fragmentadora, de acordo com Menezes (2000)[12]. Então, se antes se tratavam de lutas étnicas muito bem significadas em *Mayombe*[13], por exemplo, agora se vai transcender as fronteiras geográficas em busca de aliados e os Outros que eram Outros, passam a ser Nós, na mesma valência em que Nós nos construímos d'Eles desde de nós mesmos.

Assim é que se comporta a bifurcação política: o sujeito social sai de um colonialismo que ofereceu sempre duas possibilidades: a de resistir ou assimilar-se e, cai, agora, na obrigação da escolha: MPLA ou Unita. URSS ou USA.

A opção é o empreendimento de um movimento ideológico, embora alguns a façam sem ter bem noção do que signifique optar em uma terra em que escolhas não existiam no período colonial. Esses dois opostos [como opostos eram colonizador e colonizado] vão marcar a construção do que será a Nação angolana e, como se pode entender, ao eleger um dos discursos, Luzolo e Kanda estavam elegendo um discurso de nação, estavam escolhendo a si mesmos, pois a

> [...] cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. As culturas nacionais ao produzir sentidos sobre a "nação" sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. [...] Como argumentou Benedict Anderson (1983) a identidade nacional é uma comunidade imaginada (HALL, 1999, p. 51).

Dessa forma, a luta pela construção de um Estado novo se dá no contexto angolano, desde dois pólos: o primeiro defende a ruptura total com o colonizador e a implementação de um regime modelar, à época, o socialismo; o segundo, que lutou uma década antes contra o colonialismo português, notando as dificuldades que serão encontradas para a administração da nação que surge, defende a tese de um neocolonialismo, a essa altura da História, o norte-americano. A disputa toma proporções internacionais e evidencia a construção de "sentidos-nacionais" que serão os formadores de Angola em seu novo berço, sem a ostensiva mão controladora do Estado português, mas com a presente aura bélico-administrativa pós-colonial.

[12] MENEZES, S. *Mamma Angola.* Sociedade e economia de uma país nascente. São Paulo: Edusp, 2000.
[13] PEPETELA. Mayombe. São Paulo: Editora Ática, 1982.

Na citação anterior recuperamos Hall (1999), já que, para ele, a produção de sentido dos elementos culturais de uma sociedade passa pela produção de sentido que se constrói a partir da apropriação do "alheio" ou do processo de ressignificação que se dá à própria estrutura narrativa e isso lemos, também, em Bhabha (2007) quando discute a ideia de formação do entre-lugar resultante da não fixidez temporal e dos contatos interculturais. Apresenta-se, então, uma questão importante quando pensamos no silêncio pleno, ligado à tradição de Ulume, o qual havia sido referido: não há explicação na narrativa, só a constatação, para o hábito que Ulume tem de subir ao morro onde existe um regato no qual o cágado velho bebe água ao meio da tarde. O que ocorre é uma espécie de paragem do tempo, o mergulho em um silêncio que só o velho é capaz de habitar, só Ulume tem a sensibilidade suficiente para habitá-lo, porque é

> [...] um momento especial a meio da tarde em que tudo parece parar. O vento não agita as palmas, as aves suspendem seus cantos, o sol brilha num azul profundo sem fulgurações. Até o restolhar dos insetos deixa de ser ouvido. Como se a vida ficasse em suspenso, só, na luminosidade dum céu enxuto. Um instante apenas. [...] Todos os dias sobe ao morro mais próximo, senta nas pedras a fumar o cachimbo que ele mesmo talhou em madeira dura, e espera. A passagem do cágado velho, mais velho que ele, pois já lá estava quando nasceu, e o momento da paragem do tempo (PEPETELA, 1996, p. 12).

