

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

CASSIANA GRIGOLETTO

O SAGRADO EM NARRATIVAS DE MIA COUTO E BOAVENTURA CARDOSO:
Encruzilhada transcultural e força política de descolonização

Recife
2017

CASSIANA GRIGOLETTO

O SAGRADO EM NARRATIVAS DE MIA COUTO E BOAVENTURA CARDOSO:

Encruzilhada transcultural e força política de descolonização

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco em cumprimento às exigências para obtenção do grau de Doutor em Letras na Área de Teoria da Literatura.

Orientador: Roland Gerhard Mike Walter
Coorientadora: Ana Mafalda Leite

Recife
2017

Catálogo na fonte
Bibliotecário Jonas Lucas Vieira, CRB4-1204

G857s	Grigoletto, Cassiana O sagrado em narrativas de Mia Couto e Boaventura Cardoso: encruzilhada transcultural e força política de descolonização / Cassiana Grigoletto. – Recife, 2017. 220 f. Orientador: Roland Gerhard Mike Walter. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação. Letras, 2017. Inclui referências. 1. Literaturas africanas. 2. Pós-colonialidade. 3. Religiosidades. 4. Mia Couto. 5. Sagrado. I. Walter, Roland Gerhard Mike (Orientador). II. Título. 809 CDD (22.ed.) UFPE (CAC 2017-140)
-------	--

CASSIANA GRIGOLETTO

**O SAGRADO EM NARRATIVAS DE MIA COUTO E BOAVENTURA
CARDOSO: Encruzilhada Transcultural e Força Política de Descolonização**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Letras da Universidade Federal de Pernambuco
como requisito para a obtenção do Grau de Doutor
em TEORIA DA LITERATURA em 9/3/2017.

TESE APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA:

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

Profª. Drª. Brenda Carlos de Andrade
LETRAS - UFPE

Prof. Dr. Ricardo Postal
LETRAS - UFPE

Profª. Drª. Francisca Zuleide Duarte de Souza
LETRAS - UEPB

Profª. Drª. Eliane Veras Soares
SOCIOLOGIA - UFPE

**Recife – PE
2017**

A todos aqueles que, ainda hoje, carregam
no corpo, pela cor da pele, ou na mente,
as marcas da colonização.

AGRADECIMENTOS

A um Deus Supremo, força e energia cósmica que se manifesta, simbolicamente, na divindade das Águas, seja Nossa Senhora, Kianda ou Nzuzu, a quem eu pude saudar todas as vezes que Recife me permitiu ver o mar.

A toda a minha família, pelo amor, incentivo e torcida, mas, principalmente, por representar o meu “porto seguro”, tornar a vida mais doce, aconchegante e alegre. Em especial, agradeço aos meus pais, Dércio e Adelir, por me ensinarem os valores que mais importam e me incentivarem a voar em liberdade.

As minhas manas, Tânia e Evandra, com quem pude partilhar os sabores e dissabores da escrita acadêmica, cumplicidade possível apenas por quem vivencia o processo. Em especial, gostaria de agradecer a minha mana Evandra, por caminharmos juntas nas Letras do mundo acadêmico, pela acolhida em Recife e pelas conversas esclarecedoras nos momentos mais difíceis deste doutorado.

Aos presentes acadêmicos que ganhei nesses meandros, as amigas Luciana Bulcão, que surgiu como um “anjo” em um dos momentos mais tensos nesse processo, Letícia Valandro e Denise De Sordi, brasileiras que, por ironia do destino, conheci em Lisboa, mas cuja amizade quero levar para a vida.

A todos os amigos, os de longe e os de perto, que compreenderam as minhas ausências, sempre acompanhadas da mesma justificativa. Em especial, a minha amiga Valkíria Janissek, com quem partilho coincidências, mas, principalmente, as alegrias e angústias da vida.

Aos colegas, companheiros de prosa e de verso, Antônio Aílton, Ricardo Nonato, Patrícia Tenório, Fernando Ivo e Suelany Mascena, que a vida acadêmica me proporcionou conhecer em Recife.

Ao meu mestre e orientador, professor Roland Walter, por me apresentar outras perspectivas teóricas e culturais, pela leitura e orientação segura e atenta, mas, principalmente, por permitir minha liberdade na escrita acadêmica.

À Prof^a. Ana Mafalda Leite, por ter me recebido tão prontamente durante minha estada em Lisboa, pela orientação, indicações bibliográficas e por partilhar sua rede de contatos, com quem pude dialogar sobre minha pesquisa.

Aos professores da Universidade de Lisboa José da Silva Horta, Luís Frederico Dias Antunes e Maria Eugénia Alves Rodrigues que, além de permitirem a minha presença em suas aulas, gentilmente dialogaram sobre meu projeto de pesquisa, indicando referências bibliográficas importantes para o desenvolvimento deste estudo.

À Prof.^a Inocência Mata, com quem tive a oportunidade de realizar um curso em 2012, cujas contribuições foram determinantes no direcionamento do meu projeto de pesquisa.

A todos os professores do curso de Pós-Graduação em Letras, que, de uma forma ou de outra, colaboraram para o meu amadurecimento acadêmico, assim como a Prof.^a Isabel Cristina Martins Guillen, do Programa de Pós-Graduação em História, pelas reflexões profícuas suscitadas em suas aulas que inferiram diretamente na realização deste trabalho.

À Diva do Rêgo e ao Jozaías dos Santos, pela gentileza e pronto atendimento que dedicaram ao longo desses quatro anos, seja na expedição de documentos ou no esclarecimento de dúvidas.

Ao Prof. Dr. Ricardo Postal e às Prof.^a Dr.^a Brenda Carlos de Andrade, Eliane Veras Soares e Francisca Zuleide Duarte de Souza por, gentilmente, aceitarem participar desse processo.

Ao IFRS *Campus* Sertão, por ter concedido o meu afastamento docente, sem o qual seria impossível cursar este doutorado. À FACEPE, pela concessão de uma bolsa de estudos.

À CAPES, pela bolsa de Doutorado Sanduíche, que possibilitou meu estágio de doutoramento em Lisboa, onde pude coletar materiais fundamentais para esta pesquisa.

A África dos velhos iniciados avisa ao jovem pesquisador:

*“Se queres saber quem sou,
Se queres que te ensine o que sei,
Deixa um pouco de ser o que tu és
E esquece o que sabes”.*

Tierno Bokar, o sábio de Bandiagara (Mali)

Les souffles

*Ecoute plus souvent
les choses que les êtres,
la voix du feu s'entend,
entends la voix de l'eau.
Ecoute dans le vent
le buisson en sanglot:
c'est le souffle des ancêtres.*

*Ceux qui sont morts ne sont jamais partis
ils sont dans l'ombre qui s'éclaire
et dans l'ombre qui s'épaissit,
les morts ne sont pas sous la terre
ils sont dans l'arbre qui frémit,
ils sont dans le bois qui gémit,
ils sont dans l'eau qui coule,
ils sont dans la case, ils sont dans la foule
les morts ne sont pas morts.
[...]*

Birago Diop

RESUMO

Diante de um mundo globalizado e da imposição de um tempo marcado pela condição “pós”, deparamo-nos com profundas transformações sociais, políticas, econômicas e culturais que têm desestabilizado noções fixas de sujeito e nação, produzindo novas e ambivalentes configurações do local e do global, em que coexistem fenômenos de destradicionalização e de reinvenção da tradição. Procurando compreender esses processos, objetivamos investigar o sagrado como encruzilhada transcultural e força política de descolonização nas práticas discursivas atualizadas nas literaturas moçambicana e angolana. Para tanto, definimos como *corpus* literário três textos: duas narrativas do escritor angolano Boaventura Cardoso, a saber, *A árvore que tinha batucada* (conto), e *Mãe, materno mar* (romance); e um romance do moçambicano Mia Couto, *O outro pé da sereia*. Nestas narrativas, a presença recorrente de elementos do sagrado, um dos pilares das identidades africanas, possibilita analisarmos os trânsitos culturais durante a expansão e o colonialismo português com contínuos efeitos no período pós-colonial. Partindo do pressuposto de que a religiosidade dos povos angolanos e moçambicanos sempre funcionou como força política de descolonização, buscamos compreender o imaginário cultural dos povos bantu, bem como o do colonizador, para verificar como se produziram os processos ambivalentes de negociação e atravessamento cultural nos fenômenos religiosos africanos. Com base nessa linha de raciocínio, a presente tese nos levou a concluir que as construções literárias sobre os entrecruzamentos culturais religiosos africanos demonstram uma coexistência religiosa em que a conversão ao cristianismo é parcial e o sincretismo aparente, pois não se verifica uma total ruptura com as crenças tradicionais, nem o surgimento de Igrejas sincréticas em que os elementos das religiões tradicionais africanas se mesclam com os do cristianismo aos moldes do que ecumenismo católico propõe. O que se observa é uma interpretação e interiorização dos conhecimentos do cristianismo no âmbito da cosmologia tradicional, pois mesmo quando as crenças africanas perdem o seu valor religioso, continuam a ser observadas como elementos do patrimônio cultural. Assim, para analisar esses contínuos processos de negociação cultural que permeiam as encruzilhadas entre os discursos religiosos do colonizador e do colonizado,

da tradição e da modernidade, da colonialidade e da pós-colonialidade, da angolanidade e da moçambicanidade, adotamos uma metodologia comparatista e interdisciplinar, advinda dos Estudos Culturais e Pós-coloniais, para entrelaçar várias fontes teóricas e críticas.

PALAVRAS-CHAVE: Literaturas africanas. Pós-colonialidade. Sagrado. Religiosidades. Mia Couto. Boaventura Cardoso.

ABSTRACT

The globalized world and a time marked by the "post" condition, impose profound social, political, economic and cultural transformations that have destabilized the fixed notions of subject and nation, producing ambivalent configurations of the local and the global, in which a tradition-breaking phenomenon coexists with its reinvention. Seeking to understand these processes, we aim to investigate the sacred as a cross-cultural crossroad and political force of decolonization in the most recent discursive practices of the Mozambican and Angolan literature. Therefore, we define three sources as literary *corpus*: two narratives of the Angolan writer Boaventura Cardoso, namely, "A árvore que tinha batucada" (tale) and "*Mãe, materno mar*" (romance); besides that, a novel by the Mozambican Mia Couto named "*O outro pé da sereia*". In these narratives, the recurrent presence of sacred elements, one of the pillars of African identities, makes it possible to analyze cultural transits during the Portuguese expansion and consequently the continuous effects of colonialism in the postcolonial period. Based on the assumption that the Angolan and Mozambican religious foundations always worked as a political force of decolonization, we sought to understand the cultural imaginary of the Bantu peoples, as well as the one of the colonizer, so as to verify how the ambivalent processes of negotiation and cross-cultural phenomena of the African religious groups. Based on these assumptions, the present thesis has led us to conclude that the literary constructions of the African cultural crisscrosses demonstrate a religious coexistence in which the conversion to Christianity is partial and the syncretism is apparent, since there is no complete break with traditional beliefs, nor the emergence of syncretic churches in which the elements of the traditional African religions blend with those of Christianity in the way that Catholic ecumenism proposes. The analysis of the texts reveals the internalization of the Christianity knowledge within the scope of traditional cosmology, because even when African beliefs lose their religious value, they continue to be observed as cultural heritage elements. Hence, in order to analyze these continuous processes of cultural negotiation that permeate the crossroads between the religious discourses between of the colonizer and the colonized, tradition and modernity, coloniality and postcoloniality, of Angolanity and of Mozambicanity, we adopt a comparative and interdisciplinary methodology, within the field of cultural and postcolonial studies, to interweave various theoretical-critical sources.

KEY WORDS: African Literature. Post-coloniality. Sacredness. Religiousness. Mia Couto. Boaventura Cardoso.

RÉSUMÉ

Face à la mondialisation et à son imposition marquée par la condition « post », nous nous trouvons dans une ère charnière concernant les transformations sociales, politiques, économiques et culturelles. Celles-ci sont les responsables de la déstabilisation des notions autrefois fixes de sujet et nation, ce qui engendre de nouvelles configurations ambivalentes, du local et du global, dans lesquelles coexistent les phénomènes de « détraditionnalisation » et de réinvention de la tradition. Dans le but de comprendre de tels processus, nous cherchons à analyser le sacré comme des croisements transculturels et de force politique de la décolonisation dans les pratiques discursives mises à jour dans les littératures africaines d'origine angolaise et mozambicaine. Pour ce faire, le *corpus* littéraire sera constitué de trois textes: deux récits de l'écrivain angolais Boaventura Cardoso, à savoir: *A árvore que tinha batucada* (conte), et *Mãe, materno mar* (roman); ainsi qu'un autre roman cette fois-ci du mozambicain Mia Couto, *O outro pé da sereia*. Dans ces narratives, la présence récurrente d'éléments du sacré, l'un des piliers des identités africaines, permet l'analyse des mouvements culturels pendant l'expansion et le colonialisme portugais tout comme leurs effets pendant la période postcoloniale. Compte tenu du fait que la religiosité des peuples angolais et mozambicain a toujours exercé une influence déterminante, voire décisive comme force politique de décolonisation, nous essayons de comprendre l'imaginaire culturel de l'ethnie 'bantu', tout comme celui du colonisateur, afin de vérifier de quelle façon se sont produits les processus ambigus de négociation et de traversée culturelle dans les phénomènes religieux africains. En se basant sur ce raisonnement, la présente thèse nous a permis de conclure que les constructions littéraires autour des croisades culturelles religieuses africaines indiquent une coexistence religieuse dans laquelle la conversion vers le christianisme est partielle et le syncrétisme est apparent. Nous faisons cette affirmation face au manque de rupture totale avec les croyances traditionnelles. De même, il n'a pas été observé l'avènement d'une Église syncrétique, dont les éléments des religions traditionnelles africaines se sont mélangés avec ceux du christianisme aux formats proposés par l'oecuménisme catholique. Nous observons une interprétation et intériorisation des savoirs attachés au domaine du christianisme dans la sphère de la cosmologie classique. En effet, même quand les croyances africaines perdent leur valeur religieuse, elles continuent à être considérées comme des éléments du patrimoine culturel. Ainsi, dans le but d'analyser ces processus continus de négociation culturelle qui caractérisent les croisements entre les discours religieux du colonisateur et du colonisé, de la tradition et de la modernité, de la colonialité et de la post-

colonialité, de l'angolanité et de la mozambicanité, nous avons adopté comme méthodologie le comparatisme et l'interdisciplinarité, dont la base est celle des Etudes Culturelles et Post-coloniales, afin de mieux saisir cette pluralité de sources théorique et critiques.

MOTS-CLÉS: Littératures africaines. Post-colonialité. Sacré. Religiosités. Mia Couto. Boaventura Cardoso.

SUMÁRIO

1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	13
2	DOS POSSÍVEIS CAMINHOS E DIÁLOGOS TEÓRICOS.....	22
2.1	AS PERSPECTIVAS DOS ESTUDOS CULTURAIS E PÓS-COLONIAIS.....	24
2.2	COMO PENSAR A RELIGIOSIDADE, ESSA COMPLEXA EXPERIÊNCIA HUMANA?.....	39
2.2.1	As relações entre mito, religião e ciência.....	41
2.2.2	Do sagrado ao profano: as perspectivas ocidentais e dos povos bantu.....	51
2.2.3	Sincretismo ou coexistência religiosa?.....	63
3	DESCONSTRUINDO A HISTÓRIA, CONSTRUINDO ESTÓRIAS	74
3.1	AS LITERATURAS PÓS-COLONIAIS: O DIÁLOGO ENTRE TRADIÇÃO E MODERNIDADE.....	78
3.2	REPRESENTAÇÕES DO SAGRADO NA NARRAÇÃO DA VIAGEM FICTÍCIA DE MIA COUTO: NOSSA SENHORA, DE SANTA CATÓLICA A SEREIA.....	92
3.3	REPRESENTAÇÕES DO SAGRADO EM BOAVENTURA CARDOSO: O EMBONDEIRO COMO MORADA DOS ESPÍRITOS.....	120
4	ESTRATÉGIAS CONTRA-DISCURSIVAS: DOS EFEITOS DA COLONIALIDADE À DESCOLONIZAÇÃO.....	137
4.1	EM BUSCA DE <i>O OUTRO PÉ</i> PARA A <i>SEREIA</i> QUE UNE OS POVOS.....	145
4.2	<i>MÃE ÁFRICA, MATERNO MAR</i> ANGOLANO.....	161
4.3	A VIAGEM COMO METÁFORA DA TRAVESSIA IDENTITÁRIA ANGOLANA E MOÇAMBICANA.....	190
5	DAS CONSIDERAÇÕES FINAIS A OUTROS POSSÍVEIS CAMINHOS.....	198
	REFERÊNCIAS.....	205

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Estar vivenciando a passagem de um século para outro nos reserva, no mínimo, a responsabilidade pelo registro desse momento. Trata-se de uma época em que nos deparamos com inúmeros entrecruzamentos culturais, com a globalização da economia, com a abertura das fronteiras geográficas, com a interconexão do mundo via internet, com o alargamento das fronteiras disciplinares, com as novas perspectivas críticas e teóricas que vêm apontando a possibilidade de estarmos vivenciando uma condição “pós”, tempo da pós-modernidade e do pós-colonialismo.

Se o momento é de travessia, um resgate da História se faz necessário, pois para entender o presente é preciso conhecer o passado, assim como suas implicações teórico-críticas. Em decorrência disso, surge o grande interesse pelos assuntos que a História Oficial não registrou: as histórias das minorias, dos excluídos e dos subalternos, as quais foram relegadas ao esquecimento, apagadas ou rasuradas e, em muitos casos, nem chegaram a ser escritas. Este parece ser o caso do continente africano¹ de um modo geral, perceptível na tese de Hegel que considerou os povos ao sul do Saara como infantis e meros objetos da história, ou seja, destituídos de cultura e história próprias. (Cf. HEGEL, 1995, p. 177).

Como os produtos culturais são suscetíveis às mudanças sociais, políticas e histórico-geográficas, e marcam o pensamento de uma época, olhar para a literatura, tomando-a como uma forma de representação social, exige, cada vez mais, que pensemos sobre os modos de (re)articulação dos tecidos narrativos, os elementos culturais formadores de identidades e as relações de poder que os constituem. No contexto africano, torna-se ainda mais significativo pensar a literatura, pois ela tem desempenhado um papel importantíssimo na escrita da identidade cultural de seus povos. Disso decorre a relevância da proposta de investigação

¹ O uso dos termos “continente africano, cultura, religiosidade ou literatura africana”, embora sejam generalizantes, não objetiva pensar o continente como uno e homogêneo, desconsiderando as pluralidades que vão do clima às paisagens, recursos e relevo, da multiplicidade étnica e linguística às particularidades dos processos históricos, políticos, econômicos e sociais, formadores das diferentes “Áfricas”, mas fazer referência ao que há de comum no continente: as incertezas de uma história desprovida com frequência de documentos escritos, mas que se inscreve na tradição oral e no ritmo do tempo cíclico, porém narrada pela voz uníssona da dominação e colonização europeia. Ainda, cabe ressaltar que o deserto do Saara acaba por se constituir numa espécie de barreira natural que divide o continente africano em duas partes muito distintas, pois ao Norte encontramos uma organização socioeconômica muito semelhante à do Oriente Médio e um mundo islamizado. Ao Sul, temos a chamada África negra ou subsaariana que, apesar da pluralidade de sociedades e povos, apresenta traços culturais comuns. Para o antropólogo congolês naturalizado brasileiro Kabengele Munanga (2015, p. 19), esse “conjunto de traços culturais e históricos comuns a centenas de sociedades da África subsaariana” diz respeito ao termo “africanidade”. O conceito de africanidade está ligado “aos diversos domínios da cultura: organização econômica, tipos de família, instituições políticas, concepções filosóficas, religiões e ritos, artes gráficas e plásticas, artes do movimento, de sons e palavras.” Nesse sentido, “este conceito remete à ideia de unidade resguardada na diversidade.”

desta tese: o sagrado enquanto encruzilhada transcultural² e força política de descolonização nas práticas discursivas atualizadas nas literaturas moçambicana e angolana.

Diante da recorrente presença de elementos do sagrado nas literaturas africanas de um modo geral, foi necessário fazer escolhas. Nesse sentido, como o objetivo era perceber qual é a representação que se constrói acerca da religiosidade frente aos processos de colonização/descolonização e, conseqüentemente, que papel essa representação assume nas construções identitárias destes povos, partimos do que nos era mais conhecido e familiar: as literaturas africanas de língua portuguesa. Dentre elas, chegamos aos nomes de Mia Couto e Boaventura Cardoso por perceber em suas obras certa recorrência aos elementos do sagrado. Nestes autores, verificou-se que alguns de seus textos possibilitavam a discussão sobre o diálogo conflituoso da religiosidade africana com o cristianismo, fortemente imbricado com os processos históricos e políticos, seja durante a expansão portuguesa, colonização³ ou pós-colonização, o que nos permitiria pensar o papel da representação religiosa na construção identitária destes povos. Sem desconsiderar o fato de que um texto literário não pode ser tomado como um documento científico, mas ciente de que é impossível pensar essas literaturas - que tiveram seu nascimento com a entrada dos europeus no continente e utilizam a língua do colonizador - descoladas do engajamento político na luta pela independência e na busca pela identidade, selecionamos como *corpus* de análise obras que nos possibilitariam observar, mesmo que em tecido ficcional, a força política desempenhada pelo sistema de pensamento religioso africano diante dos processos de imposição de outras culturas, principalmente às advindas do cristianismo.

² Tomo o termo transcultural, cunhado por Fernando Ortiz nos anos 40, considerando a asserção elaborada pelo professor Roland Walter em sua obra *Afro-américa: diálogos literários na diáspora negra das Américas* (2009), a qual será detalhada no primeiro capítulo da presente tese.

³ Utilizo essas denominações, embora não seja consenso entre os africanistas, considerando as observações da historiadora francesa e especialista em África, Catherine Coquery-Vidrovitch (2004, p. 42), que entende a colonização como “a instalação de colonos em uma terra estrangeira, sobre os quais os recém-chegados impõem, pelo menos para si mesmos, as leis de seu país de origem; no caso de colônias chamadas de “exploração”, o número de colonos poderia ser de pouca importância. Durante muitos períodos, o poder extraterritorial desses colonos foi mais implícito do que jurídico: este foi o caso do Português e seus descendentes em Moçambique e na costa de Angola (exceto na ilha de Moçambique e em Luanda) até o final do século XIX.” [Tradução minha de: “l’installation de colons sur un sol étranger sur lequel les nouveaux venus imposent, au moins pour eux-mêmes, les lois de leur pays d’origine; dans le cas des colonies dites d’“exploitation”, le nombre de colons put être mineur. Pendant de nombreuses périodes, le pouvoir d’extra-territorialité de ces colons fut plus implicite que juridique: ce fut le cas des Portugais ou de leurs descendants au Mozambique ou sur la côte angolaise (île de Moçambique et Loanda excepté) jusqu’à la fin du XIX siècle.”]. Nesse sentido, desde a chegada dos portugueses ao continente, o que existia era uma espécie de “contrato de vassalagem”, o qual é reivindicado pelos portugueses para justificar o seu imperialismo em África durante a Conferência de Berlim, em 1884/85. Portanto, só se pode falar em colonização de fato a partir do século XIX, antes o que se tem é a presença portuguesa com fins comerciais, e não a máquina administrativa com controle efetivo e imposição de leis jurídicas portuguesas. Por esses motivos, este período vem sendo denominado como expansão portuguesa.

Nesse sentido, delimitamos três textos literários para o *corpus* de análise: duas narrativas do escritor angolano Boaventura Cardoso, a saber: *A árvore que tinha batucada* (conto), e *Mãe, materno mar* (romance); e um romance do moçambicano Mia Couto, *O outro pé da sereia*. Estas narrativas pós-coloniais apresentam uma leitura do processo de missionação portuguesa em território africano durante a expansão e colonização portuguesa, bem como seus efeitos na pós-colonialidade, demonstrando como a religiosidade tradicional africana representou e ainda representa uma força política, ora de resistência, ora de negociação, diante das imposições culturais do ontem e do hoje. Portanto, a escolha pelo *corpus* de análise se deve à ambientação temporal das narrativas. Diante disso, a análise de duas obras de Boaventura Cardoso e apenas uma de Mia Couto se dá pela necessidade de observar como o discurso religioso se constrói em tecidos narrativos que ficcionalizam os vários tempos históricos de Moçambique e Angola, desde o período de expansão portuguesa, perpassando o período de presença da máquina civilizatória - o colonialismo efetivo português - para culminar no pós-independência, onde os efeitos da colonialidade se fazem presentes. No romance de Mia Couto a narrativa se constrói a partir de um deslocamento espaço-temporal que permite estabelecer comparações tanto entre as práticas discursivas do período de expansão portuguesa como as do pós-independência. Como não ocorre o mesmo no romance de Boaventura Cardoso, cujo enredo, alegoricamente, representa as transformações no imaginário angolano do pós-independência, julgamos necessário verificar como este mesmo autor representou o tema em uma narrativa ambientada no período da colonização.

Aliou-se ao critério de escolha já apresentado, o desconhecimento, até o momento de elaboração do projeto da tese, de estudo investigativo que se aproximasse dessa proposta de análise, embora sejam obras já com significativas leituras acadêmicas, muitas delas atentas ao terreno fértil das narrativas: uma leitura acerca do sagrado. No entanto, durante o andamento da pesquisa, deparamo-nos com uma tese defendida na Universidade Estadual de Londrina, em 2014, por Silvio Luiz Paradiso, intitulada *Religião e religiosidade nas literaturas africanas pós-coloniais: um olhar em Things Fall Apart, de Achebe e O outro pé da sereia, de Mia Couto*, que se aproxima da investigação aqui proposta. Mesmo diante de tal fato, consideramos que o caráter de originalidade, exigência de uma tese de doutorado, não é inviabilizado, pois a leitura de um texto literário sempre pode nos levar a percepções diferentes, seja em razão das escolhas e percursos teóricos e metodológicos adotados, bem como das vivências, experiências e leituras que cada leitor detém. De qualquer modo, a tese de Paradiso cumpre com seu papel acadêmico, o de gerar diálogo e discussão, propiciando o

avanço nos estudos das literaturas africanas. Assim, durante as análises, vamos conclamar este e demais estudos acadêmicos, ora para concordar, ora para divergir. Diante disso, além de traçar uma comparação entre romances inscritos em um universo cultural aproximado - o dos povos bantu –, diferentemente do que realizou Paradiso (povos bantu e ibos), o que nos permite observar as diferenças entre as diversas populações – convencionalmente chamadas de etnias⁴ - que compõem esse agrupamento linguístico, antecipamos nosso distanciamento em relação às ideias defendidas por Silvio Luiz Paradiso, não apenas no percurso teórico e metodológico, mas principalmente quanto à interpretação sincrética dos fenômenos religiosos ficcionalizados no romance de Mia Couto. Enquanto Paradiso defende a existência de sincretismo religioso, defenderemos a noção de coexistência religiosa, demonstrando que no entrecruzamento transcultural em *O outro pé da sereia* não há fusão das religiões em contato, nem o apagamento dos elementos da religião tradicional africana, pelo contrário, há uma valorização e retorno a eles, processo que também pode ser evidenciado nas obras de Boaventura Cardoso. Ainda, vale ressaltar que, por se tratar de uma tese ancorada nas teorias pós-coloniais, sentimos falta de uma leitura crítica do autor quanto à contextualização e problematização dos termos animismo e sincretismo, pois são conceitos que se inscrevem nas correntes epistemológicas eurocêntricas.

Para que se compreenda em que medida as narrativas selecionadas atendem ao objetivo central desta investigação, que é o de analisar os contínuos processos de negociação cultural nas representações identitárias de Angola e Moçambique, percebendo os elementos do sagrado enquanto encruzilhada transcultural e força política de descolonização nas práticas discursivas de Mia Couto e Boaventura Cardoso, apresentamos a seguir alguns comentários e detalhamento sobre as obras.

Ler as obras de Boaventura Cardoso é, inevitavelmente, pensar a sociedade angolana em seus elementos mais peculiares, pois suas narrativas analisam criticamente o cotidiano, traduzindo as tensões políticas, religiosas e culturais vivenciadas pelos angolanos antes e depois da independência. No conto *A árvore que tinha batucada* - narrativa que compõe o seu terceiro livro, *A morte do velho Kipacaça*, publicado em 1987- o autor, usando os elementos da religiosidade tradicional africana, constrói um discurso de resistência ao colonizador.

⁴ É preciso mencionar que essas são categorias criadas pela episteme eurocêntrica e, embora o termo bantu refira-se a um agrupamento linguístico, como veremos na seção 1.2.2, construiu-se a noção de que ele é formado por diversas etnias. Em relação a isso, o historiador e escritor angolano Alberto de Oliveira Pinto (2015, p. 41) alerta que a noção de etnia foi “inventada no século XIX, a partir do vocábulo *ethos* – que em grego antigo significava precisamente *nação* ou *povo* –, pelas teorias evolucionistas e eurocêntricas que recusavam aplicar os conceitos de *povo*, *nação* ou *Estado* às chamadas ‘raças primitivas’, isto é, aos povos não europeus.” (Grifos do autor).