Como se percebe na atitude do velho, indo contra todos aqueles que diziam que a paragem do tempo era "imaginação só dele" (PEPETELA, 1996, p. 12), há naturalmente constituído um silêncio total para a contemplação do mundo. Talvez por essa sua capacidade de sentar-se sobre o morro e esperar o momento certo da passagem do cágado e o respeito que ele traz pelo animal e a posição que em diversas vezes aparece na obra, sentado sobre os próprios pés, em uma posição de pensador, de ser histórico pensante dentro dos signos que o compõem, talvez, por isso, seja único. O único que ritualizava o instante da passagem do animal ao fumar o cachimbo por ele talhado, símbolo do homem "primordial, microcósmico, invulnerável e imortal em seu ser", como ensinam Chevalier & Gheerbrant (2000). O único capaz de perceber [e mais importante, aceitar] – ainda que estivesse fora, marginalizado, desse centro mutacional – as modificações e de entender as palavras duras de Munakazi quando negou pela primeira vez seu pedido de casamento e quando, pela segunda vez, negou Muari ser a segunda mulher de seu marido, o que, de acordo com as tradições, não era cabível naquele contexto.

Ulume traz em si a completude totêmica necessária ao homem para que ele habite a significação plena de mundo para que o homem saiba entender os contatos silenciosos e,

partindo deles, jogar-se ao sonho. Assim fez ao insistir e casar-se com Munakazi, como fez ao aceitá-la de volta, em silêncio, depois de sua fuga, anos depois. Essa característica, encontrada para entender os Outros que o cercavam, confere a Ulume o transgredir consciente dos códigos da tradição em um intento de redimensioná-los com sua clareza e objetividade relacional.

> – Estas crianças de agora são mesmo disparatadas, onde é que já se viu? Por mim casa e casa mesmo, acabou. Quem manda aqui então? Não quero casar agora, não quero casar agora. Não tem nada de querer ou não querer, eu é que sei. Vamos mas é marcar a data.
> – Não foi isso que combinamos – disse a mulher.
> – Só caso se ela quiser – disse Ulume. – Não adianta forçar. Posso falar eu próprio com ela? quem sabe ela vai e compreender. [...]
> – Pode conversar com ela disse o pai. – mas vai arriscar levar a segunda negativa na cara? é uma grande vergonha, nenhum homem aceita.
> – Arrisco – disse Ulume, confiado na profecia da granada (PEPETELA, 1996, p. 59).

Esse excerto é de muita significação, porque leva as duas características principais na constituição de Ulume: a aceitação das mudanças que se anunciam e a conservação de seus costumes dentro dos parâmetros da tradição. Acima, evidencia-se a questão da imposição paterna em favor do casamento, a flutuação posicional da mãe e a sensibilidade de Ulume que, embora esteja transitando dentro de uma malha significativa na qual se criou e por ela esteja respaldado, a da tradição, respeita as transgressões que o Outro – no caso Munakazi – faz dessa tradição. Munakazi é uma personagem jovem e está inserida nos preceitos ideológicos do MPLA, como se pode perceber em seu discurso que aponta já uma emancipação dos sujeitos que compõem a futura nação, embora depois irá frustrar-se com a escolha:

> - Não dá para explicar muito bem. Mas os soldados dizem que isso de um homem ter várias mulheres acabou. Agora somos iguais aos homens. Por isso eu só aceito um marido que não tenha mais ninguém. E não quero que mande embora a Muari, coitada, ela ia viver como? não seria correcto. Nem o senhor mandaria, pois não? (PEPETELA, 1996, p. 62).

O silêncio de Ulume, após a colocação de Munakazi – e perceba-se que é uma colocação contundente inserida no conservadorismo tradicional – mostra sua grandeza como homem primordial, imortal e silencioso. Seu silêncio é difícil de ser habitado, salvo por um viés da re-encenação da tradição, pelo entendimento de seu passado vivido no presente. É um silêncio de oposição ideológica, um contra-discurso elaborado na não-palavra, mas na consciência que sua História – com a fuga silenciosa de seus filhos – está a sofrer

modificações. Ainda mais concreta fica sua impressão quando percebe que Munakazi pensa de maneira semelhante ao seu filho Kanda.