A narrativa do conto se desenvolve a partir de dois planos: de um lado está a cultura do branco, o pensamento racional, o poder do opressor, do sô padre, autoridade religiosa, presente durante o dia, tempo em que a árvore demonstra normalidade; de outro, está a cultura do autóctone, o pensamento mítico, presente durante a noite, momento em que a árvore é tomada pela magia e ao som da batucada emite gargalhadas, pratos, cães e gatos, e agride aos passantes com bofetadas e pontapés. O autor constrói ficcionalmente esse embate de culturas para representar a realidade dual que marcou o país durante a dominação portuguesa e, ao demonstrar o desconhecimento e a incompreensão do homem branco/europeu/cristão ao universo cultural do autóctone, possibilita o triunfo da religiosidade tradicional africana, o qual pode ser lido como resistência ao processo de imposição do cristianismo.

Se nesse conto é possível perceber os elementos do sagrado funcionando como força política para os processos de descolonização, nos romances *Mãe, materno mar* (2001) e *O outro pé da sereia* (2006) o que se pode observar é a coexistência de elementos culturais religiosos - que dialogam, por vezes se entrecruzam e, no caso angolano, mesmo diante do surgimento de novas religiões “sincréticas”, as práticas religiosas africanas persistem - decorrentes não só dos vestígios da imposição do catolicismo durante o período da colonização, mas também, como resultado da porosidade de todas as fronteiras (política, econômica, cultural e geográfica) desse nosso tempo marcado pela condição “pós”.

Em *Mãe, materno mar*, Boaventura Cardoso retoma alegoricamente as crenças angolanas e as tensões que assolam o país após a independência. O ponto de partida é uma viagem. Trata-se do deslocamento de um comboio que parte de Malanje rumo a Luanda, porém sofre várias interrupções. Em cada paragem, variadíssimos acontecimentos vão ocorrer. Nesse romance, em que a literatura se articula de forma mais estreita com o terreno da antropologia e da religião, o espaço e as personagens ganham destaque porque metaforizam o território angolano com suas diferenças e problemas. A focalização múltipla e a polifonia dominam todo o romance, dando voz a uma multiplicidade de pontos de vista que precisam ser contemplados no processo de reestruturação da sociedade angolana. Essa diversidade vem estampada, entre outras formas, nas personagens. Estão no comboio quatro líderes religiosos que disputam fiéis e vivem em conflito, mas que, diante dos problemas, acabam se unindo e recorrendo a práticas e rituais religiosos das tradições africanas. Como na maioria das vezes a interpretação dos problemas e as soluções propostas pelos líderes religiosos são divergentes, Ti Lucas, um velho cego, é convocado. É ele quem melhor interpreta as situações, sabe dar conselhos e, por ser conhecedor da tradição, encontra a solução para os problemas. Manecas representa o jovem que faz sua viagem de aprendizagem

na tradição ancestral africana. Nesta narrativa, o autor estampa a coexistência de elementos do sagrado, tanto os que remetem à religiosidade tradicional africana quanto às igrejas de matriz católica que, a partir de 1980, encontraram em Angola, país arrasado por guerras e pela miséria, terreno fértil para proliferar. Assim, a narrativa desvela os mecanismos de negociação utilizados pelos vários líderes religiosos em nome do poder e a resistência dos valores culturais religiosos tradicionais frente à coexistência de religiões, transformando-os em força política de descolonização.

A porosidade das fronteiras e os trânsitos culturais em torno do sagrado também estão presentes no romance de Mia Couto. Em *O outro pé da sereia* vemos a confluência de várias culturas e crenças, tanto as do passado quanto as do presente, numa tentativa de atar as duas pontas, objetivando reescrever a História de um país, fruto de uma miscigenação de povos, culturas e crenças que começou já no século XI pelos árabes e perdurou durante quase cinco séculos de presença portuguesa. Esse desvendamento da identidade moçambicana se completa com as estratégias narrativas utilizadas. Mia Couto deixa presente e passado entrelaçados num romance em que culturas e crenças diferentes convivem paralelamente. Assim, as duas histórias apresentadas pela narrativa são interligadas pela personagem Mwadia, cujo nome, na língua si-nhungwé significa “canoa”.

Uma dessas histórias se passa em 2002, quando Mwadia Malunga e seu marido, Zero Madzero, encontram uma imagem de Nossa Senhora sem um dos pés nas margens de um rio próximo do lugarejo em que vivem, denominado Antigamente. O adivinho Lázaro Vivo diz que eles profanaram o espírito do rio e por isso Mwadia é encarregada de ir a Vila Longe, onde vive a sua família, para providenciar um abrigo sagrado à imagem. Essa viagem física vai simbolizar a sua viagem interior em busca do conhecimento ancestral de sua terra. A chegada lhe reserva surpresas, pois Vila Longe está prestes a receber a visita de um casal - uma socióloga brasileira e um historiador afro-americano - e se articula para a visita. Nesse retorno à casa natal, são apresentados uma série de personagens e seus dramas pessoais. Os estrangeiros completam o caldeirão cultural e religioso do local, num retrato ao mesmo tempo cômico e desolador do mundo globalizado.

Na outra história, o jesuíta português Gonçalo da Silveira parte de Goa, na Índia, em 1560, com o propósito de converter ao cristianismo o imperador do Reino do Ouro, ou Monomotapa, situado na região fronteira entre os atuais Zimbabwe e Moçambique. Segue com ele uma imagem de Nossa Senhora, a que os escravos da nau portuguesa chamam de Kianda, uma divindade das águas, e os africanos da região tratam por Nzuzu, a rainha das águas doces. Os acontecimentos dessa viagem que incluem o conflito pessoal do jovem

sacerdote Manuel Antunes, que passa a questionar os dogmas do cristianismo e a se identificar com os ritos e crenças africanas, e a relação do escravo Nsundi com a indiana Dia Kumari, aia de uma dama portuguesa, refletem os trânsitos culturais religiosos entre portugueses, indianos e africanos. A convicção do escravo Nsundi de que estava diante de Kianda, o leva a rezar junto à imagem da cultura cristã. Assim, obcecado pela ideia de que a sereia estava aprisionada na estátua, ele serra um dos pés da santa, transformando-a em sereia.

Ambos os romances retratam o contexto pós-independência, momento em que o resgate das tradições e das crenças africanas não é mais usado apenas como um elemento de resistência ao colonizador, mas principalmente como um elemento constitutivo da angolanidade e moçambicanidade. Esse resgate da tradição funciona como elemento identitário, marca de diferenciação do Outro. Entretanto, como não é possível regressar a uma pretensa “pureza” pré-colonial, e não nos parece em absoluto que os autores tenham esse objetivo, ocorre uma re-traditionalização porque, segundo Honorat Aguessy (1977), a tradição não assume uma ideia fixista, nem traduz um estado imóvel da cultura que se transmite de uma geração para a outra.

Partindo dessas considerações e das reflexões até aqui apresentadas, deparamo-nos com alguns questionamentos: Quais são os elementos do sagrado representados ficcionalmente e como eles podem ser compreendidos textualmente nas obras de Boaventura Cardoso e Mia Couto? Que atravessamentos, rasuras e/ou negociações nos mitos, ritos e crenças dos povos bantu são desvelados discursivamente nas obras em decorrência das imposições do cristianismo? Que leitura se pode fazer hoje sobre esses trânsitos culturais religiosos presentes nas sociedades angolana e moçambicana? Que contínuos efeitos da colonialidade as narrativas literárias revelam? Que papel o constructo discursivo religioso atualizado nas literaturas angolana e moçambicana assume na construção identitária destes países? Qual o discurso que se constrói acerca da relação entre tradição e modernidade? Os constructos discursivos literários acerca dos trânsitos culturais religiosos são os mesmos em Angola e Moçambique?

Para tentar responder a estes questionamentos e alcançar os objetivos da presente tese, optamos por um procedimento metodológico que permitisse dialogar com diferentes posições teóricas e críticas, assegurado pela perspectiva comparativa e transdisciplinar. Desse modo, nas proposições teóricas dos Estudos Culturais e Pós-Coloniais, buscamos entender as discussões acerca dos rumos teóricos e críticos do pós-colonial para refletir criticamente sobre os processos de descolonização dos países africanos de língua portuguesa. Ainda no primeiro capítulo, apresentamos algumas reflexões sobre as relações entre mito, ciência e religião para

demonstrar como se fundamenta a cultura ocidental e, de certo modo, o próprio cristianismo. Esse percurso contribuiu para a discussão dos conceitos de sagrado e sincretismo religioso a partir as duas culturas em contato - a ocidental e europeia do cristianismo e a negro-africana e bantu da religião tradicional.

Assim, partindo das reflexões teóricas apresentadas no primeiro capítulo, iniciamos as análises das narrativas literárias, que integram o segundo e terceiro capítulos. A organização e divisão dos capítulos seguiu a representação temporal das obras. Entretanto, antes de iniciar as análises, julgamos necessário discorrer, mesmo que rapidamente, sobre a formação das literaturas africanas de língua portuguesa, principalmente a angolana e moçambicana, para observar em que tradição literária os autores Mia Couto e Boaventura Cardoso se inscrevem. Ainda, no decorrer das análises, tentamos mapear quais povos e geografias são ficcionalizadas pelas obras em estudo. Depois de preparado o terreno, analisamos uma das histórias de *O outro pé da sereia*, a que se passa em 1560, a qual problematiza a missionação cristã no período de expansão portuguesa. Na sequência, foi discutido o conto *A árvore que tinha batucada*, cuja ambientação temporal ocorre no período de colonização portuguesa efetiva em Angola. As análises deste segundo capítulo demonstram que, apesar dos entrecruzamentos religiosos, as crenças tradicionais africanas se apresentam como um elemento de força para a negociação e resistência ao processo de colonização e imposição do cristianismo.

Desse modo, a discussão do período pós-independência compõe o terceiro capítulo, no qual verificamos como se processam os trânsitos culturais religiosos diante da abertura de fronteiras frente aos processos da globalização mundial e os contínuos efeitos da colonialidade. Nesse sentido, observamos quais são os elementos do sagrado presentes nas narrativas, como eles se apresentam e qual é o lugar que lhes é reservado hoje. Em ambos os romances temos personagens que empreendem uma viagem interior. Esta ocorre paralelamente à viagem física e conduz as personagens na busca do conhecimento histórico de suas geografias e identidades rumo à tradição ancestral africana. Assim, na seção 3.3 - *A viagem como metáfora da travessia identitária angolana e moçambicana* – procuramos empreender costuras textuais com aproximações e/ou distanciamentos entre as narrativas de Mia Couto e Boaventura Cardoso.

Cientes de que uma abordagem cultural envolve questões políticas e ideológicas, negociação e disputa por poder, procuramos, a partir da análise de fragmentos literários, elucidar questões teórico-críticas e, sempre que possível teorizar a prática. Nesse sentido, tentamos fugir de uma visão dicotômica, na medida em que se desvelaram as verdades ocultas

da episteme ocidentocêntrica⁵, mas também as verdades desconhecidas do universo tradicional africano dos povos bantu. Diante disso, a tentativa é trilhar o caminho das tensões, aproximações e distanciamentos presentes no trânsito dessas culturas, principalmente no campo religioso.

Se o colonialismo continua a produzir ecos em Angola e Moçambique, revelando os contínuos efeitos da colonialidade, a religiosidade destes povos continua a reverberar como uma necessidade, constituindo-se em uma poderosa arma de negociação diante das imposições culturais advindas do estrangeiro, agora não mais do colonizador português, mas perante um mundo globalizado, repleto de novos “colonizadores”, dentre eles os próprios nativos.

Tendo em vista isso e o fato de a literatura ser representação social, uma espécie de espelho multifacetado da humanidade, refletir sobre os trânsitos e entrecruzamentos culturais, analisando as negociações, os apagamentos e/ou a resistência dos mitos, ritos e crenças religiosas africanas, bem como seus processos de transculturação, parece-nos um projeto com relativa importância, não apenas para o meio acadêmico, como também para a difusão da cultura africana no Brasil que, a partir da Lei nº 10.693, está prevista como objeto de estudo no ensino básico. Essa lei prevê a inclusão dos estudos sobre história e cultura africanas nos conteúdos curriculares.

⁵ Expressão usada por Inocência Mata (2012, p. 44) para se referir à hegemonia epistêmica imposta pelo mundo ocidental europeu.

2 DOS POSSÍVEIS CAMINHOS E DIÁLOGOS TEÓRICOS

Vivenciamos um tempo marcado por processos e práticas que têm desestabilizado o caráter estável de muitas populações e culturas. Referimo-nos a um tempo caracterizado pelos processos de globalização e de migrações (impostas ou livres), fenômenos que têm se tornado uma constante no assim chamado mundo “pós”⁶ (pós-moderno, pós-colonial). Diante disso, novas pertencas se constroem e minam noções fixas de nação e de sujeito, desencadeando a necessidade de repensar de modo crítico e reflexivo determinados conceitos, num constante alargamento de fronteiras disciplinares.

Salvo as devidas diferenças e proporções, o que as sociedades contemporâneas vivenciam hoje, ao experimentar progressivamente os trânsitos da diversidade cultural, impulsionadas pelas novas tecnologias comunicativas, globalização da economia e pelas migrações, parece ter alguma semelhança com o que os africanos já foram obrigados a vivenciar: a presença física e cultural do Outro. Embora saibamos que as diferenças e idiossincrasias das sociedades africanas não passaram a existir apenas a partir da presença do colonizador, não podemos deixar de observar que nem as diferenças pré-existentes em África, muito menos as diferenças produzidas pela imposição do colonialismo, foram postas em discussão ou mesmo consideradas pelo sistema colonial.

Portanto, talvez devêssemos nos questionar se essa condição “pós” pensada pelo Ocidente, ou melhor, pelos centros hegemônicos do poder epistêmico que construíram teoricamente a divisão binária do mundo, é também a condição da África. Vários africanistas e estudiosos das teorias pós-coloniais têm refletido sobre essa questão, ressaltando que muitos estudos acerca do continente africano ainda são concebidos sob a perspectiva teórica ocidental, sem a presença de uma reflexão crítica dos “modelos” utilizados. Como todos

⁶ As discussões acerca do termo pós-colonial serão abordadas na próxima seção deste capítulo. Embora o termo pós-moderno não esteja no escopo de nossa discussão, é preciso ressaltar que as literaturas em estudo já nascem “modernas” ou “pós-modernas”. A discussão acerca do termo pós-moderno é extensa e, sem entrar no mérito da questão, observamos que diversos autores têm se debruçado sobre o assunto e, mesmo sem haver consenso entre suas ideias, parecem não discordar quando se trata do apontamento de mudanças nos campos políticos, econômicos e sociais como responsáveis pelas transformações das sociedades e, conseqüentemente, dos modos de criação literária que, segundo Linda Hutcheon (1991), desenvolveram-se a partir de estratégias modernistas como a experimentação autorreflexiva, suas ambiguidades irônicas e suas contestações à representação realista clássica. Para Zygmunt Bauman (2001), sociólogo polonês, essa condição “pós”, que prefere chamar de modernidade líquida, fluida ou segunda modernidade, teria começado a surgir desde o projeto da primeira modernidade que começou a derreter os sólidos, as certezas existentes até então, e buscou a emancipação do indivíduo da força coercitiva do Estado. Já, para o geógrafo norte-americano David Harvey (1992), essa condição “pós”, embora apresente traços de continuidade da modernidade, vem ocorrendo aproximadamente desde 1973 (ano da primeira grande crise recessiva do capitalismo no pós-guerra), quando se iniciou uma mudança significativa nas práticas culturais e político-econômicas, devido ao surgimento de sistemas mais flexíveis de acumulação do capital e à compressão do tempo e do espaço.

sabemos, os processos históricos podem ser semelhantes, mas nunca são exatamente iguais, por isso, é preciso problematizar nossos questionamentos: como pensar a pós-modernidade em uma sociedade que nem ao menos historicizou sua modernidade, porque se constituiu enquanto objeto e não sujeito? Será que o conceito ocidentalizado de pós-colonial serve para pensarmos os processos coloniais e pós na África? Inocência Mata corrobora essa linha de pensamento ao afirmar que “a relação das sociedades africanas com os campos da produção do discurso (ensaístico e artístico) continua a ser diferente daquela que vivem as sociedades ocidentais”. (MATA, 2013, p. 43). Assim, pensar a África hoje é, sobretudo, refletir sobre muitas questões, sem desconsiderar o fato de que os processos coloniais foram muito diversos em todo o continente, e de que não há mais espaços para a discussão de binarismos, pois se a trajetória do continente africano não pode ser vista como a mesma do Ocidente, nem mesmo como única, também não se pode desconsiderar os efeitos que as construções espistêmicas eurocentradas do Ocidente produziram em África. Dessa forma, verificamos que o enredo do continente africano também se constrói envolto nas condições “pós”, nas relações de interculturalidade e trânsitos culturais entre povos. Percebemos, por exemplo, que uma das crises desencadeadas neste nosso tempo marcado pelo “pós”, a crise identitária⁷, tornou-se preocupação de todos os povos. Enquanto o Ocidente tenta (re)escrever sua História em meio ao *glocal* (local $\times$ global) - provocada pela globalização da economia e mundialização da cultura - ou mesmo, diante da perda de seus impérios coloniais, os povos africanos tentam saber quem são e escrever sua História, mas sem estarem isentos desse processo que assola o mundo todo.

Nesse sentido, julgamos necessário tecer algumas considerações iniciais acerca do arcabouço teórico que sustenta a reflexão sobre nosso objeto de estudo. Assim, discorreremos, num primeiro momento, sobre as perspectivas dos estudos culturais e pós-coloniais para em seguida abordar as complexas relações e discussões que as experiências religiosas suscitam.

⁷ Segundo Stuart Hall, mudanças estruturais diferentes, em particular o processo de globalização e seu impacto sobre a identidade cultural, vêm transformando as sociedades modernas no final do século XX. Essas mudanças têm fragmentado as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, representavam as sólidas localizações para nos afirmarmos como indivíduos sociais. Tais transformações mudam nossas identidades pessoais e abalam a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Essa perda de um “sentido de si” estável ocasiona o deslocamento ou descentramento do sujeito. Esse deslocamento é visto pelo menos como duplo, pois ocorre um descentramento dos indivíduos em relação ao “seu lugar no mundo social e cultural” e “de si mesmos”. Com isso se instaura uma “crise de identidade” para o indivíduo, pois o que se supunha fixo e estável foi deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza. Assim, a identidade do sujeito pós-moderno torna-se uma “celebração móvel”, uma vez que ela pode ser formada ou transformada continuamente em relação às formas pelas quais os indivíduos são representados ou interpelados nos sistemas culturais que os rodeiam. Diante disso, o sujeito pós-moderno é confrontado por uma multiplicidade de identidades possíveis, com cada uma das quais poderia se identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2003, p.9-13).

2.1 AS PERSPECTIVAS DOS ESTUDOS CULTURAIS E PÓS-COLONIAIS

Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda a criatura.
Marcos (Novo Testamento, 16:15)

Os estudiosos da Literatura Comparada, ao sistematizarem a noção de um procedimento inerente à estrutura mental do homem e da organização da cultura – a comparação – em busca de um método para a disciplina, ampliaram o campo de estudo da Literatura. A percepção sobre a relação da literatura enquanto espaço de representação estética, mas também ideológica e de diálogo com a história da mentalidade humana (outras artes, a História, as construções teórico/críticas etc), advinda principalmente do pensamento alemão e da escola americana, possibilitou a abertura de fronteiras disciplinares e os estudos comparativos de literatura com outras áreas do saber, com literaturas não canônicas e cultura popular.

Essa perspectiva interdisciplinar, associada ao surgimento de teorias que provocaram rupturas no modo de pensar do homem moderno, fez emergir, em meados da década de 1950, os Estudos Culturais. Para Stuart Hall (2011, p. 123), as rupturas dignas de registro são as provenientes de uma “articulação complexa entre pensamento e realidade histórica, refletida nas categorias sociais do pensamento e na contínua dialética entre ‘poder’ e ‘conhecimento’.” Nesse sentido, o autor cita três obras representativas desse tipo de ruptura que, ao levantarem críticas referentes ao modo de conceber a cultura, contribuíram para construir a atmosfera em que os estudos culturais emergiram, a saber: *As utilizações da cultura* (1957), de Richard Hoggart, *Cultura e Sociedade 1780-1950* (1958), de Raymond Williams e *A formação da classe operária inglesa* (1963), de E. P. Thompson. (Cf. HALL, 2011, p. 124-125).

Nesse cenário fundou-se, em 1964, o *Centre for Contemporary Cultural Studies* – CCCS da Universidade de Birmingham (Inglaterra). Foi sob a direção de Stuart Hall (1968 a 1979) que os Estudos Culturais se consolidaram, adquirindo valor acadêmico a partir dos anos 80, quando algumas universidades norte-americanas mesclaram os *cultural studies* em seus programas de literatura comparada. A origem do nome, de acordo com Stuart Hall, (2011, p. 189) não é simples, pois os estudos culturais “foram construídos por um número de metodologias e posicionamentos teóricos diferentes” e por isso muitos seguem “percursos distintos em seu interior”. Tal constituição, que nos remete à caracterização de um projeto voltado para uma constante abertura transdisciplinar, facilmente pode ser associada a um pluralismo simplista e uma falta de regulamentação disciplinar. Hall (2011, p. 188-189), ao

considerar os estudos culturais como “uma formação discursiva, no sentido foucaultiano do termo”, afirma que eles “não podem consistir apenas em qualquer reivindicação que marcha sob uma bandeira particular”, pois acredita estar em “*jogo*” uma forma que não está presente em outras práticas críticas e intelectuais, já que se registra “aqui uma tensão entre a recusa de se fechar o campo, de policiá-lo e, ao mesmo tempo, uma determinação de se definirem posicionamentos a favor de certos interesses e defendê-los.”

Stuart Hall, em *Estudos culturais e seu legado teórico*, um dos artigos que compõe a coletânea *Da diáspora* (2011), traça um percurso histórico dos estudos culturais, mostrando que estes operam sempre numa constante tensão dialógica à teoria. Primeiramente, ele analisa o diálogo que estabeleceram com a teoria marxista, depois, ressalta as contribuições de Gramsci e, por fim, as rupturas que as teorias feministas e raciais propiciaram. Em relação ao marxismo, Hall diz ser um erro apontá-lo como teoria fundadora dos estudos culturais, pois o interesse dos estudiosos parecia residir nas lacunas, já que “as coisas que Marx não falava nem parecia compreender” configuravam-se no “objeto privilegiado de estudo: cultura, ideologia, linguagem, o simbólico.” (HALL, 2011, p. 191). A contribuição de Gramsci vem na esteira deste pensamento, uma vez que abordou “assuntos relativos ao mundo moderno [...] que permaneciam sem solução dentro do quadro conceitual da grande teoria, o marxismo”, mesmo que sem os solucionar. Desse modo, Gramsci torna-se importante porque “*deslocou* radicalmente algumas das heranças marxistas nos estudos culturais.” (HALL, 2011, p. 193).

As teorias em torno do feminismo estabeleceram outra ruptura importante, pois forçaram uma reorganização dos estudos culturais em relação ao seu objeto de análise. A exigência de um deslocamento de pensamento se deve, de acordo com Hall, à observação de pelo menos cinco aspectos importantes: a proposição da questão do pessoal como político; a expansão radical da noção de poder, que se abre para além da esfera pública; a centralidade das questões de gênero e sexualidade para a compreensão do próprio poder; a abertura de muitas questões relacionadas ao subjetivo e ao sujeito; e, por fim, a reabertura das fronteiras entre a teoria social e a teoria do inconsciente – a psicanálise. (HALL, 2011, p. 196).

Embora Hall (2011, p. 196) não saiba precisar exatamente quando se deu o “primeiro arrombamento do feminismo” nos estudos culturais, afirma que desde os primórdios do movimento feminista, na década de 70, o tema chamou a atenção do Centro (CCCS). Contudo, o autor observa que o mesmo não ocorreu com a questão racial, pois esta se constituiu numa ferrenha luta teórica. O embate tomou notoriedade a partir de uma publicação seminal do Centre for Contemporary Cultural Studies: a coletânea *The Empire Strikes Back* (CCCS, 1982).

Para Stuart Hall, o grande descentramento e deslocamento no caminho teórico dos estudos culturais advém da chamada “virada linguística”, com a descoberta da discursividade e da textualidade. Dos encontros e batalhas com o trabalho estruturalista, semiótico e pós-estruturalista pode-se elencar os seguintes progressos teóricos:

a importância crucial da linguagem e da metáfora linguística para *qualquer* estudo da cultura; a expansão da noção de texto e da textualidade, quer como fonte de significado, quer como aquilo que escapa e adia o significado; o reconhecimento da heterogeneidade e da multiplicidade dos significados, do esforço envolvido no encerramento arbitrário da semiose infinita para além do significado; o reconhecimento da textualidade e do poder cultural, da própria representação, como local de poder e de regulamentação; do simbólico como fonte de identidade. (HALL, 2011, p. 198)

Tendo em vista isso, seguir as perspectivas dos estudos culturais exige evocar conhecimentos de várias áreas do saber, compreendendo a constante tensão que uma abordagem dialógica da teoria provoca uma vez que, segundo Stuart Hall (2011, p. 203), a teoria e sua relação com a política não pode ser compreendida como “vontade de verdade”, mas como um “conjunto de conhecimentos contestados, localizados e conjunturais, que têm de ser debatidos de um modo dialógico”. Assim, para Hall (2011, p. 200), os estudos culturais têm chamado atenção por manter questões políticas e teóricas numa permanente tensão não resolvida, permitindo “que essas questões se irrite, se perturbem e se incomodem reciprocamente, sem insistir numa clausura teórica final”.

Além da compreensão desse permanente estado de tensão, é necessário estar atento ao fato de que pesquisar sobre a cultura é trabalhar sempre numa área de deslocamento. Armand Mattelart e Érik Neveu (2004, p. 14) afirmam que “a questão central é compreender em que a cultura de um grupo, e inicialmente a das classes populares, funciona como contestação da ordem social ou, contrariamente, como modo de adesão às relações de poder”.

Na esteira do que propõem os estudos culturais nos deparamos com as tensões nas questões que envolvem as teorias pós-coloniais. A afinidade entre os estudos culturais e os pós-coloniais é muito estreita, como aponta Ana Mafalda Leite (2012, p. 131), pois “permite uma reflexão sobre a transmigração das teorias, sobre a relação entre o local e o global e assinala uma análise das práticas culturais do ponto de vista da sua imbricação com as relações de poder.”

Como as teorias “pós-coloniais” surgem no contexto anglo-saxônico, os estudiosos tomam como realidade fundadora o colonialismo britânico. De acordo com Ana Mafalda Leite (2012, p. 130), ele se desenvolve no campo dos estudos literários a partir da década de

1960, “com a revisão das novas literaturas produzidas pela *commonwealth*, sua integração nos *curricula*, bem como com o surgimento de casas editoras” que passaram a publicar escritores oriundos de países africanos, da Índia e boa parte proveniente de ex-colônias britânicas. Contudo, o debate acerca do “pós-colonial” é impulsionado a partir da década de 80, quando um número significativo de estudiosos passou a se debruçar sobre as implicações conceituais do termo. Nesse sentido, a publicação, em 1978, de *Orientalismo*, do palestino Edward Said, cujo subtítulo é representativo de seu conteúdo - *o Oriente como invenção do Ocidente* -, constitui-se como alavanca para o desenvolvimento de pensamentos teóricos e críticos sobre o pós-colonialismo e também como abertura para o surgimento de obras de outros intelectuais diaspóricos. Recorrendo a fontes e textos diversos, Said demonstrou que o “Oriente” não designa um nome geográfico, mas uma invenção cultural, teórica e política do “Ocidente” que reuniu as várias civilizações a leste da Europa sob o mesmo signo do exotismo e da inferioridade, ou seja, como o Ocidente construiu a visão do Outro, impondo ao mundo uma visão binária entre Nós (o europeu, o ocidental, o civilizado) e o Outro (o não-europeu, o oriental, o bárbaro).

Embora Edward Said (1990, p.13) reconheça o Oriente como “o lugar das maiores, mais ricas e mais antigas colônias européias, a fonte de suas civilizações e línguas, seu rival cultural e uma de suas imagens mais profundas e recorrentes do Outro”, mencione a contribuição do cristianismo nesse processo, responsável pela formulação de um círculo que jamais se quebrou na exteriorização imaginativa do Islão, por considerar o profeta Maomé como um impostor de Jesus Cristo e o Islamismo como uma versão fraudulenta do cristianismo, uma profanação do sagrado, fazendo alusão ao fato de que o contato dos europeus com o Oriente é muito antigo⁸, há um certo silenciamento em relação à construção conceitual do ocidentalismo. Por esse motivo é criticado por Walter Mignolo (2003, p. 82) que, ancorado nas ideias do filósofo argentino Enrique Dussel e do sociólogo peruano Aníbal Quijano, entre outros, vê o ocidentalismo como uma rearticulação planetária existente desde o século XVI com o surgimento do sistema mundial moderno a partir da colonização europeia nas Américas, a qual, como veremos a seguir, foi justificada pela razão bíblica. Desse modo, segundo Mignolo (2003, p. 82), o ocidentalismo seria “a condição da emergência do orientalismo: não pode haver um Oriente, como ‘outro’, sem o Ocidente como ‘o mesmo’”. Nesse sentido, um dos erros cometidos por Said teria sido tomar como ponto de partida o

⁸ Mesmo antes de a Europa existir como tal, durante a Antiguidade Clássica já era possível perceber uma certa supremacia dos povos helênicos sobre os demais, quando passaram a denominar os povos que não pertenciam ao domínio grego (berço cultural dos europeus) como exóticos e bárbaros.

século XVIII (o que Mignolo chama de segundo estágio da modernidade), procurando deter-se nos imperialismos colonialistas francês e britânico, sem considerar que o arcabouço identitário do Ocidente foi construído no processo de colonização das Américas. Assim, mesmo que os primeiros contatos e comércio europeu tenham sido com os orientais e os africanos, para Mignolo (2003, p. 92), o ocidentalismo só se estabeleceu como um “padrão epistemológico planetário” ao se constituir como o “imaginário dominante do sistema mundial moderno”, tornando-se “uma máquina poderosa para subalternizar o conhecimento”, com a implantação do colonialismo nas Américas.

Mesmo empreendendo essa crítica, Mignolo não desconsidera a enorme contribuição que a obra de Said trouxe para os estudos pós-coloniais. Assim, parece-nos que as ideias de Aníbal Quijano, nas quais Mignolo se apoia, seguiram os rastros de Said. Em um artigo de 1989⁹, Quijano desenvolve o conceito de “colonialidad del poder”¹⁰. Embora este termo esteja relacionado à condição intrínseca que vivemos hoje de sistema-mundo neoliberal e globalizado, em que uma espécie de soberania de algumas nações ainda se sobrepõe às demais, possibilita-nos pensar como a racionalidade eurocêntrica imperou nos processos de constituição de países colonizados. Segundo Quijano, isso ocorre porque os povos conquistados e dominados foram naturalmente inferiorizados em seus traços fenótipos e em seus descobrimentos mentais e culturais. O conceito desvela, não apenas as práticas e os legados do colonialismo, que iniciou o processo de constituição das Américas e instaurou o capitalismo colonial/moderno e eurocentrado, mas também as formas de conhecimento eurocêntricas construídas para “justificar” as ações da máquina civilizatória.

Segundo o autor, esse novo padrão de poder constituído, que não representa apenas a sobreposição de poder entre as nações, mas também dentre e entre as margens de uma mesma nação como marcas dos processos de espoliações coloniais, tem como eixo central a classificação social da população mundial sobre a ideia de raça, “una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el

⁹ Trata-se do artigo “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, datado de 1989, mas cuja versão citada pelo próprio autor remete a publicação de 1992. No entanto, uma edição revista e ampliada é publicada em 2000 com o título “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”.

¹⁰ Quijano entende que colonialidade é um conceito diferente de colonialismo, embora aquele só possa existir em razão deste último. O colonialismo está relacionado com uma estrutura de dominação/exploração, onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma determinada população é realizado por outra de uma identidade diferente, cuja sede central está em outra jurisdição territorial. Mas nem sempre, ou necessariamente, envolve relações de poder racistas. O Colonialismo é mais antigo, mas a Colonialidade, por ter sido gerada dentro do Colonialismo, sem o qual não teria sido possível impor-se na intersubjetividade do mundo, mostra-se mais profunda e duradoura. (QUIJANO, 2000a, p. 381)

eurocentrismo.” (QUIJANO, 2000, p. 122). Para Quijano, a invenção da categoria de raça está centrada nas diferenças fenotípicas e biológicas percebidas entre conquistadores e conquistados. Dentre essas diferenças, os colonizadores estabeleceram a cor da pele como traço característico que lhes proporcionou se autodenominarem como brancos, o que os diferenciava dos outros, os não-europeus, os índios, negros e mestiços. Contudo, essa escolha não é aleatória, pois segundo Clyde Ford (1999, p. 34-35), “as raízes e o poder simbólico” das palavras negro e branco podem ser rastreadas, via mitologia, até o século VI a.C. na “antiga Pérsia (atual Irã)”, com o zoroastrismo que acreditava na existência de “duas forças em vigor no mundo: Ahura Madza e os deuses benévolos da luz; e a Angra Mainyu e os deuses malévolos das trevas”. Para Clyde Ford (1999, p. 35), essas ideias sobre o conflito entre “o bem e o mal influenciaram a mitologia que sustenta todas as religiões dos filhos de Abraão – as ‘Três Grandes’ religiões da civilização ocidental: cristianismo, judaísmo e islamismo.” Assim, entre os séculos XV e XVI, época em que se intensificaram os contatos entre a Europa e a África, “já estava bem firmada uma mitologia europeia de deitificação e de demonismos: os deuses tinham pele branca, os diabos, pele negra, e era dever dos deuses subjugar os diabos.”

Com isso, as ideias de dominação, que antes se pautavam apenas nas relações de superioridade/inferioridade entre dominados e dominantes, passaram a se estabelecer a partir da elaboração teórica eurocêntrica de raça, respaldada pela mitologia cristã, a qual foi usada para naturalizar e justificar a escravidão e, consequentemente, essas relações de dominação entre os europeus e não-europeus. Como afirma Quijano, esse mecanismo de dominação tem demonstrado ser

el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el intersexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial. (QUIJANO, 2000, p. 123).

Diante desse conceito, operadores ideológicos delimitadores de espaços sociais e, consequentemente, geradores de atitudes de exclusão, exploração e racismo se instauraram. Da noção de inferioridade das raças não-europeias, ideia concebida pelo saber eurocêntrico, junto com a implantação de uma nova estrutura de controle do trabalho devido à implantação

do capitalismo colonial¹¹, instituiu-se uma nova forma de dominação/exploração, relacionada à raça/trabalho, que acabou por associar o branco ao trabalho pago e às posições de mando da administração colonial, enquanto estes instituíram aos negros o regime de escravidão, e aos índios e mestiços, o de servidão.

A crítica de Quijano é uma dentre as várias contribuições e orientações teóricas distintas que passaram a constituir o debate sobre os estudos pós-coloniais a partir dos anos 1980. No entanto, acreditamos que sua voz não ressoou eco nos meios acadêmicos anglo-saxônicos da época. Assim, é pouco provável que Ella Shohat, quando publica o artigo *Notes on the "Pós-Colonial"* (1992), no qual levanta críticas importantes sobre o assunto, tivesse conhecimento do conceito cunhado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano. Isso apenas comprova o alerta de Walter Mignolo sobre a necessidade de se descolonizar o conhecimento ao atribuir grande importância aos locais de produção do saber, pois dificilmente o saber produzido pelas periferias chega a circular entre os centros hegemônicos.¹² Para Mignolo (2003, p. 252), as teorias viajam bem entre os centros hegemônicos e destes para a periferia, mas a esta é reservado o papel de repetidora. Em diálogo com as ideias de Quijano, Mignolo (2003, p.136) afirma que a pós-colonialidade “é tanto um discurso crítico que traz para o primeiro plano o lado colonial do ‘sistema mundial moderno’ e a colonialidade do poder embutida na própria modernidade, quanto um discurso que altera a proporção entre locais geostóricos (ou histórias locais) e a produção de conhecimentos.” Nesse sentido, a contribuição de Mignolo está na apresentação de um encontro/confronto entre autores, teorias, línguas e histórias locais hegemônicas com as subalternizadas, as quais apontam para outras formas de pensamento e conhecimento a partir da colonialidade do poder e da diferença colonial, resultando em um processo de descolonização epistêmica que gera o “pensamento liminar”, o qual vem redefinindo a geopolítica do conhecimento.

Assim, as vozes dos intelectuais diaspóricos, o palestino Edward Said, a iraquiana Ella Shohat e o argentino Walter Mignolo, evocaram ressonâncias, embora não saibamos ao certo se devido a essa redefinição geopolítica do conhecimento a que se refere Mignolo, ou se

¹¹ Aníbal Quijano (2000, p. 123) defende a ideia que o sistema de capitalismo global teria sido instituído no processo de constituição da América, porque “todas las formas de control y de explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de productos, fueron articuladas alrededor de la relación capital-salario (en adelante capital) y del mercado mundial.” Canclini (2007) não desconsidera tal fato, mas acredita que nossa geração é a primeira a experimentar uma era global, quando em meados do século XX, a revolução tecnológica possibilitou a articulação de mercados em escala mundial.

¹² A própria obra de Mignolo parece exemplificar essa problemática, pois ele é um autor muito mais conhecido, lido e citado por estudiosos da América Latina em geral do que seus colegas latino-americanos, os quais deram suporte para sua discussão, como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, entre outros. Estaria esse fato relacionado ao *lôcus* de enunciação, já que Mignolo publica seus textos em inglês, enquanto professor de uma renomada universidade dos EUA, um dos novos centros de poder?

devido ao *locus* de enunciação ser um dos novos centros de poder, os Estados Unidos. De qualquer modo, o que se verificou é que estas vozes funcionaram como combustão para o diálogo, a crítica e a ampliação da discussão acerca do termo pós-colonial. A obra pioneira nos estudos pós-coloniais no campo da literatura é, sem dúvida, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, publicada em 1989 por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, e Helen Tiffin. O título desta obra, segundo Hamilton (1999, p. 13), constitui um jogo de palavras sugerido pelo conhecido *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70's Britain*, publicado na Grã Bretanha nos anos 70.

Na introdução de *The Empire Writes Back*, os autores apontam que o termo pós-colonial vem sendo utilizado para designar o período depois da independência, base semântica que refutam, propondo o uso do termo para pensar a cultura afetada pelo processo imperial:

Nós usamos o termo "pós-colonial", no entanto, para cobrir toda a cultura afetada pelo processo imperial desde o momento da colonização até o presente dia. Isso ocorre porque há uma continuidade das preocupações ao longo do processo histórico iniciado pela agressão imperial europeia. (ASHCROFT; GRIFFTHS; TIFFIN, 1989, p. 2)¹³

Em relação a essa posição, Inocência Mata (2013, 16-18) questiona como “podemos entrever que os períodos colonial e anticolonial” sejam “subsumidos na categoria pós-colonial”? Onde fica o colonial diante da concepção do pós-colonial como “um tempo infinito da pós-colonialidade” que vai “desde o princípio da colonização até a atualidade”? A preocupação da autora refere-se à estética da literatura anticolonial, “que passa tanto pela invenção retórica da nacionalidade (literária) quanto pela escrita da nação ou pela desconstrução da língua do colonizador”. Diante desse tempo infinito proposto em *The Empire Writes Back*, como pensar a literatura anticolonial como pós-colonial? A outra crítica de Inocência Mata ao referido texto diz respeito à homogeneização das literaturas pós-coloniais, entendidas “como todas as áreas geopoéticas que estiveram sob o jugo colonial”. Tal entendimento não permite que as sociedades e as literaturas das ex-metrópoles possam ser pensadas também como pós-coloniais. Diante disso, questiona se os romances *Partes d’África*, de Helder Macedo, ou *A Nau*, de Lobo Antunes, por exemplo, não seriam pós-coloniais.

¹³ Tradução nossa de: We use the term ‘post-colonial’, however, to cover all the culture affected by the imperial process from the moment of colonization on the present day. This is because there is continuity of preoccupations throughout the historical process initiated by European imperial aggression. (ASHCROFT; GRIFFTHS; TIFFIN, 1989, p. 2).

Com suas críticas, Inocência Mata (2013, p. 19) sugere que pensemos o termo pós-colonial, não necessariamente como linearidade do tempo histórico, mas “no sentido de uma temporalidade que agencia a sua existência após um processo de descolonização, ou de independência política, transformando tanto as entidades-sujeito como aquelas que sempre foram vistas como objeto, em termos sociológicos”. É esse o caminho também percorrido por Ella Shohat, cujo texto tem sido referenciado por quase todos os estudiosos do pós-colonial.

A contribuição de Ella Shohat (1992) foi salutar porque apontou para uma variedade de erros conceituais relacionados à ambiguidade teórica e política do termo pós-colonial. Esta, por dissolver a política de resistência, já que a dominação não é mais explícita, nem demanda uma clara oposição; e aquela, por não promover distinções nítidas entre colonizados e colonizadores que, até o momento, estavam associadas aos paradigmas que o termo tenta suplantar, ou seja, do colonialismo, do neocolonialismo e do terceiro-mundismo. Assim, a ambivalência está relacionada também à multiplicidade vertiginosa de posições (já que não há consenso na definição do termo nem mesmo entre os teóricos do contexto anglo-saxônico, onde foi gerado), aos deslocamentos universalizantes e anistóricos (decorrentes de uma concepção homogeneizante que desconsidera as particularidades geoistóricas dos processos de colonização); e às suas implicações despolitizantes (o tom pouco crítico e consciente para perceber a existência de uma geopolítica que aponta para diversos colonialismos e mecanismos de poder, inclusive no que diz respeito às atuais relações globais).

Com uma clara intenção de situar o termo pós-colonial em âmbitos geográficos, históricos e institucionais, Ella Shohat levanta dúvidas sobre a sua ação política:

O termo ‘pós-colonial’ carrega consigo a implicação de que o colonialismo tornou-se um problema do passado, desconsiderando os traços econômicos, políticos e culturais deformantes persistentes no presente. O ‘pós-colonial’ inadvertidamente escamoteia o fato de que a hegemonia global, mesmo na era pós-guerra fria, persiste em formas que não seja evidente o domínio colonial. Como significante de uma nova época histórica, o termo pós-colonial quando comparado com neocolonialismo faz pouca referência às relações contemporâneas de poder. [...] Qual, então, é o sentido da pós-colonialidade quando certos conflitos estruturais persistem? [...] Como então se negociam semelhanças e diferenças no interior da estrutura de um ‘pós-colonial’ cujo ‘pós’ enfatiza ruptura e desenfaz semelhança? (SHOHAT, 1992, p. 105-106).¹⁴

¹⁴ Tradução nossa de: The term ‘post-colonial’ carries with it the implication that colonialism is now a matter of the past, undermining colonialism’s economic, political, and cultural deformative-traces in the present. The “post-colonial” inadvertently glosses over the fact that global hegemony, even in the post-cold war era, persists in forms other than overt colonial rule. As a signifier of a new historical epoch, the term ‘post-colonial’, when compared with neo-colonialism, comes equipped with little evocation of contemporary power relations. [...] What, then, is the meaning of post-coloniality when certain structural conflicts persist? [...] How then does one negotiate sameness and difference within the framework of a ‘post-colonial’ whose ‘post’ emphasizes rupture and deemphasizes sameness? (SHOHAT, 1992, p. 105-106)

A problemática parece ocorrer porque a grande maioria dos estudiosos dos meios acadêmicos anglo-saxônicos considera o pós-colonial como o período posterior à independência política de determinada colônia. Concebido desse modo, ele vem sendo utilizado para marcar o fechamento de um período histórico, que está sendo pensado em termos binários (os colonizadores representam o colonial e os colonizados, o pós-colonial) e sem considerar os efeitos coloniais que ainda vibram no pós-colonial.

Partindo das críticas elaboradas por Ella Shohat, Anne McClintock e A. Dirlik, Stuart Hall amplia a discussão, ao questionar:

Se o momento pós-colonial é aquele que vem *após* o colonialismo, e sendo este definido em termos de uma divisão binária entre colonizadores e colonizados, por que o pós-colonial é *também* um tempo de “diferença”? Que tipo de diferença é essa e quais as suas implicações para a política e para a formação dos sujeitos na modernidade tardia? (2011, p. 95)

Tais questionamentos apontam uma problemática tanto temporal quanto epistêmica. Devemos atentar que o aparentemente incômodo prefixo “pós” pode marcar tanto a ideia de fim de um evento histórico quanto o início de um certo movimento intelectual, assumindo um sentido de “ir além”. De acordo com Shohat (1992, p. 101), muitos estudiosos tendem a alinhar esse prefixo com os demais “pós” – pós-modernismo, pós-estruturalismo, pós-feminismo, pós-marxismo, pós-desconstrucionismo – para atribuir-lhe esse sentido de “ir além”. Nesse sentido, o artigo *Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?*, de Kwame Anthony Appiah (1996), tece importantes considerações. Embora o autor perceba diferenças fundamentais entre o pós-modernismo e o pós-colonialismo, considera que o “pós” dos dois termos significa um “gesto de abrir novos espaços”. Além do mais, ambos desafiam as narrativas legitimadoras anteriores. Porém, diferentemente do pós-modernismo, o pós-colonialismo não pode se isentar das questões geopolíticas capazes de desvelar os mecanismos e as sobreposições de poder, as diferenças raciais, as tensões entre as línguas europeias e as indígenas, a transculturação.

Para tanto, impõe-se a necessidade de se abandonarem os binarismos, bem como evitar a universalização do termo, pois os processos de colonização apresentam peculiaridades e particularidades distintas, decorrentes dos fenômenos políticos, históricos, geográficos, étnicos e culturais. Desconstruir o binarismo é, por exemplo, usar o termo para pensar também as sociedades colonizadoras, já que ele se refere “ao processo geral de

descolonização que, tal como a própria colonização, marcou com igual intensidade as sociedades colonizadoras e as colonizadas” (HALL, 2011, p. 101), embora de forma distinta.

Além disso, é preciso repensar a temporalidade do pós-colonial que não pode, segundo Hall (2011, p. 103), ser caracterizada como periodizações baseadas em “‘estágios’ epocais”. Desse modo,

a “colonização” sinaliza a ocupação e o controle colonial direto. Já a transição para o “pós-colonial” é caracterizada pela independência do controle colonial direto, pela formação de novos Estados-nação, por formas de desenvolvimento econômico dominadas pelo crescimento do capital local e suas relações de dependência neocolonial com o mundo desenvolvido capitalista, bem como pela política que advém da emergência de poderosas elites locais que administram os efeitos contraditórios do subdesenvolvimento. É igualmente significativo o fato de ser caracterizada pela persistência dos muitos efeitos da colonização e, ao mesmo tempo, por seu deslocamento do eixo colonizador/colonizado ao ponto de sua internalização na própria sociedade descolonizada.

Assim, da impossibilidade de se operar no campo das oposições binárias, o que ocorreu nas lutas anticoloniais, há um deslocamento para o pós-colonial, o qual “nos obriga a reler estes binarismos como formas de transculturação, de tradução cultural, destinadas a perturbar para sempre os binarismos culturais do tipo aqui/lá.” (HALL, 2011, p.102). Diante disso, é consenso entre a maioria dos estudiosos pós-coloniais que, a partir da colonização, a “ideia de mundo composto por identidades isoladas, por culturas e economias separadas e autossuficientes” (HALL, 2011, p. 110), começa a ser desestabilizada na medida em que vai se instaurando o convívio com as diferenças¹⁵. Assim, os efeitos da pluralidade e multiplicidade dos movimentos transnacionais e transculturais, inscritos na história da colonização têm surgido de diferentes formas - pelos efeitos coloniais que ainda vibram, pelo fenômeno da globalização ou pelo fluxo migratório - para perturbar as relações estabelecidas de dominação e resistência inscritas nessas novas formas de vida.

¹⁵ A meu ver, as novas perspectivas teóricas dos estudos culturais e pós-coloniais possibilitam lançar um novo olhar sobre o passado para melhor compreender o presente, pois permitem desvelar as “verdades” e “certezas” da história da humanidade e dos processos de construção de conceitos e ideias pré-estabelecidas. Assim, abandonando uma leitura inocente, pode-se inferir que os fluxos culturais e migratórios surgem com processos e práticas de vida inerentes ao homem desde os primórdios de sua existência e necessidade de organização em comunidades, portanto muito anterior ao colonialismo. A História da humanidade está repleta de exemplos dos constantes deslocamentos de povos, seja na disputa por domínios territoriais, por localizações estratégicas para melhor desenvolvimento do comércio, por questões religiosas ou pela simples disputa de poder. As peregrinações armadas com a finalidade de retomar a terra santa dos turcos, as Cruzadas, para citar apenas um exemplo, estampam os resultados desses processos de deslocamento: abertura da rota marítima para o comércio entre ocidente e oriente, desenvolvimento das cidades e do comércio e incorporação de novos hábitos alimentares. Nesse sentido, a ideia de pureza cultural foi algo também construído pelas epistemologias eurocentradas.

No bojo dessas discussões, alguns conceitos teóricos surgiram para compreender os processos de negociação cultural, assim como, outros foram deslocados, e aqui nos referimos, em específico, ao conceito de identidade e ao de nação. Diante da lição que essa forma alargada de circulação de culturas nos impôs, a de que “já estamos todos contaminados uns pelos outros” (APPIAH, 2013), de que os territórios são sobrepostos e as histórias entrelaçadas (SAID, 2011), o conceito de nação construído no século XIX se esfacela. Para Ruggiero Romano (1994), o modelo de nação exportado pela Europa no século XIX, que se pautava no espaço limitado por fronteiras naturais e tudo o que havia neste espaço: uma língua unitária, uma crença, um sistema político e econômico, e um certo sentido nacional, entra em crise. Assim, o conceito de nação passa a se fundamentar nos elementos de identidades de um país, os quais estão na cultura. Como a cultura está em constante movimento devido às mudanças nas estruturas mundiais movidas, em grande parte, pelo fenômeno da globalização e do multiculturalismo, a identidade de uma nação tem sido costurada pelas idiossincrasias, pelas diferenças, e, por isso, são descontínuas, fragmentadas, híbridas, sempre abertas e em constante processo de construção uma vez que estão sempre sujeitas a mecanismos de inclusão e exclusão.

Tal concepção parece apenas jogar luz ao “esquecimento” e “erro histórico” de que fala Ernest Renan, tomados como essenciais “na criação de uma nação” (1997, p. 161). Há mais de um século, Ernest Renan em uma conferência proferida em 1882, na Sorbonne, já apontava para a impossibilidade de caracterizar uma nação pelos limites geográficos, pela população, religião ou língua que a compõem, pois a História da civilização aponta que os processos de conquista e formação dos grandes Impérios (mesmo que estes não possam ser chamados de Pátrias) se deram por delimitações geográficas arbitrárias e sobreposições de povos, línguas e religiões que, por atos de violência, foram unificadas e, pelo esquecimento e erro histórico não foram registrados na História de construção das nações. Diante disso, para Renan (1997, p. 173) uma nação pressupõe uma alma e princípio espiritual que se constituem num passado e vontade de presente comuns: “No passado, uma herança de glória e pesares a compartilhar; no futuro, um mesmo programa a realizar” porque a vontade comum de presente é continuar a fazer grandes coisas em conjunto, de fazer valer uma herança.

Assim, para ler as novas configurações geoistóricas, geopolíticas e geopoéticas a noção de fronteiras é repensada e, a partir disso, surgem os conceitos de entre-lugar, espaços intervalares, pensamento liminar, diáspora etc, que possibilitam compreender a cultura como negociação entre discursos oficiais e dissidentes. Diante disso, para dar conta dos trânsitos culturais presentes nos discursos narrativos em análise, utilizamos o conceito de

transculturização, cunhado por Fernando Ortiz nos anos 40 e compreendido por Roland Walter (2009, p. 40) como um “diálogo incômodo” entre continuidade e ruptura, ou seja, “uma força crítica que permite traçar maneiras de transmissão que acontecem entre culturas, regiões e nações, particularmente entre aquelas caracterizadas por relações de poder desiguais enraizadas em formas e práticas de coerção e dominação”.

Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*. (ORTIZ, 1963, p. 103)

Diante da compreensão de que nesse processo de transculturização as diferenças não se dissolvem, mas, como propõe Canclini (2007, p. 115), tornam-se combináveis, outra necessidade se impõe, atentar para as particularidades geoistóricas, geopolíticas e geopoéticas das literaturas pós-coloniais. O sociólogo português Boaventura de Souza Santos, em seu artigo *Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade* (2003), discorre sobre algumas particularidades do colonialismo português em relação ao colonialismo hegemônico dos países centrais, as quais se refletem no pós-colonialismo. Para o autor, a condição semiperiférica de Portugal em relação aos países da Europa do Norte¹⁶, impôs uma colonização baseada em razões de economia política ambivalentes, considerando que: Portugal é um país semiperiférico no sistema mundial capitalista desde o século XVII, assumindo “uma posição intermediária entre o centro e a periferia da economia-mundo”; essa condição “se reproduziu com base no sistema colonial” e continua a ser reproduzida no modo como Portugal se insere na União Europeia (UE); perante a teoria do sistema mundial, não se sabe qual é a posição de Portugal - periférica, semiperiféria ou central – nas atuais condições da globalização; sua cultura é de fronteira, pois mantém até hoje uma forte heterogeneidade interna. (Cf. SANTOS, 2003, p. 23-24).

Para elencar as especificidades do colonialismo português, Boaventura de Souza Santos (2003, p. 24-28) se reporta “as relações de hierarquia entre os diversos colonialismos europeus”, apontando desvios a uma norma geral que, para o autor, seria ditada pelo colonialismo britânico: “é em relação a ele que se define o perfil – subalterno – do colonialismo português.” Essa condição semiperiférica de Portugal o constituiu Próspero em

¹⁶ Boaventura Santos usa essa expressão para referir-se aos países considerados “civilizados”: Inglaterra, França e Alemanha. (2003, p. 30).

relação ao colonizado, mas Caliban em relação ao mundo europeu. Diante dessa “indecidibilidade” de representação, o colonialismo português não conseguiu se impor como “sujeito soberano, a encarnação metafórica do império”, provocando “jogos de autoridade” e espelhamentos que se manifestaram em várias esferas - sociais, políticas, culturais, jurídicas, discursivas – tanto nas sociedades colonizadas quanto na colonizadora.

Além de observar que a conjunção do capitalismo com o colonialismo foi muito menos direta no colonialismo português do que o britânico, assim como o espanhol, verifica que aquele baseou-se muito mais nas relações de comércio do que na de produção. Em relação a isso, Boaventura de Souza Santos (2003, p. 38) afirma que

Dada a debilidade político-administrativa do Estado colonial, e como o colonialismo português na África estivesse por vários séculos mais interessado em controlar o comércio marítimo do que em ocupar territórios, os portugueses que comerciavam nessas paragens foram colonizadores sem Estado colonial, de modo que se viram forçados a praticar uma forma de autogestão colonial. Essa autogestão lhes permitia uma identificação discricionária com o poder do Império, mas não lhes facultava desse Império senão o poder que pudessem mobilizar com meios próprios. Como esses meios eram exíguos, o português teve de negociar tudo, não só seu comércio como também a própria sobrevivência. Foi assim um "colonizador" que se viu amiúde na contingência de, como qualquer nativo, prestar vassalagem ao rei local.

Segundo o autor, essas características da economia política tiveram impacto no “regime de interidentidades, no modo como os portugueses se cafrealizaram, se hibridizaram com as culturas e práticas com que tinham de conviver” (SANTOS, 2003, p. 38). Nesse sentido, Boaventura Santos (2003, p. 26) procura demonstrar que os processos de negociação e ambivalência sempre estiveram presentes nas colônias portuguesas e, em decorrência disso, é necessário que os estudos pós-coloniais se detenham mais “na crítica da ambivalência do que na reivindicação desta”. Para ele, essa crítica consiste em “distinguir as formas de ambivalência e hidridação que efetivamente dão voz ao subalterno (as hibridações emancipatórias) daquelas que usam a voz do subalterno para silenciá-lo (hibridações reacionárias).”

Desse modo, o autor verifica três particularidades no pós-colonialismo português: a ambivalência e a hibridez entre colonizador e colonizado como experiência do colonialismo e não apenas como uma reivindicação pós-colonial; a miscigenação racial, na qual não está implicado a ausência de racismo, mas impõe um racismo de tipo diferente, com implicações sexistas significativas; e a falta de distinção entre as identidades do colonizador e colonizado, pois na sua relação de alteridade há uma ambivalência (a condição subalterna de Portugal o constitui como colonizador, mas também como colonizado).

A essas práticas, apontadas como particularidades do colonialismo português, podemos acrescentar mais dois importantes apontamentos apresentados por estudiosos das literaturas africanas de língua portuguesa. O primeiro deles parece fazer menção a um apontamento de Appiah (2013) sobre a presença, em África, de uma “intelligentsia de intermediários”, um grupo pequeno de escritores e pensadores, com formação ocidental, que mediava o comércio das mercadorias culturais do mundo capitalista na periferia. Essa percepção não passa despercebida em Hamilton (1999, p. 16), que afirma existir em Moçambique e Angola, a partir dos anos 1940, uma “‘intelligentsia’ multi-racial significativa [...] de intelectuais e escritores negros, mestiços e brancos” que se uniram sob a bandeira do anticolonial. Inocência Mata (2003, p. 51-52) amplia essa ideia ao perceber que entre esse grupo não havia a oposição binária negro/branco, pois para essa “elite intelectual” multirracial, de cunho anticolonial e nacionalista, a “reivindicação cultural e política apenas simbolicamente antagonizava os significantes negro/branco”.

A outra contribuição vem de Ana Mafalda Leite (2012, p.133) e diz respeito ao trabalho de “apossamento” da língua do colonizador que, ainda durante o período colonial, resultou em “várias combinatórias, exemplares de hibridismo linguístico”. Segundo a autora, esses modos de enunciação se sofisticaram e se diversificaram ainda mais no pós-colonial, uma vez que é através do corpo linguístico que as literaturas africanas encontraram maneiras próprias de dialogar com a tradição:

A enunciação dos legados culturais outros faz-se através do enunciado, que cumula e concentra, numa geologia estratificada que atinge a sintaxe, os ritmos híbridos da textualidade oral. É nesse trabalho da “língua” como texto (na acepção kristeviana) que se desvelam as “tradições” traídas, e reformuladas, e se recuperam os traços genológicos de variadas “formas” ou “gêneros” orais, e outros gêneros, provenientes da literatura. (LEITE, 2012, p. 139).