Quando falamos em transgressão à tradição, faz-se relevante pensar em uma desmitologização dos conceitos de identidade, uma vez que a desmitologização está diretamente ligada ao aspecto folclórico do mito, às tradições culturais, eliminando a possibilidade de centrar-se tal processo numa cultura antropocêntrica e é então que o silêncio guarda a tradição, é então que o silêncio sedimenta a relação de dizeres mudos com o cágado velho. Meletínski observa que

> O mitologismo no romance europeu ocidental do século XX não se baseia em tradições folclóricas, enquanto nos romances latino-americanos e afro-asiáticos, as tradições folclóricas, arcaicas e a consciência folclórico-mitológica podem coexistir, ao menos em forma de resquício, com o intelectualismo modernista de tipo puramente europeu. [...] Essa situação histórico-cultural *sui generis* torna possível a coexistência e a interpenetração, que às vezes chega à síntese orgânica, de elementos de historicismo e mitologismo, realismo social e folclore autêntico (MELETÍNSKI, 1987, p. 433-434).

Ora, se nas palavras do autor vemos que a desmitologização está vinculada a uma espécie de releitura da tradição, ou o que Bhabha (2007) chama de re-encenação do passado, podemos afirmar que a trajetória de ruptura de Ulume é uma trajetória de releitura de sua própria história desde uma perspectiva silenciosa, uma remitologização da cultura africana, desde um silêncio pleno originado dos pequenos traumas e que se Ulume não estivesse naturalmente imbuído do silêncio que o constitui, não compreenderia. Na *Parábola do cágado velho*, o narrador de Pepetela explicita não só a total metamorfose das produções discursivas revolucionárias, como também o [des]referenciamento total dos indivíduos e, ainda, a erosão da fixidez dos discursos tradicionais. Aí, então, temos o principal ponto de articulação e desintegração da identidade tradicional: a transgressão da fixidez dos conceitos, transgressões naturais dentro das relações de estruturas culturais diversas.

De acordo com Hall (1999), conjugando estes dois fenômenos, a transgressão dos códigos e o apagamento discursivo da identidade revolucionária, que aqui apresentamos como releitura discursiva, os angolanos têm a perda de um sentido de si, "um deslocamento ou descentração do sujeito" (p. 9), fazendo com que se eleve historicamente um Outro africano, agora, já permeado pela engendramento devastador do colonialismo. Localizado em um espaço bifurcado, mesmo quando se busca este passado em uma Última Esperança. Localizado em um tempo híbrido, salvo quando este tempo seja um silêncio inabitável pelo coletivo, silêncio de um homem só, representante de um ideal, talvez inalcançável, mas que

traz a denúncia de uma transformação social que leva junto não só seus códigos históricos, e, sim, a confluência de um todo que de opressor e estranho passou a ser constituidor e íntimo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

> Aqueles que escrevem a história vista de baixo, não apenas proporcionaram um campo de trabalho que nos permite conhecer mais sobre o passado: também tornaram claro que existe muito mais, que grande parte de seus segredos, que poderiam ser conhecidos, ainda estão encobertos por evidências inexploradas. Desse modo a história vista de baixo mantém sua aura subversiva (BURKE, 1991, p. 62).