De acordo com Inocência Mata (2013, p. 23) as teorias pós-coloniais precisam ser problematizadas, pois não se pode ignorar as especificidades do processo colonizatório em cada país, ainda que o colonizador tenha sido o mesmo. Embora admita que existem muitas semelhanças, a autora aponta como necessidade urgente o homem africano deixar de ser objeto para se tornar sujeito da sua própria história.

Imbuída dessa prévia compreensão de que neste tempo “pós” novas pertenças se constroem e minam noções fixas de identidade e nação, uma vez que são constantemente marcadas pela diferença, tornando o hibridismo componente inevitável da pós-

colonialidade¹⁷, é que me proponho ler as obras de Mia Couto e Boaventura Cardoso aqui elencadas. Nesta leitura, procuramos refletir sobre os processos de negociação cultural que permeiam as encruzilhadas da criação literária destes autores e seus países, atentando para os constructos discursivos que desvelam sobreposições de poder da colonialidade e da pós-colonialidade, principalmente em relação às experiências religiosas. Para tanto, faz-se necessário discutirmos alguns conceitos básicos que dizem respeito ao terreno do sagrado, na tentativa de compreender como se constitui historicamente a formação cultural ocidental e europeia, centrada no cristianismo, e a dos povos bantu.

2.2 COMO PENSAR A RELIGIOSIDADE, ESSA COMPLEXA EXPERIÊNCIA HUMANA?

A inquietação do homem para compreender a si mesmo e o universo que o cerca, fez com que ele próprio desenvolvesse modos de pensamento e crenças para tentar explicar suas complexas questões existenciais. Registros de milhões de anos, como é o caso das pinturas rupestres, atestam a capacidade pensante e criativa do homem desde os primórdios de sua existência. Acredita-se que nessas pinturas o homem pré-histórico ilustrou o seu cotidiano, cenas de caça, possíveis rituais de caráter mágico e, com isso, encontrou um modo de expressar seus símbolos, valores e crenças. Para Pedro Paulo Funari (2009, p. 6), organizador da obra *As religiões que o mundo esqueceu*, essas pinturas e outras práticas, revelam o sentimento de religiosidade do homem primitivo: “Gravuras às margens de rios retratam a crença na força sobrenatural das águas. O enterramento dos mortos marca, de forma clara e definitiva, a crença nos espíritos dos antepassados.”

Se considerarmos a teoria evolucionista, torna-se aparentemente fácil deduzir que o homem foi se tornando cada vez mais inteligente, adquiriu a capacidade de se comunicar usando um sistema de signos e, a partir disso, foi criando sistemas mais complexos de pensamento, os quais deram origem aos mitos, às “histórias verdadeiras” que representavam a explicação sobre a origem e a forma das coisas (mito da criação), suas funções e finalidades. Essas histórias sobreviveram, sendo modificadas e transformadas continuamente, porque foram transmitidas de geração em geração, primeiramente pela oralidade e depois pela escrita. Embora essa seja uma das versões aceitas pela academia e pela geração que se consagrou com a racionalidade científica a partir do século XVIII, o tema da evolução humana ainda gera

¹⁷ Tomando as considerações aqui esboçadas acerca do pós-colonial e as considerações de Quijano sobre a colonialidade do poder, consideramos mais adequado o uso do termo pós-colonialidade para tratar das relações intersubjetivas que permeiam os processos de negociação cultural.

muitas controvérsias, pois, como se trabalha com vestígios do passado, é difícil precisar quando, onde e de que modo o homem adquiriu a fala, por exemplo. Nesse sentido, ainda existem inúmeros mistérios não desvendados pela ciência. Assim, vemos que a promessa de uma era cheia de certezas e respostas advindas da razão não se concretizou plenamente, pois alguns estudos sobre o funcionamento do *cosmos* e da psique humana são imprecisos, marcados por suposições, quando não impossíveis de se realizar. Aliás, nos últimos tempos, tem se trabalhado muito mais no terreno das probabilidades e do relativismo do que das certezas absolutas. Então, para a cultura ocidental, é na impossibilidade da razão, naquilo que foge ao cientificismo, que irrompe o sagrado.

Isso demonstra parte da complexidade que envolve a experiência religiosa. Cientes disso, gostaríamos de esclarecer, de antemão, que nosso objetivo não é tomar os textos literários como documentos para uma investigação teológica, antropológica ou historiográfica, muito menos, tentar “caçar origens” de crenças ou sistemas religiosos, mas interseccionar os diálogos possíveis entre essas diversas áreas do conhecimento para melhor ler as obras *O outro pé da sereia*, *A árvore que tinha batucada* e *Mãe, materno mar*. Por entender que estas narrativas literárias (re)encenam o entrecruzar de religiões, utilizando-o não apenas como tema, mas também enquanto forma, nossa análise pretende ler os elementos do sagrado como um importante mecanismo de negociação cultural, capaz de dialogar com os aspectos históricos, políticos e socioculturais que margeiam as identidades dos locais geográficos ficcionalizados.

Assim, por entender que não se pode fugir de algumas premissas, dentre elas, a de que o mito é o princípio sobre o qual se fundamenta o mundo e, justamente por isso, ele vem sendo analisado e interpretado de diversas maneiras ao longo da história da humanidade, procuramos abordagens teóricas e metodológicas que nos dessem suporte para trilharmos caminhos de leituras possíveis. Nesse sentido, encontramos nas ideias do filósofo romeno Mircea Eliade (1907-1986), que se naturalizou norte-americano e acabou por se tornar um importante historiador das religiões, mecanismos de comparação que vislumbram relações de proximidade entre diferentes culturas e momentos históricos, sem submeter seus estudos ao pensamento evolutivo¹⁸ das religiões, na medida em que vê a irrupção do sagrado mesmo

¹⁸ Na área da antropologia, que se institui como ciência no século XIX, sob o impacto das ideias do historicismo evolucionista gerado pelo iluminismo, investigadores refletiram sobre as origens da religião. Assim, buscando explicar cientificamente as formas “primitivas” de religião, Tylor defendeu um esquema evolutivo, no qual o animismo era a forma religiosa primordial, que depois evoluía para o politeísmo e mais tarde para o monoteísmo. Essa concepção da marcha humana na sequência de sua cosmovisão teológica, metafísica e positiva construiu a noção de superioridade do cristianismo. Dentre esses estudiosos, destacam-se os nomes de Edward M. Tylor (*Primitive Culture*, 1871) e James George Frazer (*The Golden Bough*, obra composta por 13

entre os homens não-religiosos das sociedades modernas, cujos mitos foram dessacralizados. Para Eliade, os mitos são a essência da religião e a sacralidade é o que dá estrutura e utilidade ao mito.

Nesse sentido, além de considerar os mitos como formadores de muitos sistemas de crenças e religiões, partilhamos da ideia de que são as narrativas míticas que dão origem à literatura, à História e à filosofia ocidental, as quais abrem portas para o desenvolvimento de muitas outras ciências. Partindo dessas observações, salientamos que para a discussão da presente tese, interessa-nos observar, num primeiro momento, como a mitologia dos povos greco-romanos foi (re)apresentada e/ou (re)interpretada pelo cristianismo e pela ciência, enquanto elementos formadores da cultura ocidental. Com isso, objetivamos entender o que está envolvido na concepção de sincretismo religioso e na ideia de sacralidade, essência das experiências religiosas, tanto na cultura ocidental quanto na dos povos bantu.

2.2.1 As relações entre mito, religião e ciência

Nós, humanos, fomos as primeiras criaturas capazes de nos debruçar sobre questões tão profundas como a relação da nossa vida com a fonte misteriosa da qual brota toda a vida e para onde ela retorna ao morrer. Nessa reflexão encontram-se a base da mitologia e os princípios da sabedoria sagrada.
Clyde W. Ford (1999, p. 42)

Se em todas as línguas europeias o termo mito denota “ficção”, é porque os gregos assim o proclamaram há vinte e cinco séculos, como afirma Mircea Eliade em uma de suas obras fundamentais, *Myth and Reality*¹⁹, publicada em 1963, na qual ele discorre sobre a natureza, o significado e as diversificadas manifestações do mito, quer entre os povos primitivos²⁰, as civilizações clássicas ou as modernas. Segundo Eliade (2000, p. 9), desde, aproximadamente, o século V a.C. até o século XIX, o termo mito vem sendo tratado como “fábula”, “invenção”, “ficção” e, apenas nos primórdios do século XX, é que alguns estudiosos passaram a considerá-lo na acepção tradicional, como uma “história verdadeira.” Assim, a palavra mito, que vem do grego antigo *mythos*, e significava “palavra”, “narrativa”, “conto” ou “discurso”, passou a representar a antítese de *logos*. Nesse sentido, filósofos em

volumes, cujos primeiros foram publicados em 1890). (Cf. ALTUNA, 2014, p. 360 e CANTARELA, 2010, p. 31).

¹⁹ Utilizaremos uma edição traduzida e que foi publicada com o título *Aspectos do mito* (2000), mas trata-se da mesma obra.

²⁰ É muito comum encontrarmos os termos “primitivo” e “arcaico” entre os estudiosos dos fenômenos míticos, em razão da perspectiva evolucionista adotada pelas correntes teóricas ocidentais. Ao perceber que a lógica mítica é algo que ainda está muito presente nas diferentes Áfricas e que isso não os torna primitivos ou arcaicos, sempre que possível, utilizaremos o termo tradicional.

geral tentavam chegar à verdade por meio do *logos*, enquanto poetas, historiadores e artistas tentariam chegar à verdade através do *mythos*. Para Eliade (2000, p. 9), como a realidade cultural do mito é extremamente complexa, possibilita abordagens e interpretações múltiplas, sendo hoje utilizado “tanto no sentido de ‘ficção’ ou de ‘ilusão’, como no sentido, familiar sobretudo para os etnólogos, sociólogos e historiadores das religiões, de ‘tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar’.” Na medida em que pretendemos observar como as crenças, mitos e ritos tradicionais dos povos de Angola e Moçambique são retrabalhados em narrativas de ficção, interessa-nos compreender – e/ou tensionar – essas duas acepções.

É comum encontrarmos concepções aproximadas para o termo mito quando se trata de o conceber como as sociedades arcaicas o entendiam. Sellier (1984), apoiado nas ideias de Paul Ricoeur, diz que o mito etno-religioso aparece como uma narrativa fundadora, instauradora. Por ser de caráter anônimo e coletivo, elaborada oralmente, é tida como verdadeira e tem uma função sócio-religiosa-mediadora: “Recordando o tempo fabuloso dos princípios, ele explica como o grupo se fundou, o sentido de tal rito ou de tal proibição, a origem da atual condição humana.” (SELLIER, 1984, p. 113)²¹. De acordo com Eliade, para as sociedades arcaicas o mito é tido como “história verdadeira”, de caráter sagrado, exemplar e significativo. Assim, os mitos representam uma tentativa de explicação do universo, fundamento único de ordenação do mundo e da relação do homem com este. Nesse sentido, para Mircea Eliade (2000, p. 12-13), a definição que parece menos imperfeita, é a seguinte:

o mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos “começos”. Noutros termos, o mito conta como, graças aos feitos dos Seres Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, quer seja a realidade total, o Cosmos, quer apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narração de uma “criação”: descreve-se como uma coisa foi produzida, como começou a *existir*. O mito só fala daquilo que *realmente* aconteceu, daquilo que se manifestou plenamente. As suas personagens são *Seres Sobrenaturais*, conhecidos sobretudo por aquilo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, pois, a sua atividade criadora e mostram a sacralidade (ou, simplesmente, a “sobrenaturalidade”) das suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas e frequentemente dramáticas eclosões do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. (Grifos do autor).

A insistência do autor na expressão “histórias verdadeiras” é porque elas narram realidades que de fato existem: a existência do Mundo comprova o mito cosmogônico; a existência da morte comprova o mito da origem da morte.

²¹ Tradução nossa de: “En rappelant le temps fabuleux des commencements, il explique comment s'est fondé le groupe, le sens de tel rite ou de tel interdit, l'origine de la condition présente des hommes.” (SELLIER, 1984, p. 113)

Embora André Jolles²² desenvolva seu estudo sobre o mito enquanto forma, tentando demonstrar como ele se diferencia das demais narrativas, parece-nos pertinente trazer algumas de suas contribuições para entendermos como o mito passou de “história verdadeira” para “ficção”. Em *O mito*, um dos capítulos de sua obra *Formas Simples*, André Jolles (1976, p. 84) inicia o seu texto considerando o mito como uma fase preliminar, uma espécie de “protofilosofia” que funciona como “origem do desenvolvimento da ciência e da filosofia.” Na tentativa de conceituar o que se pode entender por mito, o autor não desconsidera um fato importante: sua relação com a História e as epopeias. Apoiado nas afirmações de Jacob Grimm, concebe que é do casamento entre mito e História que a epopeia levanta “seus andaimes” e tece “a sua tela” (JOLLES, 1976, p. 85).

Segundo o autor, os mitos de criação, que encerram em si mesmo pergunta e resposta e apresentam um caráter universal, são considerados “Formas Simples” e, do diálogo com estes, surgem os mitos de atualizações e relativos. Da observação da natureza nascem perguntas, cujas respostas constituem-se em mitos: “Quando o universo se cria assim para o homem, por *pergunta* e *resposta*, tem lugar a Forma que chamamos Mito.” (JOLLES, 1976, p. 88). Nesse tipo de mito a disposição mental assemelha-se à “predição” de um oráculo, pois mediante uma pergunta, pode-se criar o futuro na pergunta e na resposta porque esta é decisiva. Jolles tece tais considerações apoiado em passagens bíblicas do *Gênese*, pois para discutir a forma do mito necessitava de uma versão escrita. O exemplo dado é de um trecho do *Gênese* em que Deus fala sobre os luzeiros postos no firmamento. Segundo Jolles (1976, p. 90), o Mito do Sol e da Lua, “enquanto Forma, encerra-se perfeitamente em si mesmo”, pois a pergunta feita a respeito da Lua e do Sol encerra-se na resposta dada pela divindade que foi quem colocou a Lua e o Sol em seus lugares. Deus disse: “Haja luz” e a luz se fez²³. Assim, “o mito é lugar onde o objeto se cria a partir de uma pergunta e de uma resposta; [...] é o lugar onde, a partir da sua natureza profunda, um objeto se converte em *criação*” (JOLLES, 1976, p. 90-91).

Em seguida, Jolles traz um exemplo da epopeia de Homero para tentar introduzir a ideia de *logos* e sua relação com a forma a que chamamos Mito, procurando demonstrar processos de atualização da Forma Simples. Ao referir-se à cena em que Ctesipo, um dos

²² A leitura que passamos a apresentar sobre as ideias de André Jolles integra o artigo “Reflexões epistemológicas acerca da narrativa literária: do contexto ao texto”, de minha autoria, que está publicado na **Revista Investigações** (Vol. 27, nº 1, Jan., 2014).

²³ A história da criação contada aos judeus e cristãos no Livro do Gênese não menciona nenhum material ou substância primordial, pois é por meio da palavra falada que a criação ocorre. No livro de João (1:1-2), no Novo Testamento, novamente tal fato é mencionado: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus.” Veremos mais adiante que essa concepção se aproxima do valor sagrado atribuído à palavra por alguns povos africanos, dentre eles os bantu e os bambara.

pretendentes de Penélope, por acreditar ser Odisseu realmente um mendigo e julgar que assim o pode tratar, jogando-lhe uma pata de boi como presente de hospitalidade, comete um erro, pois a “verdade, o *mythos*, é que tal mendigo não era mendigo, mas Odisseu em pessoa.” (JOLLES, 1976, p. 92). Assim, segundo Jolles (1976, p. 92), por confiar no seu aparente conhecimento, Ctesipo “ignorou o *mythos* conhecido dos deuses.” Tal passagem demonstra a tentativa humana de penetrar e compreender o universo a partir de si mesmo, a qual é frustrada, pois todo o conhecimento é vão, já que “são os deuses que conhecem a profecia”, portanto o mito constitui-se num “saber divino”, único “conhecedor das coisas a partir delas mesmas”. Mesmo se tratando de tentativas frustradas, podemos perceber que já havia, nas obras de Homero, um movimento de racionalização do divino, pois suas epopeias tendiam a aproximar os deuses dos homens. No entanto, aqui o mito representa a afirmação de uma realidade que determina a vida, o destino e as atividades da raça humana numa existência harmônica em comunidade, pois seu conhecimento constitui o fundamento da ética e da moral.

Assim, para André Jolles (1976, p. 94) o início da passagem do *mythos* ao *logos* se opera no processo de atualização da Forma Simples, acontece através de uma “espécie de conversão” porque ocorre “um desvio da forma para tentar abordar o fenômeno a partir de si mesmo, constituindo-se por si mesmo um julgamento sobre tal fenômeno e produzindo-se, de si mesmo, o objeto que essas condições propiciaram.”

Jolles ainda descreve um terceiro modo de manifestação do mito. Este, que o chama de *Análogo* ou *Mito Relativo*, associa-se à disposição mental das duas formas anteriores - Forma Simples e Forma Atual - para compor a configuração de sua forma. Para exemplificar este tipo de mito, o autor apresenta a história da Brasa, da Palha e da Fava que seguem viagem juntas e ao se deparar com um córrego a Palha se dispõe como través na água. No entanto, durante a travessia da Brasa, esta entra em pânico, estaca no meio da travessia, queima a Palha, cai na água e se apaga. A cena parece tão hilária para a Fava que a mesma estoura de tanto rir pela costura das costas. Por sorte, um alfaiate passa nesta hora e se dispõe a coser a Fava, mas infelizmente o fio era preto. Tal história procura explicar o motivo pelo qual as favas possuem um fio preto nas costas, mas “não significa que este fenômeno se faz conhecer ao homem que o interroga” (JOLLES, 1976, p. 96), pois se trata de uma história que o próprio homem cria para tentar explicar algo que observou, que lhe despertou a curiosidade, mas não possui conhecimento suficiente para explicar. Assim, o *Mito Relativo* ou *Análogo* é “um mito que, em lugar de ser verídico, é derivado e, portanto, apenas verossímil.” (JOLLES, 1976, p. 97).

As considerações estruturais elaboradas por André Jolles podem ser associadas à distinção feita entre histórias verdadeiras e falsas pelas sociedades em que o mito ainda está vivo. Mircea Eliade (2000, p. 15) aponta como exemplo os indígenas Pawnee e Cheroquis e os Herero, em África, os quais “distinguem cuidadosamente os mitos – ‘histórias verdadeiras’ – das fábulas ou contos, a que chamam ‘histórias falsas’”. Para esses povos, as “histórias verdadeiras” tratam do sagrado e do sobrenatural, enquanto as “falsas” tratam de conteúdo profano. Embora na próxima secção deste capítulo abordamos as relações entre sagrado e profano, salientamos que as discussões entre histórias verdadeiras e falsas, ou do mito enquanto forma simples, atual ou relativo, não são as mais relevantes para encaminhamento de nossa análise, pois o que mais nos interessa é observar como pode funcionar essa noção de verdadeiro ou sagrado entre as culturas em contato. Desse modo, utilizamos as ideias de André Jolles por acreditar que elas contribuem para que entendamos como o mito funciona enquanto elemento fundador da cultura ocidental, servindo de base para os princípios de racionalização entre os gregos antigos e, como veremos a seguir, para a formação do cristianismo.

Nesse sentido, é preciso salientar que a passagem do mito ao *logos* não ocorre numa sucessão cronológica, pois não há transição e sim coexistência de ambos durante longo período. De Sócrates a Platão, o que vemos são mitos atualizados, presentes até mesmo na teologia (filosofia escolástica) da Idade Média, que procuram opor-se ao conhecimento advindo do mito, mas diante da incompletude do pensamento formulado, acabam por se refugiar em mitos relativos (Cf. JOLLES, 1976).

Independente do modo como cada época vai compreender o mito, a visão totalizante (para nos aproximar do termo usado por Lukács²⁴), decorrente das soluções divinas e coletivas para todos os homens, perdura da Antiguidade Clássica até a Idade Média. Na Antiguidade, os sofistas interpretavam o mito de maneira alegórica. Para Platão e Aristóteles, o *mythos* caracteriza histórias fictícias. Outros viam nas imagens míticas figuras divinizadas. Na Idade Média, muitos teólogos cristãos desacreditaram a mitologia antiga reduzindo os deuses mitológicos a demônios. Será então, apenas no século XV, na Idade Moderna, que o

²⁴ Na obra *Teoria do Romance*, Georg Lukács (2009) procura demonstrar como o romance surge enquanto forma literária, herdeiro da epopeia, devido ao esfacelamento da visão totalizante de mundo construída pelo mito. Se a noção de individualidade, decorrente da era do apogeu da filosofia grega antiga (aproximadamente século V a.C.), tem sua fragmentação facilmente resolvida pela visão totalizante, integradora do homem com seu mundo através do mito, não ocorrerá o mesmo durante o renascimento, ou momento moderno. É a consciência aguda do eu e sua força, ou seja, da individualidade humana, carregada de insegurança e solidão, e o racionalismo desenfreado do iluminismo, que incidirão mudanças significativas no modo de narrar, afetando as estruturas formais, imagéticas e temáticas dos diferentes gêneros literários. Para o autor, é nesse contexto que nasce o gênero literário romance.

mundo se desloca do teocentrismo para o antropocentrismo, momento em que o homem passa a ser responsável pelos próprios atos e a produzir o seu próprio conhecimento. Assim, os Iluministas, em sua grande maioria, viram a mitologia como fruto da ignorância e do engano, mas, como veremos, parece impossível fugir dos princípios míticos do mundo greco-romano quando se objetiva compreender a história e cultura ocidental.

Nesse sentido, o pensamento de Mircea Eliade (2000, p. 125-126) contribui para o entendimento de que foi apenas na Grécia que o mito inspirou e guiou a poesia épica, a tragédia e a comédia, assim como as artes plásticas, e foi “submetido a uma longa e profunda análise, da qual saiu radicalmente ‘desmitizado’.” Assim, vemos que a cultura ocidental se assenta no registro poético do mito, realizado por Homero, e na tentativa de sistematização construída por Hesíodo. Entretanto, como afirma Eliade (2000, p. 126-127), Homero “não registrou todos os temas míticos que circulavam no mundo grego”, nem evocou concepções religiosas. Enfim, ele não tratou de questões de pouco interesse para sua audiência, “essencialmente patriarcal e militar.” Diante disso, Eliade (2000, p. 127) afirma que pouco se sabe acerca dessas mitologias não clássicas e populares, as quais,

Não sofreram o desgaste das críticas racionalistas e, muito provavelmente, sobreviveram à margem da cultura dos letrados durante muitos séculos. É bem possível que restos destas mitologias populares subsistam ainda camufladas, “cristianizadas”, nas crenças gregas e mediterrâneas actuais.

Convém observar que a crítica racionalista grega raramente foi dirigida contra o pensamento mítico, centrou-se basicamente nas aventuras e decisões arbitrárias dos deuses. De acordo com Mircea Eliade (2000, p. 126), a “crítica principal era feita em nome de uma noção de Deus cada vez mais elevada: um verdadeiro Deus não podia ser injusto, imoral, ciumento, vingativo, ignorante etc. A mesma crítica foi posteriormente retomada e radicalizada pelos apologistas cristãos.” Nesse sentido, o cristianismo pôde se utilizar da herança mitológica grega porque esta já não estava mais carregada de valores religiosos vivos. Entretanto, como alerta Eliade, seria ingênuo pensar que a desmitização de Homero e da religião clássica teriam provocado um vazio religioso no mundo mediterrâneo, no qual o cristianismo teria se instaurado sem resistência:

Podemos concluir que se a religião e a mitologia gregas, radicalmente secularizadas e desmitificadas, sobreviveram na *cultura* europeia, foi justamente porque elas tinham sido expressas por obras-primas literárias e artísticas. Ao passo que as religiões e as mitologias populares, as únicas formas pagãs *vivas* no momento do triunfo do cristianismo (mas de que quase nada sabemos, visto que não tiveram expressão escrita) sobreviveram, cristianizadas, nas tradições das populações rurais.

Como se tratava essencialmente de uma religião de estrutura agrícola, cujas raízes mergulham no neolítico, é provável que o folclore religioso europeu conserve ainda uma herança pré-histórica. (ELIADE, 2000, p. 134-135, grifos do autor).

No nono capítulo de sua obra *Aspectos do mito*, Mircea Eliade (2000, p. 137) discorre sobre as relações entre o cristianismo e a mitologia, a partir de um título bastante sugestivo: “Sobrevivências e camuflagens dos mitos”. O autor inicia a discussão apontando três problemas: um relacionado ao modo como os primeiros teólogos conceberam o termo mito; o outro diz respeito ao valor testemunhal acerca da existência de Jesus; e um terceiro problema diz respeito à posição do cristianismo em relação ao mito *vivo*.

Os primeiros teólogos cristãos entendiam o termo mito como ficção. Por isso, recusavam ver Jesus como uma personagem mítica e o drama cristológico como um mito. Em razão disso, a partir do século II, passaram a defender a historicidade de Jesus. Para tanto, recorreram aos testemunhos literários. Contudo, o valor destes testemunhos foi questionado, uma vez que “os Evangelhos e os outros testemunhos primitivos estão imbuídos de ‘elementos mitológicos’ (entendendo-se o termo no sentido de ‘aquilo que não pode existir’).” (ELIADE, 2000, p. 137). Por fim, Eliade (2000, p. 138) pensa o terceiro problema a partir da formulação da seguinte questão: “se os cristãos recusavam ver, na sua religião, o *mythos* dessacralizado da época helenística, qual é a posição do cristianismo perante o mito vivo, tal como ele foi conhecido nas sociedades arcaicas e tradicionais?”.

O que se verifica é que, embora o cristianismo tenha tentado se desvincular do mito, por ser uma religião, como demonstra Eliade (2000, p. 142), reencena pelo menos um comportamento mítico - “o tempo litúrgico”, ou seja, a recuperação periódica dos primórdios.

A experiência religiosa do cristão baseia-se na *imitação* de Cristo como *modelo exemplar*, na *repetição* litúrgica da vida, da morte e da ressurreição do Senhor, e na contemporaneidade do cristão como *illud tempus* que começa com a Natividade em Belém e termina provisoriamente com a Ascensão”. Ora, como vimos, a “imitação de um modelo trans-humano, a repetição de um cenário exemplar e a ruptura do tempo profano através de um momento que desemboca no Grande Tempo, constituem os traços fundamentais do “comportamento mítico” isto é, do homem das sociedades arcaicas, que encontra no mito a própria fonte da sua existência. (ELIADE, 2000, p. 142, grifos do autor)²⁵.

A esse processo de “sobrevivências” míticas no cristianismo Mircea Eliade (2000, p. 143) ainda aponta outras múltiplas e contraditórias influências, “sobretudo as do gnosticismo, do judaísmo e do ‘paganismo’.” Embora os padres tenham travado uma luta sem fim para extirpar “o acosmismo e o esoterismo da Gnose”, mantiveram “elementos gnósticos

²⁵ Trata-se de uma citação feita por Eliade de um outro texto de sua própria autoria: *Mythes, rêves et mystères*.

encontrados no Evangelho de S. João, nas Espístolas de S. Paulo e em alguns textos primitivos”. Do judaísmo a Igreja Católica herdou o método alegórico de interpretação das Escrituras e o modelo de historicização das festas e símbolos da religião cósmica, que foram associados a acontecimentos importantes da história de Israel. Os padres católicos seguiram o mesmo caminho: “‘cristianizaram’ os símbolos, os ritos e os mitos asiáticos e mediterrânicos ligando-os a uma ‘história santa’.” (ELIADE, 2000, p. 143). Quanto ao paganismo, referindo-se às religiões populares *vivas*, a solução encontrada foi cristianizar Figuras divinas e mitos pagãos:

um grande número de deuses ou heróis matadores de dragões converteram-se em São Jorge; [...] inúmeras deusas da fertilidade foram identificadas com a Virgem ou as Santas. Poder-se-ia mesmo dizer que uma parte da religião popular da Europa pré-cristã sobreviveu, camuflada ou transformada, nas festas do calendário e no culto dos Santos. A Igreja teve de lutar durante mais de dez séculos contra o afluxo contínuo de elementos “pagãos” (isto é, pertencentes à religião cósmica) nas práticas e nas lendas cristãs. (ELIADE, 2000, p. 144)

Diante dessas constatações, é possível observarmos que embora o cristianismo e a razão tenham tentado suplantar o pensamento mítico greco-romano, seus símbolos e significações ainda perduram em nosso imaginário. Vários são os estudiosos que defendem essa ideia, dentre eles Mircea Eliade (1992, 2000, 2008), autor basilar para nossa discussão, assim como Jung (2002) e Campbell (1990, 1997). Mesmo fugindo do âmbito religioso, não precisamos nos esforçar muito para encontrar inúmeros exemplos de arquétipos míticos no cinema, na literatura ou nas artes em geral: lutas entre heróis e seus inimigos (no cinema é comum vermos o herói ser dotado de força descomunal, aproximando-se de seres sobrenaturais, e o inimigo, monstros indomáveis); imagens e figuras exemplares – a donzela, a paisagem paradisíaca ou infernal; as provas e obstáculos que encontramos ao longo de nossas vidas que relembram os ritos de passagem; ou então as eternas lutas entre o bem e o mal. E, indo mais longe, mesmo parecendo um contrassenso, as imagens e símbolos míticos e bíblicos acabam adentrando um terreno que aparentemente deveria estar isento do “irracionalismo mítico”: a ciência. Claro que precisamos salvaguardar a proporção que cabe às teorias psicanalíticas, tendo em vista que seu objeto de estudo é algo bastante enigmático e não se submete a experimentos laboratoriais exatos: a psique humana. Embora com diferenças significativas, Freud e Jung procuraram desvendar o inconsciente humano. Jung não aceitava a ênfase da psicanálise nas questões de natureza sexual e Freud não admitia o interesse de Jung em questões espirituais e místicas como método de estudo válido. Entretanto, ambos se valem de mitos para melhor explicar suas ideias. Freud, a partir do mito de Édipo e Electra,

criou complexos inteiros para descrever a rivalidade entre a criança e o pai ou a mãe, devido a nossos impulsos sexuais e instintos inatos, enquanto Jung considerou os arquétipos como imagens recorrentes do inconsciente coletivo que se manifestam constantemente na vida de qualquer um de nós, inclusive nos sonhos.

Diante disso, parece-nos que a teoria evolucionista de Darwin, a qual deveria pôr fim por completo às certezas da cosmologia primitiva não tem demonstrado tanta eficácia, pois a todo instante o sentimento de que o homem fez parte de um *cosmos* criado pelos deuses a partir do *caos* irrompe entre seres dotados de razão, tão cheios de conhecimento. Por quê? Estaria o homem do século XX em busca das certezas perdidas?

George Steiner *Em Nostalgia do Absoluto* (texto de 1974) discute essa questão, apontando o papel desempenhado pelos sistemas religiosos formais e o vazio causado pela sua falência. O ruir da Igreja Católica que, desde o fim do mundo romano e helênico, havia sido responsável pela organização da vida humana e de nossa função no mundo, deixou em desordem percepções de justiça social, do significado de nossa existência, das relações entre corpo e alma e da posição do conhecimento na nossa conduta moral. Do rompimento das certezas estabelecidas, surgem, no século XIX e XX, o que o autor chama de “crenças substitutivas”. Nesse sentido, Steiner considera as correntes científicas do marxismo, da psicanálise e da antropologia como novas mitologias²⁶, sistemas que assumem pretensões de totalidade, são canonicamente organizadas e produzem imagens simbólicas do significado do homem e da realidade, e, por esses motivos, passam a assumir a posição da Igreja na tentativa de construir as certezas perdidas. Parte dessa discussão é representada no romance *Mãe, materno mar*, pois os camaradas do partido viam nas ideias marxistas um modo de organizar o caos do país, de encontrar as soluções para os seus problemas.

O curioso é que essas “crenças substitutivas” negam os princípios dos mitos e das religiões tradicionais, pelo caráter científico que almejam, mas mostram em seu escopo teórico sinais de um passado mítico e teológico. Essas três mitologias, “pensadas para explicar a história do homem, a sua natureza e o nosso futuro”, reclamam um estatuto normativo e científico, mas “nasceram de uma metáfora do pecado original.” Para Marx, a história de libertação humana “termina em uma promessa de redenção”. Em Freud, termina “numa visão da morte como lar a que se regressa”. E em Lévi-Strauss, “num apocalipse causado pela maldade e dissipação humanas.” (STEINER, 2003, p. 53).

²⁶ Segundo Steiner, para uma doutrina ou sistema de pensamento de natureza social, psicológica ou espiritual merecer o estatuto de “mitologia” deve satisfazer três condições: pretensões de totalidade, apresentando uma imagem completa do homem no mundo; constituição canônica, a partir de textos fundadores; e construção de uma linguagem própria. (2003, Cf. p. 13-14).

Isso parece atestar com força que o iluminismo, cujo entendimento de progresso residia na emancipação da mente e do espírito humano, ou seja, na capacidade racional do homem, falhou. O fim do socialismo demonstrou a falência da promessa marxista. O programa de libertação proposto por Freud só se realizou de forma parcial. Do mesmo modo, o prognóstico de Lévi-Strauss de que a mente selvagem é igual à civilizada, soa como um castigo irônico. Agora, diante do abandono dos deuses, desacreditados na capacidade de benevolência do homem racional, assolado por duas grandes guerras mundiais e tantos outros desmandos políticos e econômicos perversos, marcados pela porosidade das fronteiras e mundialização da cultura, estamos à mercê da própria sorte, tateando no escuro e à procura de respostas, de novas verdades, porque é essa a busca mais permanente do homem: entender a si mesmo e tudo que o cerca.

Assim como a mitologia greco-romana e o cristianismo, mesmo que através de um processo contínuo de dessacralização do mito e historicidade de Jesus Cristo, formem a cultura europeia, também os mitos e as religiões tradicionais em África formam a civilização africana. De acordo com Honorat Aguessy (1977, p. 132) o mito africano não se caracteriza como um “discurso conscientemente enganador” e diante dos temas variados que aborda,

manifesta, ao nível da palavra, as ideias mestras respeitantes à concepção do mundo dos Africanos, ideias que se podem comparar às que se manifestam nos outros domínios de investigações: os jogos, a arquitectura, a coreografia, a música, o urbanismo, sem esquecer as adivinhas, os provérbios e as fábulas.

Contrapondo-se à perspectiva racionalista do mundo ocidental, obcecada pelo evolucionismo histórico, impõe-se uma outra lógica, a mítica, onde o tempo é entendido como “uma entidade circular”, como resultado de “uma filosofia própria do mundo rural africano” (COUTO, 2011, p. 123). É em decorrência da cegueira “ocidentalocêntrica” que comumente surgem as críticas sobre o atraso tecnológico, cultural e religioso em relação ao continente africano. Ora, os povos africanos podem ter concepções diferentes de tempo, espaço, organização social, vida e natureza, as quais parecem se justificar pelas suas construções míticas e, principalmente, religiosas, isto é, um arcabouço cultural imagético próprio, mas isso não significa que sejam desprovidos da capacidade de produzir ciência, ou de que não tenham sido tão impregnados pelo pensamento ocidental, principalmente nas zonas urbanas, como todo o resto do mundo. É preciso que se perceba, como tentamos demonstrar, que uma lógica mítica não está isenta de princípios racionais: apenas se configura como uma outra possibilidade de ler o mundo e o homem. Para Mia Couto (2011, p. 123), a “ideia de um

tempo redondo não é uma categoria exclusivamente africana, mas de todas as sociedades que vivem sob o domínio da lógica da oralidade.”

Nesse sentido, é completamente compreensível o movimento das literaturas angolana e moçambicana em busca dos princípios organizacionais de seus povos nos mitos, crenças e ritos tradicionais, uma tentativa, mesmo que ficcional e metaforizada, de escrever a própria História e constituir suas identidades. Como propõe Clyde Ford (1999, p.32), se hoje usamos a palavra mito “mais como sinônimo de falsidade do que como expressão de verdades eternas”, uma outra leitura é possível, considerando os mitos como

absolutamente verdadeiros – não como fatos, mas *como metáforas*; não como física, mas como metafísica. Porque a reflexão mitológica começa onde para a investigação científica. A mitologia volta-se para as questões eternas da humanidade: qual a relação entre a vida humana e o grande mistério do ser por trás de toda a vida? Como devemos entender a relação entre o planeta que habitamos e o Cosmo em que nos encontramos? Como devo vencer as etapas da minha vida? E como minha vida se coaduna com a sociedade em que vivo? Não se pode colocar essas questões ao telescópio ou ao microscópio; é melhor viver as respostas e depois transmiti-las aos que virão – e essa é a trajetória do mito. Assim, a mitologia tem sido tradicionalmente um meio de tornar saudável o indivíduo e a sociedade ajudando as pessoas a harmonizar as circunstâncias da vida com essas inquietações mais amplas, mais permanentes” (FORD, 1999, p. 32, grifo nosso).

E, acrescentaríamos nós, também a literatura tem sido um desses meios, uma vez que é capaz de (re)apresentar mitos ao (re)interpretar, criar ou recriar, de forma metaforizada, as inquietações do homem e sua relação com *Cosmos* e a sociedade. Essa também é uma constatação de Eliade (2000, p. 159): “a prosa narrativa, especialmente o romance, ocupou, nas sociedades modernas o lugar da recitação dos mitos e dos contos nas sociedades tradicionais e populares.”

2.2.2 Do sagrado ao profano: as perspectivas ocidentais e dos povos bantu

*O europeu ficou com o livro, desprezou o fogo, enquanto
o africano desprezou o livro e ficou com o fogo. [...] Para dominar o mundano, diz o mito, os europeus sacrificaram o sagrado.
Para se agarrar ao sagrado, os africanos sacrificaram o mundano.*
Clyde W. Ford (1999, p. 45)

O iluminismo pôde colher seus frutos no século XIX quando várias áreas do conhecimento se instituíram como disciplinas autônomas, preocupando-se em definir o seu campo de atuação, objeto de análise e metodologia, resultantes do pensamento positivista. Esse foi o caso da história, da literatura e das ciências da linguagem e da religião. A ciência das religiões, tomando como objeto de análise os elementos comuns das diversas religiões,

procurou decifrar as leis de evolução e, sobretudo, precisar a origem e a forma primeira da religião.

Embora Max Müller tenha sido o primeiro a usar a expressão “ciência das religiões” ou “ciência comparada das religiões” no prefácio do primeiro volume da obra *Chips from a German Workshop* (Londres, 1867), o interesse pelas religiões é muito antigo, como demonstra Mircea Eliade no prefácio de sua obra *O sagrado e o profano: a essência das religiões* (2008). Não vamos discorrer sobre o longo período de interesse pelas religiões, que pode ser localizado ainda na Grécia clássica, sobretudo a partir do século V quando se iniciou a crítica racionalista do mito, porque o tema é demasiado complexo e gerou uma infinidade de teses, argumentos e contra-argumentos divergentes, que não são pertinentes a esta tese. Entretanto, cabe salientar que a crítica racionalista da religião tentou, ao longo do seu percurso, “explicar as representações e as práticas religiosas por meio de diversos fatores, sejam eles antropológicos (Feuerbach), econômicos (Marx), psíquicos (Freud) ou sociais (Durkheim).” (WILLAIME, 2012, p. 15). Assim, como nosso estudo se volta para a representação da experiência religiosa na ficção romanesca, que é capaz de tensionar vários aspectos do homem em sociedade, convocaremos as contribuições destas áreas sempre que julgarmos necessário para uma melhor compreensão das narrativas literárias em análise.

Contudo, vale ressaltar que no decorrer do percurso da disciplina ciência das religiões, dois eixos metodológicos se instituíram. Um deles se volta para o estudo das experiências, estruturas e significados dos fenômenos religiosos, denominado de *fenomenologia religiosa*, e o outro, o da *história das religiões*, procura estudar os fenômenos religiosos em relação ao seu contexto histórico. Assim, a grosso modo, torna-se embaraçoso pensar na possibilidade de estudar fenomenologicamente as religiões descoladas do contexto histórico. Nesse sentido, julgamos acertada a escolha do nome de Mircea Eliade como basilar para a nossa discussão, pois trata-se de um investigador que se esforça para integrar esses dois eixos metodológicos, como demonstra nesta reflexão:

[...] seria ingênuo supor que a tensão entre aqueles que tentam compreender a *essência* e as *estruturas* e aqueles cuja única preocupação é a *história* dos fenômenos religiosos será um dia completamente vencida. Mas tal tensão é criativa. É em virtude dela que a ciência das religiões escapará ao dogmatismo e à estagnação.

Os resultados destas duas operações intelectuais são igualmente valiosos para um conhecimento mais adequado do *homo religiosus*. Pois se os ‘fenomenólogos’ estão interessados nos significados dos dados religiosos, os ‘historiadores’, por seu lado, tentam mostrar a forma como esses significados foram experienciados e vividos nas várias culturas e momentos históricos, como foram transformados, enriquecidos ou empobrecidos no decurso da história. (ELIADE *apud* CANTARELA, 2010, p. 33).

Nesse sentido, procuraremos mapear aquilo que, para vários autores, seria inerente a todas as religiosidades, a noção de sacralidade. Iniciamos, destacando as contribuições de Émile Durkheim (1858-1917)²⁷, representante da escola francesa de sociologia, que em sua obra *As formas elementares da vida religiosa*, publicada em 1912, demonstra a importância do religioso para a interação e pacificação da ordem social. Diante disso, ele esboça uma definição de religião em torno da distinção conceitual entre profano e sagrado, a qual será amplamente acolhida.

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas reais ou ideias, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras *profano* e *sagrado* traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso: as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações mútuas e com as coisas profanas. Mas, por coisas sagradas, convém não entender simplesmente esses seres pessoais que chamamos deuses ou espíritos: um rochedo, uma árvore, uma fonte, um seixo, um pedaço de madeira, uma casa, em uma palavra, uma coisa qualquer pode ser sagrada. Um rito pode ter esse caráter; inclusive, não existe rito que não o tenha em algum grau. (DURKHEIM, 1996, p. 19-20, grifos do autor).

Assim, na tentativa de explicar o sagrado, Durkheim (1996, p. 24) acaba por caracterizá-lo em oposição ao profano, relacionando-o com a ideia de interdição e proibição:

As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras. As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas.

Mircea Eliade - conhecedor das ideias de Émile Durkheim, mas também as de Rudolff Otto que adota uma perspectiva fenomenológica em sua obra *O sagrado*, publicada em 1917 - tenta compreender tanto o caráter sagrado do fenômeno religioso, quanto sua manifestação nas formas da existência histórica. Nesse sentido, Eliade (2008, p. 15-16) afirma que a originalidade de Otto está no fato de ele ter se dedicado ao estudo das “modalidades da *experiência religiosa*” e não nas ideias de Deus e da religião. “Negligenciando o lado racional e especulativo da religião, Otto voltou-se sobretudo para o lado irracional, pois tinha lido

²⁷ Para melhor compreender o contexto e a obra deste autor, ver o artigo “As formas elementares da vida religiosa e as ciências sociais contemporâneas”, de Renato Ortiz (**Lua Nova**, São Paulo, n. 87, 2012).

Lutero e compreendera o que quer dizer, para um crente, o ‘Deus vivo’.” Para Eliade, Otto teria se dado conta que esse Deus não era o dos filósofos, uma ideia, uma noção abstrata, e sim “um *poder* terrível, manifestado na cólera divina.” Assim, ele descobre “o *sentimento de pavor* diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*, dessa *majestas* que exala uma superioridade esmagadora de poder”. Otto designou essas experiências como “*numinosas* (do latim *numem*, ‘Deus’) porque elas são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino.”

Apesar de Mircea Eliade (2008, p. 16-17) trazer essas explicações sobre as ideias de Rudolf Otto, afirma que sua proposta segue uma outra perspectiva: “apresentar o fenômeno do sagrado em toda a sua complexidade, e não apenas no que ele comporta de *irracional*. Não é a relação entre os elementos não-racional e racional da religião que nos interessa, mas sim o *sagrado na sua totalidade*.” Assim, aproxima-se da perspectiva durkheimiana ao afirmar que a “primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano.”

Para Eliade (2008, p. 17) o sagrado se apresenta como algo incomum, absolutamente diferente do profano porque assim se manifesta para o homem. A esse ato de manifestação do sagrado, Mircea Eliade chamou de “*hierofania*”, termo que “exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de sagrado se nos revela*.” Mas trata-se da “manifestação de algo ‘de ordem diferente’ - de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’ e ‘profano’”.

Ao revelar-se na experiência cotidiana, e dada a sua característica transcendente, o sagrado provoca rupturas no tempo e no espaço. Assim, o modo como a humanidade vivencia essas duas categorias acarretou ao homem no longo de sua história a possibilidade de assumir duas situações: “homem religioso” e “a-religioso”. Este é associado ao homem ocidental moderno e se contrapõe ao homem das comunidades arcaicas e tradicionais. Contudo, isso não significa que suas posições por vezes não se invertam, assim como ocorre com o sagrado e o profano: que o sagrado se torne profano e o profano se converta em sagrado, pois para “aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediatamente transmuta-se numa realidade sobrenatural” (ELIADE, 2008, p. 18).

Segundo Eliade (2008, p. 18), para o homem religioso é suscetível que a Natureza possa revelar-se como sacralidade cósmica, o “Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania”, do mesmo modo que podem acontecer rupturas e quebras no espaço e no tempo. O tempo homogêneo, linear e irrepetível e o espaço homogêneo, neutro e dessacralizado são

formas modernas de não religião da humanidade. A humanidade religiosa, em comparação, percebe o tempo e o espaço como heterogêneos, porque os distingue em profano (linear e homogêneo) e sagrado (cíclico, reatualizável e não neutro).

De acordo com Eliade (2008, p. 25-26), a percepção de que o espaço não é neutro, configura-se em uma “experiência primordial, que corresponde a uma ‘fundação do mundo’.” Assim, é a ruptura no espaço que descobre um “ponto fixo” para a orientação do homem no mundo: “*Para viver no Mundo é preciso fundá-lo* – e nenhum mundo pode nascer no “caos” da homogeneidade e da relatividade do espaço profano.” Diante disso, a revelação de um ponto fixo, um centro, “equivale à Criação do Mundo.” A partir de exemplos tanto entre as sociedades tradicionais quanto modernas, Eliade procurou demonstrar o valor cosmogônico da orientação ritual e da construção sagrada. Segundo o autor, a humanidade, ao encenar ritualmente essa ruptura no espaço profano, também abre “a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro.” (ELIADE, 2008, p. 59). Vale destacarmos um dos exemplos:

Os ‘conquistadores’ espanhóis e portugueses tomavam posse, em nome de Jesus Cristo, dos territórios que haviam descoberto e conquistado. A ereção da Cruz equivalia à consagração da região e, portanto, de certo modo, a um ‘novo nascimento’. [...] A terra recentemente descoberta era ‘renovada’, ‘recriada’ pela Cruz.” (ELIADE, 2008, p. 35)

Se toda a hierofania espacial ou consagração de um espaço equivalem a uma cosmogonia, ou seja, explicação de como o mundo se revelou ao homem, também a hierofania temporal revela o “*Tempo mítico primordial tornado presente*” (ELIADE, 2008, p. 63), ou seja, o tempo mítico dos primórdios. Assim, Eliade observa que a

intencionalidade decifrada na experiência do Espaço e do Tempo sagrados revela o desejo de reintegrar uma situação primordial: aquela em que os deuses e os Antepassados míticos estavam *presentes*, quer dizer, estavam em via de criar o Mundo, ou de organizá-lo ou de revelar aos homens os fundamentos da civilização. (ELIADE, 2008, p. 81)

Desse modo, seria a nostalgia da “perfeição dos primórdios” que explicaria o retorno periódico por meio das encenações rituais, marcadas, na maioria dos casos, pelas festividades. Por fim, Eliade (2008, p. 59) não deixa de observar que “a vida religiosa da humanidade, realizando-se na história,” tem suas expressões “fatalmente condicionadas pelos múltiplos momentos históricos e estilos culturais.” Com isso, demonstra que os simbolismos e cultos da Terra-Mãe, da fecundidade humana e agrária, não poderiam ter

se desenvolvido e constituído em um sistema religioso amplamente articulado antes da descoberta da agricultura.

Cabe ressaltar ainda que, nesse processo de estabelecimento de uma distinção entre sagrado e profano, Mircea Eliade (2008, p. 166) observa que a humanidade não religiosa é um fenômeno muito raro, pois a maioria dos “sem-religião” ainda se comporta religiosamente, embora não esteja consciente disso. Querendo ou não, o homem profano ainda conserva “os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziado dos significados religiosos. Faça o que fizer, é um homem herdeiro. Não pode abolir definitivamente seu passado, porque ele próprio é produto desse passado”. Assim, mitos e *illud tempus* ainda estão em operação, embora dissimulados no mundo da moderna humanidade. Para Eliade, essa tentativa de restringir o tempo real ao tempo histórico linear conduz a humanidade ao desespero ou à fé cristã como única salvação, pois o relativismo, o existencialismo e o historicismo modernos não são capazes de criar mecanismos para que a humanidade suporte os sofrimentos causados pela consciência da "história", consciência dos "acontecimentos" sem um sentido trans-histórico escatológico, cíclico ou arquetípico. Diante disso, torna-se compreensível que em momentos de extrema aflição, “quando tudo foi tentado em vão, e sobretudo em casos de desastres provenientes do Céu – seca, tempestade, epidemia -, os homens voltam-se para o Ser supremo e imploram-lhe.” (ELIADE, 2008, p. 107) E, como bem observa Eliade, essa atitude não é exclusiva das populações primitivas.

Para demonstrar como o sagrado ainda irrompe, mesmo entre as sociedades modernas e para o homem a-religioso, a partir da encenação de ritos, ainda que de forma simbólica, Mircea Eliade recorre a vários exemplos de rituais das sociedades que ele chama de arcaicas e tradicionais. Embora ele não as situe historicamente, é provável que muitas dessas sociedades já tenham sido extintas, mas também é possível que muitas ainda estejam vivas e cultuem suas crenças tradicionais. Este me parece ser o caso dos povos que constituem as diferentes Áfricas que hoje se voltam para suas próprias crenças, embora já se encontrem muito modificadas pelo processo de colonização e impregnadas de todos os “ismos”. Assim, vemos que o homem africano, não primitivo ou arcaico, mas das sociedades modernas, em um movimento ambíguo e ambivalente integra tradição e modernidade, sacralização e dessacralização, constituindo-se como um homem religioso e a-religioso ao mesmo tempo. E é essa capacidade ambivalente das culturas africanas que se torna incompreensível para o homem ocidental moderno, porque este “experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo.” (ELIADE, 2008, p. 17-

18). Parece-me que esse é um dos motivos que leva inúmeros trabalhos acadêmicos a ler a cultura dos povos bantu sob a ótica do racionalismo ocidental, considerando a religiosidade destes povos como animista (não que ela não seja em certa medida, como veremos logo a seguir) ou as construções ficcionais de elementos do sagrado como representações do realismo maravilhoso, do fantástico ou do insólito.²⁸

Sem desconsiderar a existência de crenças e ritos diferentes entre os vários povos²⁹ que compõem o que se denominou por bantu, apresentamos neste momento apenas uma visão ampla e geral sobre sua cultura, observando o apontamento de vários estudiosos acerca da relação entre a cultura africana, que se assenta na oralidade, com a religiosidade. Para o padre Raul Altuna (2014, p. 379), a “religião é substância desta cultura”. De acordo com Honorat Aguessy (1977, p. 124), a “religião africana é, em certo sentido, o efeito e a origem da civilização da oralidade.”

Antes, porém, se faz necessário compreender que a designação “bantu” não se refere a uma unidade racial, mas a comunidades com civilização comum e línguas emparentadas. De acordo com Alberto da Costa e Silva (2011, p. 209), a palavra bantu foi usada pela primeira vez por Bleek, em 1862, para designar as numerosíssimas falas aparentadas – “mais de trezentas ou cerca de seiscentas [...] - que cobrem uma superfície de uns nove milhões de quilômetros quadrados, ao sul de uma linha quase horizontal, a cortar o continente africano, da baía de Biafra a Melinde.”

Comum a muitas línguas bantu, o radical *ntu* significa “homem, pessoas humanas” e o prefixo *ba* forma o plural da palavra “*Muntu* (pessoa)”. Assim, bantu significa seres humanos, pessoas, homens, povo. A partir da divisão das línguas africanas em classes, sugerida por Grey, em que se considerou como eixo comum a todas as línguas bantu o radical *ntu* e o prefixo *ba* como formador do plural da primeira classe, observou-se um tronco comum primitivo que permitiu identificar o parentesco das centenas de línguas dos aproximadamente 500 povos bantu. Esta origem comum teria brotado “nos séculos que precederam e seguiram imediatamente o nascimento de Cristo. São os ‘séculos obscuros da África negra’.” (Cf. ALTUNA, 2014, p. 23).

Embora existam várias teorias acerca da origem destas línguas aparentadas e dos processos migratórios destes povos³⁰, interessa-nos observar em que medida os povos bantu,

²⁸ Abordaremos de forma mais detalhada essa questão na seção 2.1 do segundo capítulo da presente tese.

²⁹ No decorrer das análises, procuraremos perceber essas diferenças mapeando os povos e geografias dos espaços ficcionalizados.

³⁰ Segundo Alberto Costa e Silva (2011, p. 210), a partir “do estudo comparativo dos vocabulários e das gramáticas das línguas bantas modernas, imaginou-se uma fala que estaria na raiz de todas elas, um protobanto,

que representam “um terço da população negro-africana”, apresentam traços culturais comuns. De acordo com Raul Altuna (2014, p. 24), ainda que subdivididos “em múltiplos grupos de características culturais acidentais muito variáveis e com uma história diversa e até antagônica” é possível falar em um povo bantu porque, “além do nítido parentesco linguístico, conservam um fundo de crenças, ritos e costumes similares, uma cultura com traços específicos e idênticos que os assemelha e agrupa, independentemente da identidade racial.”

As concepções acerca do homem e do mundo formam a base de pensamento da cultura tradicional bantu e, conseqüentemente, fundamentam sua religião tradicional. De acordo com Raul Altuna (2014, p. 353-354), mesmo não havendo “dúvida de que a Religião Tradicional contém elementos mais ou menos notórios, do que se chamou Feiticismo, Animismo, Naturismo, Ancestralismo, Manismo, Animantismo e Totemismo”, não se pode reduzir as religiões africanas “a nenhum deles, visto que os transcende”, pois nenhum desses conceitos esgotam ou explicam satisfatoriamente o conteúdo destas religiões. Assim, diante da incompletude dessas nomenclaturas, adotamos na presente tese a denominação utilizada pelo padre espanhol Raul Ruiz de Asúa Altuna (2014, p. 364) que, esteve em missão evangelizadora em Angola durante a colonização portuguesa, e segue a nomenclatura que vários estudiosos reunidos no Colóquio de Abidjan, em 1961, encontraram para englobar todas as crenças negro-africanas: “‘Religiões Tradicionais’ ou ‘Religião Tradicional Ancestral ou Africana’, ou simplesmente, ‘Religião Africana’”.

Para os bantu, a vida, que é energia, força e dinamismo incessante, foi concedida por um Deus aos primeiros antepassados para que fosse comunicada e defendida. Assim, a vida é o maior dom de Deus e uma realidade sagrada. Deus, por ser compreendido como “o manancial de onde brota a vida” (ALTUNA, 2014, p. 386), é designado em todas as línguas bantu por um vocábulo genérico que se refere à sua transcendência e aos seus atributos: Criador e Ordenador de todas as coisas, Ser Supremo, Eterno, o Absolutamente Outro, o Necessariamente Existente, o Começo de Tudo. Na medida em que Deus é considerado o Ser Supremo, o Criador único de tudo, aquele que “dotou o universo de harmonia vital”, a qual “se consolida incessantemente pelas leis da participação e interação vitais” (ALTUNA, 2014, p. 395), não pode ser comparado a nada e, por isso não é representado de nenhuma forma e em parte alguma. Assim, adverte Raul Altuna (2014, p. 387) que, embora “na interação vital, os seres secundários do mundo invisível ocupem um lugar preponderante e até façam

utilizado, há apenas uns três ou quatro mil anos, numa pequena área, de onde começou a difundir-se e a modificar-se.” Para acompanhar o desenrolar desse movimento de expansão, ver o capítulo “A expansão banta”, na obra *A enxada e a lança* (SILVA, 2011, p. 209-227).

esquecer, às vezes, a presença activa de Deus, é erróneo qualificá-los de ‘deuses’ ou ‘divindades’, o que se presta a lamentáveis confusões.”³¹

No relato a seguir, de um ancião mucongo, é possível verificarmos a noção e representação de Deus para os povos bantu:

“Nzambi é Nzambi.” “Nzambi não pertence à categoria dos seres que se representam ou daqueles dos quais se tem o conhecimento experimental. Ele não é nem homem, nem mulher, nem antepassado... nem espírito das águas, nem animal, nem o céu, nem a terra, nem outra coisa a não ser Nzambi-Mpungu. Nzambi é o único, separado de tudo o resto, invisível e, todavia, vivo, actuando com sabedoria, independente, incompreensível e inacessível, dirige os homens e as coisas de perto e com absoluta confiança.” (VAN WING *apud* ALTUNA, 2014, p. 396)

Assim, verifica-se que a religião dos bantu se articula em torno de duas verdades-crenças e dois centros vitais: Deus e o homem. Se Deus inundou a criação com o princípio vital, a energia que compõe o universo, e por isso aparece no topo da pirâmide do mundo invisível, o homem é o centro articulador do mundo visível. Através da interação vital, o mundo invisível e o mundo visível “aparecem unidos numa simbiose de vida indestrutível” (ALTUNA, 2014, p. 50), gerando harmonia. “Deus quer a harmonia da interação vital. Para isso, a pôs em movimento. Porém, o bantu crê que Ele a tenha deixado nas mãos dos intermediários, espíritos, antepassados e à mercê dos abusos de feiticeiros ou de homens de mau carácter.” (ALTUNA, 2014, p. 398).