As palavras de Burke legitimam a discussão levantada por Pepetela na entrevista citada na abertura deste trabalho. Ocorre que estamos lidando com uma fonte historiográfica que, por si só, é subversiva, a literatura. A ficção de Pepetela, espelho sempre e inequívoco da realidade da qual se ergue, traz uma representação livre do peso da pretensa exatidão dos registros históricos e de sua oficialidade, possibilitando uma visão que transita facilmente entre o acontecido-presenciado e o registrado. Assim, com base no excerto citado que eleva à condição documental a literatura, o que vem ao encontro de que a malha discursiva do autor é uma perspectiva outra de análise histórica. Fortemente marcada pela História, a literatura dos países africanos escrita em português "tem ocupado em Angola o papel que em princípio estaria destinado à sociologia, antropologia ou à filosofia, domínios que ainda se encontram aí num estádio de desenvolvimento incipiente" (VENÂNCIO, 1992, p. 90). E Pepetela tem parte fundamental quando percebemos a sociedade angolana re-pensada a partir do entendimento, por vezes silencioso, daqueles que viveram a História durante o período colonial e depois, na independência política. O autor consegue no exercício figurativo de seus personagens elevar a um patamar de audibilidade social toda malha imagética que resulta dos paradoxos constituintes da empresa colonial. É significante, por fim, dizer que *Parábola do Cágado Velho* é uma obra que denota com excelência dois pontos fundamentais para o futuro de Angola e da África: a re-pensagem da tradição com comportamentos ressignificados e o desnudar do processo de constituição da nação, pelos olhos daqueles que viveram distante de uma apologia nacionalista da História, em silêncio observando a paragem do tempo.

RESUMEN: Este texto evidencia que *Parábola do cágado velho* ofrece una otra lectura de la Historia de Angola, no aquélla producida por el oficialato colonial, sino una hecha bajo el punto de vista etnológico, con la resignificación de los arquetipos, mirada desde una perspectiva de interrelaciones culturales y del silencio que identifican las tradiciones/discursos en conflicto. La transgresión de los códices angolanos/africanos y la absorción inapropiada del Otro son otros puntos relacionados. Teóricos como Bourdieu

(1989), Burke (1991), Bhabha (2007), Hall (2001), Jenkins (1991), Saraiva (2000) sirven como base a la discusión.

PALABRAS-CLAVE: Literatura. Silencio. Pepetela. Postcolonial.

REFERÊNCIAS

ABDALA JUNIOR, B. *Literatura, história e política.* Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

BHABHA, H. K. *O local da cultura.* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.

BOAVIDA, A. *Angola:* cinco séculos de exploração portuguesa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRUNSCHWIG, H. *A partilha da África negra.* São Paulo: Perspectiva, 2004.

BURKE, P. (Org.) *A escrita da história:* novas perspectivas. São Paulo: Editora da Unesp, 1991.

CHAVES, Rita. *Angola e Moçambique*: Experiência Colonial e Territórios Literários. Cotia: Ateliê Editorial, 2005.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANDT, Alain. *Dicionário de Símbolos.* Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

_____. *Da diáspora:* identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora de UFMG, 2003.

JENKINS, K. *A História repensada*. São Paulo: Contexto, 2001.

LARANJEIRA, P. *Ensaios afro-literários.* Coimbra: Novo Imbondeiro, 2001.

MAESTRI FILHO, Mário José. *A agricultura africana nos séculos XVI e XVII no litoral angolano.* Porto Alegre: IFCH/UFRGS, 1978.

MENEZES, S. *Mamma Angola.* Sociedade e economia de uma país nascente. São Paulo: Edusp, 2000.

MELETÍNSKI, E. M. *A poética do mito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____. *Os arquétipos literários.* Cotia: Ateliê, 2002.

PEPETELA. *As aventuras de Ngunga.* São Paulo: Ática, 1981.

_____. *Mayombe*. São Paulo: Ática, 1982.

_____. *Yaka.* São Paulo: Ática, 1984.

_____. *Lueji:* o nascimento dum império. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

_____. *A geração da utopia.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. *Parábola do cágado velho.* Lisboa: Dom Quixote, 1996.

_____. *O desejo de Kianda*. Lisboa: Dom Quixote, 1997.

SAID, E. W. *Cultura e imperialismo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SARAIVA, J. F. S. *O lugar da África.* Brasília: UNB, 1996.

STEINER, G. *Linguagem e silêncio:* ensaios sobre a crise da palavra. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

VENÂNCIO, José Carlos. *Literatura versus sociedade* – uma visão antropofágica do destino angolano. Lisboa: ICALP, 1992.