Para que possamos compreender melhor o funcionamento dessa simbiose entre os mundos invisível e visível, procuramos representar graficamente as leis hierárquicas do dinamismo vital e da interação e interdependência entre as diversas forças que compõem o universo. Assim, de acordo com Raul Altuna (2014, p.62-68), o poder vital dos mundos invisível e visível pode ser representado nas seguintes pirâmides:

³¹ A discussão mais detalhada acerca da crença em um Ser Supremo, único e criador, anterior as influências do cristianismo e o islamismo, bem como os vários nomes e atributos pelos quais os africanos bantu se referem a esse Deus, pode ser acompanhada no capítulo “Monoteísmo bantu” (ALTUNA, 2014, p. 385-400). Em relação a esse aspecto, é preciso ressaltar que as mitologias africanas, sobre as quais se fundamentam as religiões, assim como todas as demais mitologias, teve início na tradição oral, no entanto a maioria das fontes disponíveis para consulta foram registradas por exploradores, missionários, etnógrafos e antropólogos, geralmente do sexo masculino e cristãos. Nesse sentido, é possível que os produtores destes registros tenham sido induzidos a incluir ou excluir aspectos da sabedoria mítica africana de acordo com o seu próprio viés masculino, cultural e religioso.

Mundo Invisível

Deus

fonte de vida e de
todas as suas modalidades

Antepassados

fundadores do gênero humano;
receberam a vida diretamente de Deus
com o encargo de perpetuá-la;
são a imagem e personificação de Deus

Heróis

(não são cultuados em todos os grupos bantu)
são colaboradores de Deus, heróis salvadores e civilizadores

Espíritos ou gênios

geralmente localizados em lugares ou objetos materiais: rios,
montes, cavernas, bosques, árvores ou lagunas, embora possam se mover;
exercem uma influência poderosa sobre os homens

Demais antepassados

patriarcas dos grupos, chefes, caçadores e guerreiros famosos
podem ser maléficos ou benéficos e interferem sem cessar no mundo visível;

Mundo Visível: integrado por forças

PESSOAIS

Rei

Chefes
de tribo
clã, família

Especialistas da magia
dotados de sensibilidade e técnica
para captar forças propícias
e anular as maléficas

Anciãos

depositários mais completos da vida
capaz de vivificar e desagregar a parentela
ou a comunidade

A comunidade

só se concebe viver em comunidade,
para ela e por ela

Homem:

força ativa
e inteligente,
suprema entre
os seres criados;
domina os animais,
vegetais e minerais

IMPESSOAIS

Animal

existente sensitivo
sem inteligência;
seu poder vital pode ser
aproveitado magicamente

Vegetal

existente assimilativo;
assimila e se reproduz

Mundo inorgânico

(minerais)
predestinados a produzir um efeito
sob o manuseio de um ser inteligente

Astros e fenômenos naturais

princípio vital que pode ser manejado para
o serviço do homem ou para sua desgraça

Assim, a interdependência entre os mundos invisível e visível dependem do dinamismo vital, cujas leis hierárquicas podem ser assim resumidas: uma força vital superior pode interferir noutra inferior e, como todos os seres estão ligados e a criação inteira se move num sistema de relações ativas, os seres influem uns nos outros segundo a modalidade marcada e o seu grau de energia. Diante disso, a razão de ser das forças visíveis impessoais é acrescentar vitalidade ao homem, pois ao fundir o mineral, comer um animal ou um vegetal, o homem apropria-se de suas energias. Sem a lembrança e a vida de seus descendentes, os antepassados desapareceriam, por isso os vivos os reforçam e estes influem sobre aqueles. Seguros da existência de forças misteriosas e ocultas (mundo invisível), a magia não tem outro objetivo a não ser controlar ou desviar a interação.

Diante disso, verificamos que o bantu “vive em relação ininterrupta com as energias de ambos os mundos” (ALTUNA, 2014, p. 69), num incessante ritmo de nascimento, morte, vida e interação. O *ntu* humano (o ser) está situado no *cosmos*, é parte integrante deste, por isso sua ação precisa ser de participação para assegurar a união vital. Disso decorre a importância de se viver coletivamente, em comunidade. Assim, o universo inteiro lhe parece animado e a identidade interna de todas as coisas se reveste de um aspecto sagrado. Tudo isso demonstra que a vida, para os bantu, está impregnada de sentido religioso, portanto, estes “povos, dos quais se afirmou às vezes que não conheciam religião nenhuma, são na realidade dos povos mais religiosos da Terra.” (ALTUNA, 2014, p. 366).

A compreensão da cultura e religião tradicional dos povos bantu só se efetiva com o entendimento da concepção de força vital, ou união vital, pois é a partir dela que o universo se estrutura como um tecido de forças em equilíbrio, cuja ação dos poderosos pode desequilibrar e também tornar a ordenar. Assim,

Vida, força, existir, são uma idêntica realidade, o valor fundamental, ontológico, donde deriva a sabedoria bantu, com o qual elabora a totalidade dos raciocínios, motiva os comportamentos, funda a sua religião, desenvolve e justifica a magia, solidariza a sociedade e regula a ética. (ALTUNA, 2014, p. 50).

É no modo de conceber a vida e o mundo que as diferentes Áfricas se assemelham e, ao mesmo tempo, diferenciam-se da cultura ocidental e europeia. Assim, sem desconsiderar as diferenças em relação às concepções e crenças religiosas dos diversos povos africanos, é possível identificar na cultura africana subsaariana em geral elementos religiosos comuns, os quais se apresentam com certa constância:

a presença do sagrado em todas as coisas (não se deve confundir com panteísmo), a relação harmônica entre a arquitetônica do mundo visível e a do invisível, a relação dinâmica entre os vivos e os mortos, o acesso às sucessivas etapas do amadurecimento técnico e humano baseado nos processos pedagógicos de afiliação e de iniciação, a construção identitária alicerçada sobre o sentido do comunitário. Isto não significa, entretanto, que as divindades, a linguagem religiosa, os interditos, os costumes sociais decorrentes dessas proibições sejam os mesmos. (CANTARELA, 2010, p. 58)

Assim, diante da dimensão sagrada que todas as coisas do universo podem assumir, a realidade africana só se completa com a comunhão perfeita entre os mundos visível e invisível. Nesse sentido, a noção de realidade dos povos bantu diverge da noção europeia, pois se assenta no “mundo mágico, situado mais além do mundo visível, mas tão real como este, porque é ‘supra-real’.” (ALTUNA, 2014, p. 81). Aqui vale lembrar a afirmação de Mircea Eliade (2008, p. 100):

É preciso não esquecer que, para o homem religioso, o ‘sobrenatural’ está indissoluvelmente ligado ao ‘natural’; que a Natureza sempre exprime algo que a transcende. Como já dissemos, uma pedra sagrada é venerada porque é *sagrada* e não porque é *pedra*; é a sacralidade *manifestada pelo modo de ser da pedra* que revela sua verdadeira essência. (Grifos do autor).

Essa sacralidade também é revelada na palavra. De acordo com Raul Altuna (2014, p. 88), a “cultura bantu e a negro-africana brotam, expandem-se e permanecem pela palavra. Fundamentam-se na ‘oralidade’. A palavra tem a primazia e nada se mantém nem vive sem ela.” Ela é poderosa porque realiza magicamente a participação vital. Tanto a palavra quanto a pessoa que a pronuncia promovem o dinamismo vital. Desse modo, ela está hierarquizada, assim como os seres: “A palavra da tradição, legada pelos antepassados, é mais poderosa que a dos vivos e, entre estes, a de um chefe, um ancião ou um especialista da magia é mais eficaz que a de um homem normal.”

A concepção da palavra como força e símbolo capaz de penetrar e encontrar-se em tudo, multiplicando os seus modos de intervenção na existência humana, assume um poder mágico, conjuratório e criador que nos ajudam a compreender as diferenças entre as lógicas de pensamento europeias e africanas. Os bantu fogem da racionalidade cartesiana ao conduzir os modos de raciocínio a outra forma de conhecer: “Engloba ao mesmo tempo o raciocínio e o comportamento afectivos, derivados da consciência clara da participação vital-comunhão. [...] O conhecimento do negro tradicional é racional e objectivo, com a objectividade dos seus princípios culturais.” (ALTUNA, 2014, p. 79). Assim, enquanto a razão europeia é analítica porque se baseia na utilidade, a razão negra é intuitiva, por estar fundamentada na

participação. Diante da possibilidade de sacralizar tudo que está no universo, os africanos instituem uma lógica de pensamento muito distinta do ocidente. Talvez por estas e outras razões, as religiões tradicionais africanas ainda sejam consideradas como religiões menores entre as não-cristãs.

2.2.3 Sincretismo ou coexistência religiosa?

A verdade é uma só, os sábios se referem a ela por muitos nomes.

Frase traduzida do *Rig Veda*

Partindo do princípio de que certos “comportamentos míticos” ainda sobrevivem, sem se tratar de “‘sobrevivência’ de uma mentalidade arcaica”, como afirma Eliade (2000, p. 152), mas como símbolos - produções espontâneas da psique humana capazes de responder as questões mais permanentes, existenciais e universais do homem, representando, como propõe Campbell (1997), introspecções universais -, podemos constatar que a diversidade mitológica atende à geografia local e às necessidades regionais das pessoas. Nesse sentido, as expressões mitológicas locais em torno de uma ideia essencial, tema universal (arquétipo da criação, da morte, do herói etc) ou, como propõe Lévi-Strauss, em torno de uma mesma estrutura básica, acabam por se configurar em um elemento basilar na construção identitária de cada povo, pois revelam seus sentimentos mais profundos, suas singularidades. Diante disso, questionamos: Se o que fundamenta as religiões é o mito e este surge de introspecções universais, não estaria nesse princípio, de forma ambivalente, o ponto de interseção entre as diversas culturas da humanidade, através do qual podemos perceber tanto as aproximações (homogeneidade e semelhanças) quanto o distanciamento (heterogeneidade e diferenças)? Em que medida o conceito de sincretismo estaria no bojo dessa discussão?

Se hoje muitos estudos tomam como ponto pacífico o fato de que todas as religiões são sincréticas, não foi essa a história contada pelo cristianismo. A comparação entre as diferentes religiões pôde se estabelecer mais efetivamente a partir das conquistas de Alexandre, o Grande (356-323 a.C.), que possibilitaram o conhecimento e descrição das tradições orientais pelos escritores gregos. Segundo Eliade (2008, p. 5), a “difusão dos cultos orientais e das religiões dos mistérios no Império Romano” resultou em um sincretismo religioso, sobretudo na Alexandria, que favoreceu além do conhecimento das religiões exóticas, o desenvolvimento de “investigações sobre as antiguidades religiosas de diversos

países” através da comparação. Assim, surge a elaboração da exegese alegórica dos estoicos, no final do período antigo:

Segundo os estoicos, os mitos revelavam visões filosóficas sobre a natureza profunda das coisas, ou encerravam preceitos morais. Os múltiplos nomes dos deuses designavam uma só divindade, e todas as religiões exprimiam a mesma verdade fundamental; só variava a terminologia. (ELIADE, 2008, p. 4).

Esse método alegórico permitiu que qualquer tradição antiga ou exótica fosse traduzida, alcançando sucesso considerável. Com Sêneca (2 a.C.-66 d.C.), a tese estoica ganhou novo brilho: “as múltiplas divindades são os aspectos de um Deus único.” (ELIADE, 2008, p. 6). Embora essa tese nos propicie pensar que crenças distintas passam a dialogar facilmente porque exprimem “a mesma verdade fundamental”, entrecruzando-se em contínuos processos de negociação, associação, reinterpretção, coexistência ou mistura de seus elementos religiosos, os quais passaram a ser estudados a partir do conceito de sincretismo, as leituras que vão surgir acerca desse fenômeno são diversas³².

Para os apologistas cristãos a tese dos estoicos gerou problemas, pois como defendiam a existência de um deus único da religião revelada, tornou-se necessário

demonstrar, por um lado, a origem sobrenatural do cristianismo – e, por consequência, sua superioridade – e, por outro lado, tinham de explicar a origem dos deuses pagãos, sobretudo a idolatria do mundo pré-cristão. Também precisavam explicar as semelhanças entre as religiões dos mistérios e o cristianismo. Foram sustentadas várias teses: 1) os demônios, nascidos do comércio dos anjos caídos com as “filhas dos homens”, tinham arrastado os povos para a idolatria; 2) o plágio (os anjos maus, conhecendo as profecias, estabeleceram semelhanças entre as religiões pagãs e o judaísmo e o cristianismo, a fim de perturbarem os crentes; os filósofos do paganismo haviam inspirado suas doutrinas em Moisés e os profetas); 3) a razão humana pode elevar-se por si mesma ao conhecimento da verdade, portanto o mundo pagão podia ter um conhecimento natural de Deus. (ELIADE, 2008, p. 6).

³² Acerca disso, ver as discussões elaboradas pelo antropólogo brasileiro Sérgio F. Ferretti em sua obra *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas* (1995) e no artigo “Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações, possibilidades” (2001). Nestes textos, Ferretti faz uma revisão dos estudos que se ocupam do sincretismo nas religiões afro-brasileiras, traçando o percurso das correntes antropológicas e os diversos modos de interpretação do fenômeno sincrético. Nesse sentido, traz importantes contribuições. Ver também a discussão de Leonardo Boff no capítulo VII de sua obra *Igreja: Carisma e Poder*, intitulado “Em favor do sincretismo: a produção da catolicidade do catolicismo” (1994, p. 157-184), em que discorre sobre noções de sincretismo para o saber teológico e institucional. Embora o autor fuja da opinião católica imperante, a de que só existe sincretismo nas outras religiões, parece-nos que não consegue fugir da premissa evolucionista das religiões e supremacia do cristianismo. Ao discorrer sobre as distintas definições de sincretismo, considera que existem processos sincréticos verdadeiros e falsos, afirmando ser “válido” o sincretismo elaborado pelo cristianismo, chamando-o de sincretismo por refundição. Nesse modelo sincrético, a “religião se abre às diferentes expressões religiosas, assimila-as, reinterpreta-as, refunde-as a partir dos critérios de sua própria identidade. [...] O processo histórico desempenha um fator decisivo, permitindo que o *ethos* básico da religião dominante consiga ‘digerir’ os elementos adventícios e fazê-los seus.” (BOFF, 1994, p. 160).

Diante disso, parece-nos que a ideia de “pureza” e superioridade que o cristianismo construiu sobre si mesmo com o ocultamento de verdades, ajudado pela episteme eurocêntrica e ocidental, tornou possível o seu triunfo. Nesse sentido, hoje são inúmeros os estudos que procuram desvelar verdades ocultas, mesmo que num tempo e espaço longínquos. Edwin Oliver James (1960, p. 352), sem se preocupar com a conotação do termo sincretismo, pois não parece ser esse o seu objetivo e sim o de traçar um apanhado histórico sobre a difusão e o desenvolvimento das divindades no Médio Oriente Antigo e no Mediterrâneo Oriental, nos séculos que precederam o surto da era cristã, assim intitula algumas das seções de sua obra: “O aparecimento da sincrética Grande Mãe”, “Sincretismo greco-oriental”. Nestas seções o autor discorre sobre a facilidade com que os deuses egípcios e da Ásia Ocidental³³ foram identificados com correspondentes gregos e romanos.

Embora o objeto de discussão seja aproximado, o objetivo de Françoise Dunand (1999) é outro, pois ao discorrer sobre as correspondências entre deuses egípcios e gregos, procura problematizar o uso do termo sincretismo. Acreditando ser o religioso um poderoso fator de identidade, o autor prefere usar o termo coexistência para pensar as imagens religiosas no Egito tardio, tomando como exemplo o caso de Serápis, que é associado ao deus egípcio Osíris. Sua argumentação tenta demonstrar que a adoção de deuses novos ocorre sem a exclusão dos antigos. A flexibilidade dos sistemas politeístas daquela época é que teria tornado possível a representação de duas culturas na imagem de Serápis: egípcia pelo nome e alguns dos seus aspectos e grega por sua imagem “canônica”³⁴. O autor defende a ideia de coexistência, fugindo da noção de amálgama que o termo sincretismo sugere, baseado em dois indícios: uma inscrição dedicada à Serápis e Isis, gravada em grego no primeiro poste do templo de pedra de Douch, localizado na grande Oasis de Kharga (Egito), construído entre os reinados de Domiciano e Antonina, que é o templo da boa chegada de Osíris e de Isis, e um tesouro encontrado perto do templo com duas estatuetas em bronze de Osíris e Horus e uma

³³ James (1960, p. 328-330) acredita que, atualmente, há “razões de sobra para considerar a Mesopotâmia, Ásia Menor, Síria, o planalto iraniano e o Egito como berço das civilizações pré-históricas e proto-históricas em que os antecedentes das mais elevadas religiões vivas brotaram, nos períodos neolítico e calcolítico, não depois do quinto milênio a.C. [...] Para o autor, a preocupação religiosa das civilizações antigas do Próximo Oriente “era sobretudo para com a fertilidade, os misteriosos fenômenos ligados ao nascimento e geração, acoplados com o problema sempre premente da subsistência e provisão alimentar, assim como com a dissolução final na morte e as suas consequências.” Disso decorre o nascimento do culto da Deusa Mãe, associada ao cultivo do solo: “Quando o culto da deusa Mãe se espalhou por toda a região da expansão da antiga civilização agrícola, desde o sudoeste da Ásia ao Egito, Europa ocidental e Índia, a sua figura central transformou-se numa divindade cada vez mais sincrética, abarcando todas as deusas ligadas pelos atributos vários de maternidade, geração e fertilidade.”

³⁴ Os gregos tinham pouco respeito por figuras com cabeças de animais, por isso representaram o deus egípcio Ápis, o touro em que Osíris encarnou depois de morto, em uma estátua com uma figura humana acompanhada por um touro. Inicialmente o chamaram, em egípcio, de *Aser-hapi*, ou seja, Osíris-Ápis.

em chumbo dourado de Isis. Para o autor, esses indícios demonstram que “os gregos do Egito (em sentido amplo: pessoas de cultura, tradição grega) não poderiam ter adotado o culto dos deuses egípcios, sem que reconhecessem neles os seus próprios deuses”. (DUNAND, 1999, p. 105)³⁵.

Nosso objetivo ao mencionar tais estudos é o de demonstrar que, decorrentes de introspecções míticas universais, os cruzamentos entre sistemas religiosos distintos sempre geraram processos de analogias, trocas, reinterpretação ou coexistência, gerando a ideia de que todas as religiões são sincréticas, inclusive o cristianismo. Entretanto, provavelmente ninguém de nós ouviu essa afirmação ecoar ao longo da história cristã, muito pelo contrário, o que se viu foi o cristianismo não medir esforços para se dissociar dessa ideia. Para tentar provar sua autenticidade e superioridade, o cristianismo procurou se distanciar do pensamento mítico³⁶ e, embora tenha transformado deuses pagãos em Santos e reaproveitado os símbolos e o calendário festivo do judaísmo³⁷, empenhou-se em camuflar tais assimilações e influências. Assim, o discurso ideológico totalizador do catolicismo “tende a considerar o sincretismo como uma ameaça que importa evitar”, pois a religião católica, por ser revelada, não é vista como sincrética, “considerando todas as demais manifestações religiosas ou como preparações a ela — e por isso essencialmente imperfeitas — ou como decadência dela, como, por exemplo o catolicismo popular ou as Igrejas saídas dos movimentos reformadores.” (BOFF, 1994, p. 158- 161). Diante disso, o termo sincretismo torna-se problemático, pois além da ideia de “pureza”³⁸ que o cristianismo construiu sobre si mesmo, atribuindo-lhe um sentido pejorativo, o conceito nos remete sempre aos seus sentidos mais comuns - “amálgama”, “fusão” e “mistura” -, o que nos parece bastante complicado para caracterizar o encontro/confronto do cristianismo com o pensamento religioso das diferentes Áfricas.

Etimologicamente o termo sincretismo vem do grego *Synkreyismós*, e era usado para significar a “reunião de vários Estados da ilha de Creta contra o adversário comum” (FERREIRA, 1999, p. 1859). A essa pressuposição inicial que denota a ideia de união, o

³⁵ Tradução nossa de: “les Grecs d’Egypte (au sens large du terme: gens de culture, de tradition grecque) n’auraient pu adopter le culte des dieux égyptiens que parce qu’ils ‘reconnaissaient’ en eux leurs propres dieux.” (DUNAND, 1999, p. 105).

³⁶ Para Clyde W. Ford (1999, p. 9), a mitologia das religiões ocidentais (judaísmo e cristianismo) foi lida e interpretada de forma literal e não metafórica, vista como um fato histórico e não como uma verdade mitológica.

³⁷ James (1999, p. 356) afirma que a Igreja Cristã nasce como seita dentro do judaísmo, quando a Palestina era uma província do Império: “baseou a sua teologia no monoteísmo ético dos profetas hebreus e na escatologia messiânica do judaísmo helenístico, relacionado com a reinterpretação altamente espiritualizada do sagrado drama da morte e ressurreição, tão fundamental na religião do Próximo Oriente desde tempos imemoriais e montou-a em torno da personalidade única de Cristo-Rei.”

³⁸ Para Leonardo Boff (1994, p. 162), a “Igreja em sua estrutura apresenta-se tão sincrética como qualquer outra expressão religiosa [...] o cristianismo puro não existe, nunca existiu nem pode existir. [...] O sincretismo, portanto não constitui um mal necessário nem representa uma patologia da religião pura. É sua normalidade [...].

termo passou a designar, entre diversas áreas do conhecimento, esse princípio. Isso pode ser verificado no seguinte verbete do Novo Aurélio, assim como, em nota explicativa de Leonardo Boff:

sincretismo. [...] **S. m. 1. Filos.** Tendência à unificação de idéias ou de doutrinas diversificadas e, por vezes, até mesmo inconciliáveis. ... **2.** Amálgama de doutrinas ou concepções heterogêneas.... **3.** Fusão de elementos culturais diferentes, ou até antagônicos, em um só elemento, continuando perceptíveis alguns sinais originários... (FERREIRA, 1999, p. 1859).

Sincretismo significa fazer como os cretenses que entre si divididos se uniam ao combater um inimigo comum (PLUTARCO, *De fraterno amore*). Na Reforma o termo foi usado por Erasmo para significar a união dos reformadores protestantes com os humanistas. [...]. No século XVII se tentou derivar a palavra "sincretismo" de *syn-kerannymi*, palavra do grego arcaico para designar mesclar, misturar, harmonizando (doutrinas, filosofias etc). (BOFF, 1994, p. 182).

A partir disso, entendemos que a ideia de amálgama, fusão ou mistura para o surgimento de um terceiro elemento, remete ao apagamento das diferenças e das relações de poder, onde um sistema religioso acaba por ser considerado de menor prestígio e por isso, tende a ser rasurado. Registros históricos não nos deixam esquecer que o triunfo do cristianismo exigiu fortes demonstrações de poder e dominação, como a Guerra Santa, a caça às bruxas e, principalmente, o longo período de Inquisição. Nesse sentido, vemos que a Igreja Católica Romana, apoiada pelo Estado, quando não determinante nas ações deste, sempre se declarou como a verdadeira e única religião a ser seguida. Por esse motivo, ao longo de sua história execrou o sincretismo. Mas, ironicamente, as discussões acerca dos sincretismos religiosos se iniciam a partir da expansão colonial e tornam-se necessárias com a efetiva colonização, período em que se intensificaram os projetos de evangelização. Todos sabemos que a instauração do domínio colonial europeu em África usou a imposição cultural, no âmago da qual está a religião, para dar suporte às superestruturas políticas, econômicas e sociais. Como a questão religiosa africana tradicional está ligada à cultura, principalmente através da oralidade, podemos ter ideia da complexidade envolvida na missão.

A presença europeia no continente africano foi acompanhada, desde os primeiros contatos, ainda no séc. XV, por campanhas missionárias que, num primeiro momento foi assegurada pelas Ordens e Congregações Religiosas Católicas, mas não tardou para entrar em campo também missionários de outras confissões cristãs. Com a Reforma Protestante, que eclodiu no início do séc. XVI, surge uma nova congregação religiosa vocacionada para as missões: a Companhia de Jesus. Assim, para que essa tônica de pluralidade confessional que o cristianismo ganhara na Europa a partir do séc. XVI não prejudicasse o projeto expansionista

cristão em África, surgem as primeiras tentativas de unificar as diferenças entre as próprias igrejas cristãs divididas, o que a teologia chamou de ecumenismo. A uniformização da mensagem missionária configurar-se-ia como uma estratégia política para a evangelização. Porém, essa tarefa não vai se mostrar nada fácil, uma vez que a Igreja Católica Romana sempre teve dificuldades em aceitar a diversidade das distintas igrejas cristãs. Isso pode ser verificado na reafirmação da posição do Vaticano, tão tradicionalmente cara e tardiamente abandonada, que o papa Pio XI, em 1928, divulga na encíclica *Mortalium animos*: “a única verdadeira Igreja é a Igreja de Roma e só nela é possível a salvação pelo regresso de todos ao seu redil.” (OLIVEIRA, 2005, p. 151).

Se a aceitação das diferenças entre as próprias igrejas cristãs se mostra difícil, podemos imaginar como se deu o diálogo com as demais crenças religiosas. Aos olhos dos homens brancos, europeus e católicos, os povos “primitivos” não tinham religião, pois não havia sistematização de suas crenças. Assim, diante das dificuldades enfrentadas pelos missionários que acabam por se deparar com uma situação diferente daquela proclamada pelos primeiros contatos com os autóctones, é que a Igreja se vê obrigada a pensar sobre o sincretismo. Entretanto, como veremos, é claro que as acepções construídas pela teologia tratam os elementos do cristianismo como fulcrais para os processos sincréticos.

O doutor em teologia, Antônio Carlos de Melo Magalhães (1999, p. 113-114), constata que uma das causas de rejeição ou esquecimento do sincretismo pela teologia concentra-se na incapacidade de, tanto na tradição católica quanto na protestante, perceber a inserção das culturas nas tradições do Evangelho. Para os protestantes esse fenômeno é tratado por “contextualização” e para os católicos, por “inculturação”. Segundo Magalhães, mesmo usando esses termos que parecem mais aceitáveis para a teologia, os quais demonstram o reconhecimento sobre as mudanças sofridas tanto na cultura como na compreensão do Evangelho, o problema não se resolve, pois como conciliar o cuidado em proteger um símbolo da fé cristã e estar em paz com o dogma se “o Evangelho é entendido de forma diferente, resultando em práticas (ação no mundo e celebração litúrgica) distintas”?

Sendo o sincretismo comumente entendido como fusão de elementos de dois ou mais sistemas religiosos, pode significar

uma alteração importante da estrutura básica de um dos sistemas ou de ambos. Esse é um dos motivos pelos quais a literatura teológica o tem rejeitado até agora [...]. Não é difícil para as Igrejas e as teologias preocupadas com o diálogo entre Evangelho e cultura assinalar as formas pelas quais esta última é transformada e purificada pela força do Evangelho. O problema é constatar e refletir teologicamente sobre as mudanças ocorridas em torno da compreensão do Evangelho. (MAGALHÃES, 1999, p. 114)

De acordo com Magalhães (1999, p. 115), isso indica a dimensão do problema enfrentado pelos missionários, pois “viviam-se num contexto sincrético, pensando em dogmas cristãos a partir de Roma, Tübingen ou Londres.” Essa problemática toda resultou no reconhecimento, pela teologia atual, de três formas sincréticas. A primeira delas se refere aos sincretismos surgidos no litoral sul-americano e algumas ilhas caribenhas que expressam a fusão de elementos da tradição cristã com as de religiões africanas. “Aqui, muitas vezes os adeptos desta religião se sentem pertencentes a ambos os sistemas religiosos.” Essa afirmação do autor nos remete a alguns questionamentos: se os adeptos se sentem pertencentes a ambos os sistemas religiosos, teríamos de fato sincretismo? Há de fato uma fusão entre os dois sistemas ou haveria uma coexistência de ambos os sistemas, na qual seus seguidores reconhecem nos deuses dos outros os seus próprios deuses? Na enumeração de vários sentidos e usos do termo sincretismo, elaborada por Sérgio Ferretti (1995)³⁹ a partir da realidade brasileira, para este modelo, o mais apropriado é considerá-lo como um caso sincrético de paralelismo ou justaposição. Entretanto, mesmo assim, o termo sincretismo parece não dar conta das sobreposições de poder envolvidas no processo, pois é preciso lembrar que, muitas vezes, o paralelismo, ou seja, a correspondência entre deuses africanos com os santos cristãos, foi a estratégia política encontrada pelos africanos (escravos ou ex-escravos) para poderem manifestar suas expressões religiosas, uma vez que, fingindo cultuar santos católicos conseguiam driblar as perseguições da Igreja e do Estado.⁴⁰ Não vamos entrar na discussão acerca das religiões de matriz africana no Brasil porque o assunto é demasiado complexo e não é esse nosso foco de interesse, mas vale observar que existe um certo consenso entre os estudiosos de que o sincretismo, remetendo ao seu sentido mais comum, o de amálgama, mistura, ou fusão, ocorre apenas na umbanda. A professora Leda Maria Martins (2006, p. 66-

³⁹ Sérgio F. Ferretti (1995, p. 90-91) apresenta três variantes que abrangeriam alguns dos significados principais do conceito de sincretismo: “Partindo de um caso zero e hipotético de não-sincretismo, teremos então: 0 – separação, não-sincretismo (hipotético), 1 - mistura, junção, ou fusão, 2 - paralelismo ou justaposição, 3 - convergência ou adaptação.” Embora o autor constata também que os sentidos mais comuns sejam o de “*junção, fusão e mistura*”, assim como o predomínio de aspectos pejorativos associados ao termo, assinala que é preciso analisar cada caso de forma específica, atentando para a possibilidade de encontrar em uma “mesma casa e em diferentes rituais”, casos de “separações, misturas, paralelismo e convergências.” Assim, demonstra que em relação às religiões afro-brasileiras “existe *convergência* entre idéias africanas e de outras religiões, sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; que existe *paralelismo* nas relações entre orixás e santos católicos; que existe *mistura* na observação de certos rituais pelo povo-de-santo, como o batismo e a missa de sétimo dia, e que existe *separação* em rituais específicos de terreiros, como no tambor de choro ou axexê, no arrambam ou no lorogum, que são diferentes dos rituais das outras religiões.”

⁴⁰ De acordo com Clyde W. Ford (1999, p. 13), os “elementos vitais das tradições míticas dos iorubás [...] foram transferidos em massa da África para o Caribe e as Américas Central e do Sul. Quando os senhores de escravos das Américas proibiram a menção das figuras míticas tradicionais dos iorubás, como o deus-herói Obatalá, esses africanos descobriram santos cristãos cujos atributos correspondiam aos das figuras míticas originais. Assim, puderam cultuar seus deuses tradicionais como se estivessem celebrando os santos cristãos.”

67), no artigo *A oralitura da memória*, opta por empregar “o termo sincretismo somente como efeito de fusão de diversas formas, linguagens e sistemas, simbólicos e expressivos, distintos em sua origem mas aglutinados em novas molduras, entrelaces e modos de cognição”, concebendo apenas a religião umbandista com um exemplo sincrético, a qual funde em “seu tecido cognitivo e cosmogônico, os sistemas religiosos nagô, banto, católico, tupi-guarani, kardecista, todos amalgamados numa mistura singular *sui generis*.” Para a autora, no Camdomblé, “África e Europa encontram-se, friccionam-se e se atravessam, mas não se fundem ou se perdem uma na outra.”

De acordo com Magalhães (1999, p. 115), um segundo modelo, relacionado à primeira forma sincrética reconhecida pela teologia, pode ser observado nas Igrejas Independentes da África que se apresentam dentro de uma normatividade cristã. Nesses casos, a estrutura eclesiástica cristã é a determinante para sua identificação. Uma das obras de nosso *corpus* de análise explora esse fenômeno. O angolano Boaventura Cardoso, no romance *Mãe, materno mar*, faz uma reconstrução fictícia do cenário angolano depois da independência, problematizando a existência e função destas Igrejas Independentes, com claras referências ao Tocoísmo e Kimbanguismo. Porém, como veremos nas análises a seguir, apesar da identificação cristã, seus líderes religiosos não deixam de recorrer às crenças tradicionais africanas.

Por fim, a terceira forma sincrética trata de processos bastante seletivos, como ocorre com novas religiões no Japão, a Schinko Shukyo, por exemplo. Nesta Igreja, a figura de Jesus é venerada, tendo um altar ao lado de Buda e Mamoé. Aqui, novamente não vemos uma fusão ou amálgama, e sim uma coexistência.

A partir do modelo apresentado por Magalhães, é possível perceber alguns indícios do que permeia a reflexão teológica sobre os fenômenos do sincretismo. Além de os três modelos aceitos revelarem a preocupação apenas com o papel do cristianismo nos contatos com outras religiões, a concepção se constrói a partir da noção de hierarquização, pois uma das religiões em contato deve apresentar a base para a identificação da comunidade religiosa.

Assim, para fugir da lógica de pensamento eurocêntrico e católico, bem como da associação de amálgama a que o termo sincretismo remete, preferimos utilizar o conceito de encruzilhada transcultural, como o título desta tese refere. Se o termo transculturação nos possibilita pensar os contatos culturais de forma crítica, sem o apagamento dos elementos constitutivos desse processo, o de encruzilhada, seguindo o pensamento de Leda Martins (2000, p. 64-65),

oferece-nos a possibilidade do trânsito sistêmico e epistêmico que emerge dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros, concepções e sistemas simbólicos diferenciados. [...] Operadora de linguagens e de discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sógnica diversificada e, portanto, de sentidos plurais.

Assim, na medida em que entendemos os diálogos religiosos, principalmente porque ficcionalizados em narrativas literárias pós-coloniais, como processos dinâmicos e culturais, marcados por relações de poder desiguais, em que os elementos sagrados africanos, na maioria das vezes, constituem-se como uma força política de descolonização, reencenando contínuas negociações, julgamos o conceito de encruzilhada transcultural o mais adequado.

As narrativas em análise nos fornecem vários exemplos acerca dessas contínuas negociações. Assim, nos próximos capítulos da presente tese, procuramos demonstrar que o cristianismo nunca conseguiu impor uma hegemonia. Nesse sentido, não se pode negligenciar uma série de fatores no processo de cristianização em Angola e Moçambique, pois a conversão parece sempre parcial e o sincretismo aparente, na medida em que não há uma ruptura com a religião tradicional: “Se os africanos aderem de bom grado às religiões importadas, não quer dizer que exista, em seu espírito e atitudes, uma ruptura entre a sua religião tradicional e a religião revelada.” (MULAGO *apud* ALTUNA, 2014, p. 383-384).

Segundo o filósofo e cientista político camaronês Achille Mbembe (2013, p. 15-16), a conversão não foi neutra nem gratuita, pois os africanos se deixaram aliciar e capturar para satisfazerem os seus próprios interesses. Procuraram adquirir ganhos e lucros simbólicos através do formalismo cristão, do seu folclore e das suas “magias”, e obter materiais propícios à troca dos idiomas religiosos ancestrais pelos idiomas dos vencedores, o que lhes possibilitou negociar com as novas estruturas coercivas (nomeadamente, o regime de servidão colonial). Para Achille Mbembe, as teologias do cristianismo, que foram abusivamente interpretadas como obra do Espírito Santo, tornam-se “afônicas sempre que, para os indígenas,” existe a necessidade de se “falar *com verdade*.” Na medida em que o fator religioso em África faz parte de uma dimensão constitutiva da vida, como vimos na seção anterior, as sociedades indígenas não adotaram uma atitude passiva:

Tomaram mensagens e imagens das ofertas cristãs que lhes eram apresentadas, retrabalharam-nas de acordo com sua própria compreensão da sua história e das suas tradições, calculando sempre as suas possibilidades no contexto das emergências diárias e das necessidades imediatas com que se deparavam. (MBEMBE, 2013, p. 26)

Assim, para Mbembe (2013, p. 32) o cristianismo sempre esteve sujeito a um trabalho constante de reapropriação e reinterpretação e foi utilizado pelos agentes religiosos africanos como estratégias simbólicas e materiais para o combate sociopolítico. A prova de que a evangelização não foi tão efetiva quanto parece, pode ser verificada nas sobrevivências profundas das tradicionais religiões africanas entre os convertidos ao cristianismo, atitudes que vemos ficcionalizadas nos romances em análise.

Seguindo a mesma linha de raciocínio, John Thornton, em *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico* (2004), apresenta uma possível justificativa para a conversão dos africanos ao cristianismo. Especificamente no capítulo intitulado *Religiões africanas e o cristianismo no mundo atlântico*, o autor aponta alguns dos fatores que possibilitaram a entrada do cristianismo na África. Ele demonstra que a conversão mais efetiva ocorreu no Reino do Congo, bem como no Novo Mundo. Para o autor, as revelações – base comum entre várias religiões, inclusive as africanas e as do cristianismo – formam uma religião, sua filosofia e sua cosmologia. Foi essa base comum que possibilitou o diálogo entre as distintas crenças. Segundo o autor, os africanos não conseguiram instituir uma religião porque as interpretações das revelações religiosas não construíram uma ortodoxia devido à ausência de poder do sacerdócio, o qual precisava provar constantemente suas revelações, já que estas eram contínuas. Diferentemente, procedeu o cristianismo, que resumiu na Bíblia suas revelações descontínuas, o que “forneceu a base inviolável para a fé e a estrutura de grande alcance para a religião e a cosmologia.” (THORTON, 2004, p. 328). Como já mencionamos anteriormente, os leigos e a própria Igreja católica levaram um certo tempo para deixar de acreditar em presságios e revelações contínuas. Talvez esse fato tenha facilitado a conversão dos autóctones, embora seja mais provável que, diante da possibilidade de conversão, os missionários não tenham se importado muito com os meios pelos quais isso se dava. Então, os “africanos tornaram-se cristãos não porque os padres ou os convertidos procurassem correspondência ou substitutos de suas cosmologias. Ao contrário, eles se convertiam pois recebiam ‘co-revelações’, ou seja, revelações na tradição africana que se encaixavam na tradição cristã.” (THORTON, 2004, p. 336). Nos romances em análise, é possível encontrarmos exemplos das constatações de Thornton, as quais demonstram parte da “cegueira” do homem branco, europeu, católico e ocidental na compreensão dos sistemas de crenças africanas.

Contudo, é preciso observar que as ideias de Thornton apresentam algumas limitações, principalmente quando se refere à impossibilidade dos africanos em instituir uma religião. Embora saibamos que a afirmação de Thornton esteja vinculada a um sistema de pensamento

eurocêntrico, católico e ocidental, do mesmo modo que o pensamento do padre Raul Altuna, apresentamos a seguir as considerações que este último faz acerca da existência de crenças e manifestações religiosas africanas que lhes possibilitam constituir uma religião autêntica:

noção clara de Deus, do cosmo e da natureza, da finalidade e destino do homem; com um sistema de representações e uma ética derivada das crenças, que cuida da realização do homem e da estruturação da sociedade segundo um plano previsto e com finalidade clara; com um conjunto de ritos-culto (liturgia) por meio dos quais o homem e a comunidade exteriorizam e celebram suas crenças; e com uma fé actuante ou sensibilidade-espiritualismo que vivenciam esse corpo doutrinal e cútico, dão sentido à existência da pessoa e harmonizam e dão coesão à sociedade. (ALTUNA, 2014, p. 367).

Ainda assim, precisamos estar cientes de que o fato de as religiões tradicionais africanas não estarem fundamentadas em um livro e não possuírem um sacerdócio guardião da ortodoxia, cujas crenças são vividas porque transmitidas oralmente, facilita a importação de outras religiões, flexibilizando reinterpretações, associações e coexistência. Diante disso, é “certo que a totalidade das suas crenças e ritos não podem sobreviver da mesma forma na nova África. Mas podem conservar a sua identidade, acolhendo todas as transformações necessárias. (ALTUNA, 2014, p. 383).

Desse modo, indiferente do resultado que o diálogo entre cristianismo e as religiões tradicionais africanas vêm produzindo, essas encruzilhadas culturais são extremamente importantes para a edificação identitária destes povos. De acordo com Hampâté Bâ, é impossível pensar a África sem o componente religioso: “Tentar compreender a África e o africano, sem a contribuição das religiões tradicionais, seria como abrir um gigantesco armário esvaziado do seu conteúdo mais precioso.” (*Apud* ALTUNA, 2014, p. 379). Vicente Mulago também comunga dessa ideia, pois “se se quer dar à África a oportunidade de continuar a ser ela própria, de desenvolver a sua cultura, a sua civilização tradicional dentro dum espírito moderno, será necessário dar à religião o primeiro lugar para que seja o fundamento e o coroamento do edificio cultural da África negra.” (*Apud* ALTUNA, 2014, p. 382).

3 DESCONSTRUINDO A HISTÓRIA, CONSTRUINDO ESTÓRIAS

Como procuramos demonstrar no capítulo anterior, o cientificismo e o positivismo do século das luzes também deixou o seu legado na historiografia. A História, assim como várias outras áreas do conhecimento, procurou se instituir enquanto disciplina autônoma no século XIX, buscando rigor metodológico e científico. Assim, a visão positivista da história como crônica de acontecimentos, cujas análises eram baseadas em perspectivas deterministas e paradigmáticas, tomavam uma variedade de documentos oficiais escritos para descrever de forma metódica os fatos mais importantes, ordenando a apreensão do tempo de forma cronológica e linear, ou seja, procuravam fazer uma reconstituição única e “verdadeira” do que de fato se passou. Esse modelo de história narrativa tradicional, em que o conflito era transformado em consenso e a visão adotada era a das elites políticas, começa a ser questionado pelo movimento historiográfico agrupado em torno da revista *Annales: économies, sociétés, civilisations*, fundada por Lucien Febvre e Marc Bloch no contexto da crise de 1929. O grupo de estudiosos envolvidos nesse projeto, que procurou problematizar os processos históricos, alargar o campo de estudos, abrir-se para o diálogo com as demais ciências sociais e ampliar a noção de fontes, também ficou conhecido como *École des Annales*. Associada a estas novas perspectivas, surgiu a expressão *La Nouvelle Histoire*, mais conhecida na França, pois ela intitula uma coleção de ensaios editada pelo renomado medievalista francês Jacques Le Goff.

No artigo *A Nova História, seu passado e seu futuro*, Peter Burke (1992, p. 10) busca “definir a nova história em termos do que ela não é”, apresentando seis pontos de contraste entre a história tradicional e a *Nouvelle Histoire*: 1) interesse não apenas para o essencialmente político, mas por toda atividade humana, demonstrando que a realidade é social e culturalmente construída, o que gera um certo relativismo cultural e o questionamento sobre a distinção entre o que é central e o que é periférico; 2) a história não é apenas uma narrativa dos acontecimentos, pois é preciso também analisar as estruturas: as mudanças econômicas, sociais e geo-históricas de longo prazo; 3) ênfase na “história vista de baixo”: as opiniões das pessoas comuns e a sua experiência da mudança social em detrimento de uma visão de cima, concentrada nos grandes feitos, nos grandes homens; 4) utilização de outros tipos de fontes: a variedade de evidências pode advir de dados comerciais, populacionais, eleitorais, visuais, orais, etc; 5) oposição ao método explicativo tradicional; 6) consciência sobre a presença do aspecto subjetivo na historiografia. A esse respeito, Peter Burke (1992, p. 15) alerta: “Por mais que lutemos arduamente para evitar os preconceitos associados a cor,

credo, classe ou sexo, não podemos evitar olhar o passado de um ponto de vista particular.” Para Georges Duby (1989, p. 37), a subjetividade do historiador já se inicia com a seleção de suas fontes: “cada geração de historiadores efectua uma escolha, descarta certos vestígios e, pelo contrário exuma outros, a que ninguém, desde há algum tempo, ou desde sempre, prestava atenção. Por consequência, o olhar que lançamos sobre esses detritos é já subjectivo.”

Se a implementação dessas novas perspectivas historiográficas não se configura como uma tarefa fácil nem mesmo para a escrita da história europeia, imaginemos quando se trata de escrever a história das diferentes Áfricas. Como sabemos, parte dessa História foi contada pelo dominador, de acordo com as perspectivas europeias e positivistas, sob o signo do exótico e, quando começou a ser reivindicada pelos próprios africanos, ou mesmo repensada por historiadores europeus, por inúmeras vezes acabou caindo em armadilhas dicotômicas, como rechaçar a produção bibliográfica estrangeira ou dar demasiada importância à presença e interferência externa, colocando-se no papel de vítimas da história, ou autocentrar-se e desconsiderar a importância de fatores externos, construindo uma história militante e apaixonada, ou ainda de acabar seguindo o modelo historiográfico dominante europeu.⁴¹ Não apenas estudiosos africanos, mas também europeus, têm apontado para essa problemática. Aqui vale mencionar o filósofo congolês Valentin Yves Mudimbe. Em *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*, Mudimbe (2013, p. 10) reflete sobre as complexas questões do conhecimento e poder de, em África. Reconhecendo que “os discursos não têm apenas origens socio-históricas, mas também contextos epistemológicos”, Mudimbe procura demonstrar que até o momento (a primeira edição da obra é em 1988), tanto intérpretes ocidentais como analistas africanos têm usado as categorias de análise e sistemas conceituais de uma ordem epistemológica ocidental. Basta observar que “os africanistas – e, entre eles, os antropólogos - decidiram separar os africanos em “reais” dos africanos ocidentalizados, concentrando-se estritamente nos primeiros” (MUDIMBE, 2013, p. 9), como se fosse necessário buscar uma autenticidade africana. Em relação a isso, queixaram-se os escritores africanos Mia Couto e Eduardo Agualusa durante uma “aula” proferida na Folio - Festa Literária de Óbidos-PT (2015): “parece que só a nós escritores africanos é exigido um selo de autenticidade”. Assim, para fugir dessa lógica e tentar demonstrar que a filosofia africana faz parte de um conjunto mais vasto do conhecimento em África, o Africanismo,

⁴¹ O artigo “Pour une histoire africaine de la complexité”, de Pierre Boilley e Ibrahima Thioub (2004), discute essas problemáticas dicotômicas, apontando, com vários exemplos, a complexidade envolvida na escrita historiográfica africana.

Mudimbe (2013, p. 9) propõe o uso do termo *Gnose* para se referir ao conhecimento em África. Diferente de *doxa* ou opinião, não podendo ser confundida com *episteme*, “*Gnose* significa, especificamente, procurar saber, questionar, métodos de conhecimento, investigação e, mesmo ainda, familiaridade com alguém.”

Diante disso, são os pressupostos teórico-críticos dos estudos culturais e pós-coloniais que nos apontam a necessidade de nos mantermos sempre muito atentos para não reproduzir um discurso reducionista ou eurocêntrico sobre África. De acordo com o antropólogo congolês Kabengele Munanga (2015, p. 9), “a visão da África como uma unidade cultural”, privilegiando apenas as semelhanças, ou como “uma diversidade cultural”, preocupada apenas em ressaltar as diferenças, acaba por assumir usos políticos tanto no campo ocidental quanto africano. Para Munanga (2015, p. 10), a saída é não tornar essas duas visões excludentes, mas sim complementares, conjugando a multiplicidade cultural da África com a unidade que constitui a africanidade: “Cultura, civilização e africanidade se situam em três níveis de generalização, mas são conceitos que expressam cada um a seu modo a riqueza das heranças da África dita negra ou Subsaariana.”

Essa tarefa de preservação das heranças culturais pode ser desempenhada pelo registro histórico, mas também por inúmeros outros meios. Dentre eles, destacamos o das artes em geral, capazes de mobilizar poderosos mecanismos de memória. A aceleração do tempo, principalmente a partir da era moderna, exigiu que “povos de memória”⁴² (acredito ser o caso dos africanos), ou como propõe Eliade (2008), homens religiosos, fossem obrigados a restringir o tempo real, cíclico e mítico, ao tempo histórico linear. Assim, cada vez mais a “memória verdadeira”, que Pierre Nora (1993, p. 9) diz ser “social, intocada, aquela cujas sociedades ditas primitivas, ou arcaicas representam o modelo e guardam consigo o segredo”, vem sendo suplantada pela história – “que é o que nossas sociedades condenadas ao esquecimento fazem do passado.” Para o historiador francês, não há mais memória espontânea, por isso surgem os arquivos, aniversários, monumentos, museus etc, como lugares de memória, os quais funcionam como os rituais de uma sociedade já sem ritual. Assim, tudo o que hoje é chamado “de memória não é, portanto, memória, mas já história. A necessidade de memória é uma necessidade da história.” (NORA, 1993, p. 14). Pierre Nora (1993, p. 28) finaliza o seu texto afirmando que a memória “só conheceu duas formas de legitimidade: histórica ou literária.”

⁴² Essa expressão é utilizada por Pierre Nora (1993, p. 9) para se referir ao povo judeu, fiéis ao ritual da tradição até o momento em que se abriram ao mundo moderno e lhes foi imposta a necessidade de historiadores.

As ideias defendidas pela autora alemã Aleida Assmann contribuem para o mesmo entendimento. Em *Espaços da Recordação: formas e transformações da memória cultural*, Assmann (2011, p. 19) percebe que a “a memória viva implica uma memória suportada em mídias que é protegida por portadores materiais como monumentos, memoriais, museus e arquivos”. Assim, no salto da memória individual para a memória cultural (coletiva), os processos de recordação se alteram, pois deixam de ocorrer “espontaneamente no indivíduo e seguir regras gerais dos mecanismos psíquicos” para serem guiadas, no nível coletivo e institucional, “por uma política específica de recordação e esquecimento”. Essa dependência é problemática porque “traz consigo o risco da deformação, da redução e da instrumentalização da recordação.” Desse modo, além de discorrer sobre as alterações que tais armazenadores sofreram no percurso histórico das transformações socioculturais e geopolíticas, a autora discorre sobre os meios culturais e técnicos de memória, que vão da escrita ao lixo, passando pelas imagens, corpo e lugares de memória. Tudo isso para nos mostrar como certos tipos de memória têm se retraído, enquanto outras surgem.

Se o caminho da mnemotécnica é o armazenamento, função especial da memória humana, o da memória como potência é o da recordação. O ato de lembrar procede de forma reconstrutora porque a dimensão temporal assume importância crítica: “sempre começa do presente e avança inevitavelmente para um deslocamento, uma deformação, uma distorção, uma reavaliação e uma renovação do que foi lembrado até o momento de sua recuperação.” (ASSMANN, 2011, p. 33-34). Desse modo, a lembrança sempre está sujeita a um processo de transformação, cuja recordação funciona como formadora de identidade. Nesse sentido, a memória como potência exige uma interação com a imaginação.

Outro nome que se posiciona na mesma direção é o do filósofo francês Paul Ricoeur (2007, p. 26). Para ele, “o referente último da memória continua sendo o passado”. Desse modo, vemos que sua preocupação em *A memória, a história e o esquecimento* (2007) está centrada na representação do passado via memória e história, ambas passíveis de esquecimento. Assim, ancorado nos conceitos de Bergson, defende a ideia de que a representação do passado, ou seja, a volta de uma lembrança, sempre aparenta tornar-se uma imagem. Desse modo, o enigma de uma imagem, que se mostra como presença de uma coisa ausente, marcado pelo selo da anterioridade, é transferido da “esfera da memória para a da história”, alcançando “seu apogeu com a hermenêutica da condição histórica, em que a representação do passado se descobre exposta às ameaças do esquecimento, mas também confinada à sua guarda.” (RICOEUR, 2007, p. 18). Nesse sentido, da impossibilidade de uma escrita histórica sem esquecimentos, ou mesmo da premissa de que só existe lembrança a

partir do esquecimento, vem a importância de uma escrita imaginativa, a literária. Esta, por meio da ficção, consegue adentrar o terreno da recordação, do esquecimento, da história e os entrelaçar em narrativas que apontam para várias perspectivas. Desse modo, entende-se a literatura como a arte crítica do esquecimento e da recordação.

Acerca disso, vale ressaltar a importante contribuição de Aleida Assmann (2011, p. 26). Ela percebe na arte um papel importante para a preservação da memória cultural, pois a arte – e, para nós, leia-se o texto literário – vai além dos armazenadores da memória pela capacidade que possui de estimulá-los uma vez que “tematiza a crise da memória e encontra novas formas para a dinâmica da recordação e do esquecimento culturais.” Esse parece ser o caminho que os escritores Boaventura Cardoso e Mia Couto procuram trilhar em suas obras literárias, embora de maneiras distintas. Por esse motivo é que julgamos pertinente abordar, mesmo que de maneira rápida, alguns aspectos teóricos envolvendo as problemáticas do registro histórico e da memória. Como as literaturas africanas de língua portuguesa e, mais precisamente, as narrativas que compõem nosso *corpus* de análise, desempenham um importante papel na construção identitária de seus povos, inevitavelmente acabam por tematizar aspectos históricos, problematizando-os ficcionalmente, seja pelo viés da memória, como faz Mia Couto, ou pelo viés alegórico, como faz Boaventura Cardoso.

3.1 AS LITERATURAS PÓS-COLONIAIS: O DIÁLOGO ENTRE TRADIÇÃO E MODERNIDADE

*A arte é o espelho da pátria.
O país que não preserva os seus valores culturais
jamaís verá a imagem de sua própria alma.*
Chopin

Os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP), subjugados pela presença e/ou dominação estrangeira que perdurou aproximadamente cinco séculos, possuem um traçado histórico semelhante. Sem desconsiderar as singularidades e particularidades de cada país, seja em relação à sua constituição identitária pré-colonização ou mesmo durante os processos colonizatórios, observa-se a importância que a luta armada, empreendida por Angola (1961-1974), Guiné-Bissau (1963-1974) e Moçambique (1964-1974), simbolizou para a queda do regime ditatorial português⁴³ e, conseqüentemente, a independência das colônias

⁴³ A campanha nacionalista e colonialista, defendida por António de Oliveira Salazar, que fundou o Estado Novo português em 1933, desrespeita a decisão das grandes potências vencedoras da 2ª Guerra Mundial e se recusa a reconhecer a independência política das suas colônias. Esse ponto de vista português, primeiramente, foi alvo de advertência e depois de condenações cada vez mais acirradas na ONU. A partir de 1961 essa situação se agrava com o início da Guerra Colonial em Angola. Assim, o protesto contra a guerra tornou-se o tema dominante da

portuguesas em África. A chamada fase de tomada de consciência, momento em que se inicia o ciclo descolonizador, ou a luta anticolonial, iniciou-se “nos anos 20, quando, em Lisboa, é formada a Liga Africana que entra em contado com o Movimento Pan-Africanista fundado por Dubois nas Caraíbas.” (TUTIKIAN, 2006, p. 17). No entanto, é só depois do fim da 2ª Guerra Mundial, com a determinação das Nações Unidas e a criação, em Lisboa, da Casa dos Estudantes do Império (CEI)⁴⁴, cuja origem está na Casa dos Estudantes de Angola, que se inicia o processo de organização política e consciência libertadora.

É justamente nesse período, em meados do século XX, que as literaturas africanas começam a adquirir sistematicidade para trilhar seu próprio percurso, procurando se desprender da literatura portuguesa e seus alicerces. Embora elas não tenham se desenvolvido em conjunto, decorrem da formação de uma elite de negros, mestiços e brancos que começam a se apoderar dos canais e centros de comunicação do poder. Os meios de comunicação impressos, como jornais e revistas, desempenharam um papel importante na divulgação das ideias contrárias ao colonialismo e, por esse motivo, tornaram-se o suporte inicial das literaturas africanas de língua portuguesa. Assim, Cabo Verde, na década de 30, com o Grupo *Clareza*, é a primeira colônia a criar uma espécie de sistema e se autoafirmar como literatura africana. Em seguida, surge Angola, em 1950, com a revista *Mensagem*. (Cf. LARANJEIRA, 1991, 153). Dois anos depois é a vez de Moçambique, com a revista *Msafo* (1952). Desse modo, é nos anos 50, sob a influência da negritude, que propiciou a defesa da africanidade no campo literário, e dos conteúdos sociais tratados pelo Neo-Realismo português e Modernismo brasileiro que, sobretudo, as literaturas angolana e moçambicana derivaram “para o compromisso da africanidade e do nacionalismo. A partir de então, as literaturas africanas tornaram-se num dos instrumentos de luta anti-colonial, de revalorização da África e dos Africanos, verificando-se uma variedade significativa de temas, problemas,

oposição contra o regime, principalmente entre os jovens, em especial os estudantes universitários e as mulheres que ficavam esperando seus maridos, noivos, namorados, filhos ou pais voltarem da guerra. Portanto, é justamente a política ultramarina, ideal nacional que contribuiu para o nascimento da Primeira República, que fará naufragar a Segunda, desencadeando o processo revolucionário, empreendido pelos próprios militares portugueses, de 25 de Abril de 1974 (conhecida por Revolução dos Cravos), pois além dos excessivos gastos com a guerra colonial que empobreciam o país, os militares portugueses, receosos de se tornarem bodes expiatórios de uma situação sem saída, já que o regime recusava uma solução política negociada com os movimentos de libertação, não queriam mais combater, pois a guerra só devolvia a Portugal mortos e mutilados. O resultado da guerra foi trágico: um milhão e quatrocentos mil homens mobilizados, nove mil mortos e cerca de trinta mil feridos, além de cento e quarenta mil ex-combatentes sofrendo distúrbios pós-guerra. Acrescente-se a esses números, vítimas civis não contabilizadas de ambas as partes (Cf. FRANCO et al, 2005).

⁴⁴ A Casa dos Estudantes do Império foi uma associação de jovens dos territórios ultramarinos que estudavam na metrópole. Após o início não oficializado em 1943, foi oficialmente fundada em 1944, por proposta do então ministro das Colônias, Vieira Machado. Com essa associação, a ditadura salazarista objetivava controlar os estudantes das colônias, fortalecer a mentalidade imperial e o sentimento da portugalidade. No entanto, o intuito do governo não foi atingido e a Casa teve um papel fundamental para a instauração das lutas de independência.

estilos.” (LARANJEIRA, 1991, 153-154).

Contudo, é importante ressaltar que, de meados do século até a independência em 1975, as condições sócio-políticas e culturais limitavam a produção literária. Segundo Pires Laranjeira (1991, p. 154), essa limitação ocorre por três motivos: pela “*situação colonial*”, que impunha fortes mecanismos de vigilância e repressão policial, principalmente depois que eclodiu a guerra colonial em 1961; pela “*situação de diáspora*” com o exílio de escritores militantes, que publicavam em outros países e apelavam pelo regresso para sanar a saudade e reconquistar a terra; e uma “*situação de guerrilha*” que investia contra todas as formas de opressão, cuja temática era a guerra de libertação nacional e apologia aos movimentos políticos. Dessa produção, destacam-se nomes importantes para a tradição literária destes países, em sua grande maioria, militantes políticos: Castro Soromenho, Agostinho Neto e José Luandino Vieira, em Angola; José Craveirinha, Orlando Mendes e Luis Bernardo Honwana, em Moçambique.

O tom nacionalista e de glorificação da luta pela libertação nacional, que predominou nos primórdios da formação das literaturas angolana e moçambicana não foi abandonada no pós-independência, mas passou a ser narrada com outros matizes. Segundo Inocência Mata (1993, p. 45), logo após a independência surgiu uma “escrita sobre o perfil da identidade nacional e sua ligação como o passado [...] como reescrita do discurso (oficial) da ciência histórica, quer realizando-se através de um discurso de contaminação épica, a construir uma “narrativa grandiosa” [...]; quer questionando-a [...]”. Para Inocência Mata (1993, p. 45; 2003, p. 56), a obra *Mayombe* (1980, escrito em 1973), de Pepetela, embora sem desmitificar “a história do movimento de resistência nacionalista e de guerrilha”, pode ser apontada como uma precursora dos princípios questionadores das grandes narrativas nacionais, pois mesmo que timidamente, as diferenças internas começam a aparecer, abrindo caminho para a distopia que ocorre em *A geração da utopia* (1992).

A professora Carmen Lucia Tindó Secco (2002, p. 109-110), que se dedica aos estudos das literaturas africanas de língua portuguesa, em um de seus textos assim sintetiza o percurso dessas literaturas, apontando sete paradigmas que as norteiam:

o referente às origens (segunda metade do século XIX), cujos poemas se encontram colados à produção literária portuguesa; o relativo a uma fase intermediária de busca de identidade local (primeiras décadas do século XX), em que as obras são ainda perpassadas por uma ambigüidade entre a pátria lusitana e a mátria africana; o que compreende o período de mergulho nas raízes africanas e de afirmação das respectivas identidades (década de 30, em Cabo Verde, e década de 50 em Angola, Moçambique, São Tomé); o correspondente à época das utopias libertárias, das lutas contra o colonialismo (década de 60); o que se refere à fase de “gueto”, período de

intensa censura, em que, por terem muitos escritores sido presos, a poesia, apenas metaforicamente, faz alusões ao social, abordando temas universais e voltando-se para a sua própria construção e linguagem (fim dos 60 e primeiros anos da década de 70); o que compreende os anos da pré e da pós-independência, quando voltam os temas sociais, as utopias revolucionárias, os textos celebratórios da liberdade; nessa época, surgem também narrativas que discutem a necessidade da reconstrução nacional (década de 70), e, por fim, o que corresponde à fase atual de desencanto (anos 80 e 90), em que a literatura reflete sobre a falência dos ideais do marxismo ortodoxo e aposta na resistência cultural, investindo na recuperação dos mitos e sonhos submersos no inconsciente coletivo desses povos. Atualmente, embora se viva o desencanto em relação a essas utopias, é urgente resgatar textos que despertaram o desejo de sonhar e repensar a realidade. É necessário construir novas utopias, nem que sejam “utopias do efêmero e do fugaz”.

Em relação a esse último paradigma, Carmen Tindó Secco antecipa, em seu texto, sua perspectiva. Considerando tratar-se de uma terra arrasada por guerras e periférica diante das novas imposições de mercado num mundo globalizado, cujo impacto social de modernas tecnologias, impostas pelas potências estrangeiras, verifica-se como novas formas de opressão, Carmen Tindó Secco (2002, p. 95) só vê uma alternativa para tratar dessa realidade tão dura: “o trabalho com uma das poucas utopias ainda possíveis: a da escritura literária, já que esta aponta para camadas profundas do imaginário cultural e social, possibilitando uma leitura crítica da realidade.”

Essa perspectiva é corroborada pelas ideias de Inocência Mata, em seu texto *A condição pós-colonial das literaturas africanas de língua portuguesa: algumas diferenças e convergências e muitos lugares-comuns* (2003). Ao discorrer sobre algumas das recorrências (temáticas e técnico-compositivas) das atuais literaturas africanas, geradas pela condição pós-colonial e lógica da era global, Inocência Mata percebe o seguinte movimento, sobretudo nas literaturas angolanas e moçambicanas: do encantamento (utopia) para o desencantamento (distopia), o qual pode apontar para a indiferença (atopia) ou para o reencantamento (heterotopia). Ao longo do texto, a autora cita várias obras que exemplificam esses movimentos. Assim, seguindo essa linha de pensamento, percebemos que obras publicadas na primeira década do século XXI, como é o caso de *Mãe, materno mar* (2001) e *O outro pé da sereia* (2006), contribuem para que repensemos essa perspectiva de “reutopização”, na medida em que apresentam uma crítica ao resultado histórico da colonização, mas também a possibilidade de um reencantamento, advindo da redescoberta e/ou conhecimento de coisas da terra.

Da realidade com que os escritores africanos foram obrigados a conviver (de forma declarada até a data da independência, mas presente até os dias atuais), de um lado a sociedade colonial, de outro, a africana, é que se construiu a tensão e ambivalência das

literaturas. Ao produzir literatura, os escritores eram forçosamente obrigados a utilizar a língua do colonizador, assumindo, assim, as heranças oriundas de movimentos e correntes literárias da Europa e das Américas, mas também as manifestações advindas das línguas e costumes de seus países e grupos étnicos. Esse embate, realizado no campo da linguagem literária, foi o impulso propulsor de projetos literários característicos do diálogo entre tradição e modernidade.

Desse modo, a oralidade, traço preponderante nas culturas tradicionais africanas, passa a figurar também na escrita literária quando esta começa a fazer parte desse universo cultural, tornando-se um dos modos pelos quais se recria e subverte a língua do colonizador e se reinventa os elementos da tradição. É nesse sincretismo da voz (tradicional africana) e da letra, um dos aspectos de originalidade da literatura angolana (Cf. MATA, 2014), que se inscrevem também as dimensões identitárias da angolanidade e, acrescentaríamos nós, da moçambicanidade⁴⁵. Entre os estudiosos das literaturas africanas de língua portuguesa, existe certa unanimidade em afirmar o nome do escritor Luandino Vieira como precursor dessa vertente literária, a qual é perpetuada pelos angolanos Uanhenga Xitu e Boaventura Cardoso. Também é consenso a percepção de que os escritores brasileiros, como Jorge Amado, mas principalmente Guimarães Rosa, contribuíram de forma significativa nesse processo de apropriação da língua portuguesa pelos africanos como uma estratégia literária contra-hegemônica, mas também um modo de escrever a identidade de seus povos. Mia Couto, escritor moçambicano que surge no pós-independência, filia-se a essa tradição literária.

Nesse sentido, Mia Couto e Boaventura Cardoso são autores pós-coloniais que se inscrevem nesta vertente literária que procura (re)inventar a tradição africana por meio do que Inocência Mata (2003, p. 57) chama de “oraturização” do sistema verbal português, que se configura como uma estratégia discursiva capaz de tematizar as negociações entre a convivência de culturas e lugares antagônicos: português/línguas locais; cidade/campo; letra/voz; colonizador/colonizado. Nesse sentido, suas obras contribuem para a inovação das atuais escritas africanas ao mobilizar “estratégias contra-discursivas que visam à deslegitimação de um projeto de nação monocolor em todos os sentidos.”

Se essa tendência se inicia nos primeiros anos da formação da literatura, marcada pela necessidade de afirmação nacionalista e de fundação das identidades angolanas e moçambicanas, perdura nas escritas pós-coloniais. Segundo Ana Lúcia Liberato Tettamanzy,

⁴⁵ Segundo Lourenço do Rosário, é nesse sistema de transmissão de valores através da oralidade, o qual rege a maioria do povo rural, que está “a maior dose do contributo para a definição da [...] matriz cultural” que constitui a moçambicanidade (2010, p. 139).

muito desse percurso passa pela recuperação de tradições locais e da memória ancestral. Contudo, observa Tettamanzy (2011, p. 29), “do ponto de vista formal e da linguagem, alguns escritos já nascem modernos ou até pós-modernos, conforme o ponto de vista de quem analisa, sem deixar de lado o papel que desempenham no sentido de afirmação nacional.”

Esse papel de afirmação nacional de que fala Tettamanzy, além de ser necessário no momento de formação de qualquer literatura emergente, é uma das premissas que o pós-colonial e a era global nos impõem. Nesse sentido, Inocência Mata (2003, p. 49) aponta que as atuais literaturas africanas de língua portuguesa encontram-se na encruzilhada de uma dupla demanda:

a catarse dos lugares coloniais, ainda não processada, uma vez que o colonial é ainda uma presença obsidante, e não apenas em literatura, e a revitalização de uma nova utopia que os escritores buscam através de estratégias centrífugas (várias estratégias de pluralização do corpo da nação), mas de efeito centrípeto (o “repensamento” do projeto monolítico de nação e de identidade nacional, mas buscando construir uma nação).

Assim, considerando a descolonização como um processo, Inocência Mata (2003, p. 55) entende que essa reconstituição identitária não pressupõe “uma ruptura com os discursos hegemônicos (da ‘tradição literária africana’ e do cânone ocidental), mas um agenciamento de estratégias discursivas que visem a contribuir cumulativamente para esse novo código.” Essa intenção de renovação da escrita africana opta por representar a alteridade e, assim, perceber as diferenças. Nesse sentido, as estratégias discursivas tomam formas diversas, dentre elas surge a metaficção historiográfica⁴⁶, a pluralidade de narradores, tempos e espaços ficcionais, o uso da “oraturização”, objetivando criar pontos de vista em contraponto para (re)apresentar as tradições ancestrais.

Esse agenciamento é perceptível nos romances em análise, seja pela estratégia da metaficção historiográfica, como ocorre em *O Outro pé da sereia*, para subverter a História Oficial que fora narrada de forma uníssona pelo colonizador, seja pela estratégia da alegorização, como ocorre em *Mãe, materno mar*, em que o comboio e os seus passageiros representam, em microcosmo, o próprio país. Assim, se as avarias do comboio representam o atraso e estado de sítio imposto à população pela guerra civil, as diversas classes sociais das personagens e líderes religiosos simbolizam a pluralidade de vozes, discursos e culturas

⁴⁶ Segundo Linda Hutcheon (1991, p. 39), a metaficção historiográfica “insere, e só depois subverte, seu envolvimento mimético com o mundo”, modificando “definitivamente todas as noções simples de realismo ou referência por meio da confrontação direta entre o discurso da arte e o discurso da história”. Para a autora, os romances da pós-modernidade são caracterizados por estruturas que colocam em “evidência os conflitos entre verdade e mentiras, diferentes percepções da verdade, fatos e crenças” (HUTCHEON, 1991, p. 72), demonstrando o relativismo do conhecimento, o qual deixou de ser pautado pela premissa das certezas.

existentes no país, por volta da década de 80, 90. Embora explorando recursos e estratégias narrativas diferentes, mesmo no que tomam em comum, como ocorre com as marcas das “oralidades” e o regresso às tradições ancestrais, ambos os romances apresentam personagens que fazem o seu rito de passagem numa viagem representativa da travessia identitária, ao mesmo tempo individual e coletiva. É nesta viagem de aprendizagem sobre “as coisas da terra”, de regresso às tradições ancestrais - não em busca de uma pureza cultural, mas reveladora dos entrecruzamentos culturais - que estas narrativas literárias tracejam o percorrer de um caminho que se apresenta como alternativa para que estes povos se tornem sujeitos de suas próprias histórias.

Mesmo não considerando a oralidade como objeto de essencialidade africana e sim como resultado de um processo histórico, como defende Ana Mafalda Leite em *Oralidades & Escritas Pós-Coloniais*, não podemos desconsiderar que é uma das particularidades fundadoras da angolanidade e da moçambicanidade por se tratar de um importante elemento do sistema de pensamento e transmissão dos valores que caracterizam a matriz cultural destes povos. Para Ana Mafalda Leite, além de a escrita estar presente na África desde a Idade Média, associada a caracteres árabes, a literatura ocidental também tem suas bases na oralidade, portanto este não é um elemento exclusivo do processo literário africano. Contudo, a autora não desconsidera a importante contribuição que as tradições e formas orais trazem à produção literária, principalmente aos países de Língua Portuguesa, a partir de 1970, pois a “‘pilhagem’ ou ‘roubo’ da língua portuguesa pelo colonizado mostra que a ‘africanização’, perversamente, se institui e processa no interior do instrumento comunicativo, num processo transformativo e nativizante.” (LEITE, 2012, p. 34). Desse modo, a partir da literatura angolana, principalmente das obras de Luandino Vieira e Uanhenga Xitu, “as literaturas africanas de língua portuguesa encontraram um modo próprio de dialogar com as ‘tradições’, intertextualizando-as, obtusamente, no corpo linguístico.” (LEITE, 2012, p. 34).

Diante disso, Ana Mafalda Leite propõe o uso do termo no plural – oralidades – para marcar as diferenças existentes na própria tradição oral e o processo transformativo que a urbe provocou nessas tradições, modelando-as e recriando-as. Essa (re)invenção das tradições⁴⁷ se

⁴⁷ Essa ideia de que as tradições são inventadas é pormenorizada na obra *A invenção das tradições*, organizada por Eric HOBBSBAWM e Terence RANGER (1997). Na introdução do livro, Eric Hobsbawm (1997, p. 9) esclarece que o termo “‘tradição inventada’ é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as ‘tradições’ realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez.” Assim, entende-se “tradição inventada” como “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.” Poderíamos associar isso ao que Benjamin Abdala

faz necessária porque é impossível regressar a uma “pureza” pré-colonial, pois segundo Honorat Aguessy (1977, p. 105), a própria tradição não pressupõe essa ideia, uma vez que não é fixista, nem traduz um estado imóvel da cultura que se transmite de uma geração para a outra. “A actividade e a mudança estão na base do conceito de tradição.” Essa percepção é perfeitamente compreendida pelo autor Boaventura Cardoso que, em entrevista concedida para o livro organizado por Rita Chaves, Tania Macêdo e Inocência Mata (2005, p. 31), reafirma a necessidade de falar das tradições do povo angolano sob o ponto de vista literário para demonstrar que “a tradição não é o imobilismo total”, pois ela tem, ao mesmo tempo, “uma função passiva, conservadora, mas também dinâmica”. Sendo assim, ele alega que a tradição entra em seu texto não apenas como tema, mas enquanto forma.

Numa visível compreensão de que a tradição não traduz o “ter sido” de um povo, mas o “ser” permanente, não no sentido de definição da essência de uma cultura, mas no estilo textual dessa cultura (Cf. AGUESSY, 1977, p. 112), Ana Mafalda Leite (2012, p. 145-46) nos diz que as literaturas africanas emergentes

recorrem aos seus próprios espaços culturais, periféricos do ponto de vista do centro, em busca não de uma mítica ou pretensa ‘autenticidade’ pré-colonial, mas de material poético nativo, passado e presente (e sujeito a descrição e reorientação), que lhes garanta a ‘invenção’ de um campo literário diferente, sujeito à recuperação, integração e eventual hibridação também de modelos outros, estrangeiros.

É nessa busca por material poético nativo que as narrativas literárias pós-coloniais em análise na presente tese têm discutido as experiências religiosas em territórios africanos. Muitos são os escritores e estudiosos que, apesar de perceberem a coexistência de várias identidades e culturas numa mesma sociedade, apontam a existência de um “núcleo identitário comum” de características e referências, saberes e patrimônio compartilhados. Para o escritor moçambicano Luis Bernardo Honwana (2006, p. 18), pertence a este “núcleo identitário” aquilo que “as comunidades acreditam ser a sua vera essência e, assim defendem-na a todo o custo se a pressentem de alguma forma ameaçada.” Esse movimento de encontrar particularidades, ou seja, de encontrar identidades culturais próprias de cada país, é algo que tem ocorrido em todas as sociedades atuais em razão do fenômeno da era global, que impôs ao mundo o deslocamento de fronteiras e o receio de uma “mesmificação” cultural.

Junior chamou de “resistência da forma” durante a sua fala no II AFROLIC, evento ocorrido entre os dias 05 a 07 de dezembro de 2016, na Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE.

Assim, embora já tenhamos mencionado, gostaríamos de ressaltar que, quando nos referimos aos africanos de um modo geral, não estamos querendo homogeneizar a cultura dos povos deste continente, as quais sabemos ser muito diversas, mas observar que alguns elementos, dentre eles as concepções religiosas, funcionam como basilares para a formação da cultura africana. Como já apontamos no primeiro capítulo, as concepções de vida e morte, da interação do mundo visível com o invisível e do ser humano em comunidade são similares entre os diversos povos da África, principalmente os da África subsaariana.

Acerca disso, vale mencionar a tese defendida pelo historiador senegalês Cheikh Anta Diop (2010, p. 34) que busca definir uma unidade cultural africana baseada na realidade negro-egípcia⁴⁸. Para o autor, “a Antiguidade egípcia é, para a cultura africana, o que é a Antiguidade greco-romana para a cultura ocidental.” O que Cheikh Anta Diop esforça-se para provar é de que os antigos egípcios eram negros. Acredito que a tese de Diop fora bastante questionada porque para o homem branco, europeu, cristão e ocidental é difícil aceitar que os negros, esta “raça” que sempre subjugaram e inferiorizaram, possam ter sido os antigos egípcios, habitantes da margem do Rio Nilo, que adquiriram notáveis progressos nas artes em geral e no desenvolvimento de técnicas muito avançadas para o seu tempo: mumificação, sistema eficiente de irrigação e saneamento de terras pantanosas, sistema próprio de escrita, os hieróglifos etc. Nesse sentido, embora a tese de Diop possa ser questionada, pois acreditamos ser difícil pensar o continente africano como uma “unidade cultural” na medida em que se verifica uma diferença significativa entre o norte e o restante da África, ela teve sua importância, principalmente para o movimento cultural da Negritude que, assim como o Pan-africanismo⁴⁹, constituíram-se enquanto instrumentos significativos para a valorização e autoafirmação africana, baseados no sentimento de solidariedade fraterna entre os povos negros, vítimas do colonialismo e do racismo. No seu tempo, tais movimentos desempenharam um papel político no despertar de uma consciência negra para valorização de suas culturas, luta independentista e a construção nacionalista, mas atualmente, são criticados por terem centrado, mesmo que inicialmente, suas discussões em um conceito que fora criado para subjugar os negros, o de “raça”, assumindo assim, concepções de caráter essencialista, como se o negro tivesse uma essência distinta que necessita ser definida em oposição ao branco. Segundo René Depestre (2016, p. 1), ultimamente, algumas “alternativas mais

⁴⁸ De certo modo, as ideias defendidas por Diop estão relacionadas com as de Edwin Oliver James (1960) acerca do berço das civilizações pré-históricas e proto-históricas, referidas na seção 1.2.3 do primeiro capítulo.

⁴⁹ Para compreender melhor as discussões acerca desses movimentos, ver René Depestre (2016) sobre a Negritude, e Kwame Anthony Appiah (1997), principalmente nos dois primeiros capítulos em *Na casa de meu pai*, sobre o Pan-africanismo.

rentáveis para o entendimento das sociedades e culturas afro-descendentes” têm sido apontadas.

Desse modo, na tentativa de caminhar na contramão do pensamento essencialista, mas em busca de um “núcleo identitário”, principalmente para os angolanos e moçambicanos, é que consideramos aspectos de suas religiosidades como um poderoso elemento formador de identidade. A importante participação dos antepassados na dinâmica “das chamadas sociedades da tradição”, como afirma Luis Kandjimbo (2005, p. 165-166), “em que os ritos e as cerimónias servem para completar o curso regular das coisas na vida dos homens, não sendo esta definitivamente irreversível, na medida em que os antepassados mortos convivem com os vivos”, está ficcionalizada na obra de Boaventura Cardoso, mais especificamente no romance *Mãe, materno mar*, o qual “se inscreve perfeitamente no debate filosófico actual sobre a falência do discurso hegemónico do pensamento da modernidade.”

Para Mia Couto, esse “sentimento de religiosidade” é o elemento que agrega várias identidades africanas:

como se concebe Deus, como se concebe o nosso lugar após a morte, como se concebe a própria morte. Essa espiritualidade de fato é uma religião. Não tem nome. Não é reconhecida. Eu acho que o grande elemento de aglutinação é essa coisa do lugar dos mortos, do invisível, a fronteira entre o possível e o impossível. (COUTO, 2013b).

De certo modo, Pires Laranjeira (2012, p. 91) corrobora essa ideia quando afirma que “o núcleo forte da cultura angolana, entendida na sua base social genérica e na sua tradição ancestral, ainda que modernizada, não pode deixar de ser de matriz banta.” Tendo em vista isso, o que nos interessa é verificar como as narrativas *A árvore que tinha batucada* (2004) e *Mãe, materno mar* (2001), de Boaventura Cardoso, assim como *O outro pé da Sereia* (2006), de Mia Couto⁵⁰, recuperam, recriam e reintegram o intertexto oral e representam as experiências religiosas dos povos bantu com o cristianismo, condicionado ao tempo de sua escrita, o da modernidade.

Na medida em que os autores descrevem ou narram, ou melhor, criam ficcionalmente acontecimentos e mitos que remetem à experiência religiosa africana, as narrativas estão repletas de situações “mágicas”, recurso usado para demonstrar o funcionamento da interação vital entre o mundo dos vivos e dos mortos, apontado como um traço constante em toda a África Subsaariana. Nesse sentido, como pensar, conceber essa representação? Ao lermos

⁵⁰ A partir desse momento, para referir citações das narrativas em análise, usaremos as seguintes siglas: *A árvore que tinha batucada* - AQTb; *Mãe, materno mar* - MMM; *O outro pé da sereia* - OPS.

anais de eventos, percebemos que muitos estudiosos têm interpretado essas narrativas pelo viés do fantástico, do realismo maravilhoso, do insólito⁵¹, sem qualquer menção à problemática que poderia estar envolvida na utilização destes conceitos, já que surgiram em um contexto histórico e epistemológico específicos, contrapondo-se ao real-naturalismo advindo do cientificismo positivista do mundo ocidental.

No prefácio da obra *Mãe, materno mar*, a professora Carmen Lúcia Tindó Secco (2001, p. 26) usa uma nota de rodapé para explicar qual seu entendimento sobre o termo mágico, utilizado no título e no corpo do texto: “O termo está entre aspas – como também no título deste prefácio –, porque o que parece “mágico” e “fantástico” (categorias de uma crítica europeia, ocidental), faz parte do animismo característico de uma visão africana da existência.” Vemos que a autora não se deixa enredar pela armadilha “ocidentalocêntrica” em relação aos conceitos de mágico ou fantástico, mas acaba por utilizar a ideia de animismo⁵² para se referir à visão africana de mundo, cujo conceito é complexo e pode gerar ambiguidade, principalmente se desconsiderarmos que ele advém da crítica ocidental e europeia, carregando consigo um sentido pejorativo por ter sido considerado uma forma primitiva de religião. Esse é um exemplo acerca da complexa problemática que mencionamos durante o texto de abertura deste capítulo. Com isso não estamos querendo dizer que não se

⁵¹ Embora sejam gêneros, categorias ou modos discursivos com características que se assemelham, existem diferenças conceituais importantes, as quais já foram revistas, ampliadas ou problematizadas teoricamente numa tentativa de acompanhar as mudanças do tempo histórico. Não iremos pormenorizar essa discussão, pois além da complexidade envolvida, apresenta inúmeras leituras e interpretações não consensuais que não dizem respeito ao foco central desta tese.

⁵² Segundo André Akoun (1983, p. 35-36), “o animismo foi definido como ‘a crença numa alma das coisas, num mundo dos espíritos, numa força vital’. Não sabemos se cumpre falar de alma (*anima*) enquanto poder de animação, ou de espírito (*animus*) enquanto faculdade de representação. Demais, não sabemos muito bem se se trata de um princípio que anima tudo o que é (ser: animal, coisa; fenômeno: relâmpago, doença) ou de um ‘gênio’ que, de vez em quando, vem residir numa realidade material (árvore, gruta, pedra). Subsiste a mesma imprecisão se tentarmos caracterizar a natureza do elemento animador (sopro, princípio vital, duplo, sombra, alma pesada, alma leve) ou a essência do gênio (alma de um defunto, qualquer potência, divindade secundária, ser fabuloso). É verdade que se tende a reservar o termo animatismo para especificar a crença na animação dos objetos naturais por uma força impessoal, caracterizando sobretudo o de animismo a existência separada de almas-potências: E.B. Tylor definia assim a religião como ‘uma crença em seres espirituais’ cuja existência o homem teria imaginado a partir da análise dos sonhos, do sono e da morte.” A partir disso, Tylor associou a mentalidade do primitivo com a de uma criança que seria incapaz de distinguir o animado do inanimado, caracterizando-o como uma espécie de erro cognitivo. Para Akoun, o erro do estudioso foi não ter distinguido a alma-simples potência da alma-vontade, pois o denominador comum do animismo é o dinamismo. Assim, ele exprime “a vida em figuras e potências (almas, espíritos, antepassados, gênios intermediários entre Deus e o homem).” Nesse sentido, o animismo se pauta nos seguintes princípios: “- tudo o que existe, e particularmente o que é móvel, o que é vivo, encerra uma alma; - a essência desta alma é a força, dotada de potência variável e localizando-se desigualmente no Universo; - ao lado das forças-emanacões, resultantes das vibrações criadoras, situam-se os seres-forças, as almas personificadas dotadas de inteligência e de vontade; - a alma do homem sobre o qual está centrada a criação constitui um exemplo notável destes seres-forças personificadas; - alma desencarnada, alimentada pelo viático dos sacrifícios fúnebres, sublimada e purificada pelas provações, transmuda-se em força superior pela relação com o mínimo, centro de criação ou de geração de todas as forças existentes.”

pode nomear a visão de mundo africana como sendo animista, ou de que as manifestações mágico-religiosas não possam ser associadas com o “maravilhoso”, mas de que é problemático fazer uso dessas conceituações sem partir de uma contextualização geo-histórica, política e ideológica para pensar criticamente sobre.

Parte dessa incursão teórico-crítica vêm sendo realizada pelo professor da UERJ Flávio Garcia (2013) e uma de suas orientandas, Luciana Morais da Silva (2013). Ambos apresentam uma consistente discussão sobre o gênero literário e/ou modo discursivo⁵³ do fantástico, objetivando demonstrar o insólito como uma categoria ficcional comum aos variados gêneros literários associados ao fantástico: os “pseudofantásticos” (romance policial, ficção científica), os realismos mágico, maravilhoso ou animista, o absurdo, o estranho etc. Os dois autores percebem manifestações do insólito ficcional em obras de Mia Couto, concebendo tratar-se de construções narrativas do fantástico, entendido como um sistema que surge em oposição ao real-naturalismo.

Na obra *Novas Insólitas Veredas: leitura de A varanda de frangipani, de Mia Couto, pelas sendas do fantástico*, resultado da dissertação de mestrado de Luciana Morais da Silva (2013, p. 45-54), há uma discussão sobre um desses gêneros em que o insólito seria marca fundamental, o realismo maravilhoso, proposto pelo autor cubano Alejo Carpentier, no prefácio ao romance *O reino deste mundo* (1966) e sistematizado pela teórica brasileira Irlemar Chiampi (1980). Dentre estes gêneros que se associam ao fantástico, este me parece ser o mais apropriado para pensar a realidade africana. Aliás, é na esteira desse conceito que o escritor angolano Pepetela utiliza o termo “realismo animista” no romance *Lueji* (1ª edição data de 1982), referindo-se a essa problemática. Tal informação não é ocultada por Flávio Garcia e Luciana Morais da Silva. Contudo, mesmo estando conscientes de que em África “a fé, as crenças, os ritos, a religiosidade são elementos essenciais ao dia a dia dos povos que nela habitam, estando, igualmente, representados em sua literatura” (SILVA, 2013, p. 49), de que “a ficção de Mia Couto questiona a identidade pela via do mítico, do lendário, do deífico” (GARCIA, 2013, p. 33), os autores concebem que há irrupção do insólito, marca do fantástico modal, em suas narrativas. No meu entendimento, o problema não está em conceber a irrupção do sagrado como insólita, mas em associar o conceito do termo insólito com a

⁵³ O fantástico que, pela sistematização de Tzvetan Todorov em 1968, foi concebido como um gênero literário, mais tarde passou a ser entendido como modal – um modo discursivo. Esta nova forma de compreender o fantástico foi salutar para vencer o reducionismo que o gênero lhe impunha e melhor compreender o fenômeno do fantástico moderno, contemporâneo que, segundo Todorov teria como marco a obra de Kafka. Assim, o fantástico modal funciona como “um amplo guarda-chuva, que, sob si, abriga diferentes obras literárias, desde que, nelas, haja a manifestação do insólito.” Desse modo, reúne “o gênero fantástico, o maravilhoso e o sobrenatural, o estranho, o absurdo, o real-maravilhoso e suas variações”. (SILVA, 2013, p. 46).

realidade africana, mais especificamente a moçambicana, representada nos romances de Mia Couto: “O insólito ficcional seria o que ‘transborda’, que está para além do ordinário ou natural, isto é, que rompe com a expectativa do senso-comum.” (SILVA, 2013, p. 21). Ainda, segundo Flávio Garcia (2013, p. 41), a presença do insólito “instaura uma nova ordem destoante da ordem vigente, rompendo com as convenções aceitas ou defendidas pela sociedade, em dado tempo e espaço.” Ora, como tentamos demonstrar no primeiro capítulo, todos sabemos - inclusive os referidos autores que apresentam uma séria e competente contextualização da sociedade moçambicana -, que o sistema de pensamento ou cosmovisão africana de mundo se constrói numa outra lógica, de caráter mítico e religioso, que é diferente da ocidental europeia. Nesse sentido, a noção de verdade, do que é sobrenatural ou natural, das convenções aceitas, assumem uma outra dimensão, na qual o insólito pode não ser entendido como algo que rompe com o senso-comum, com aquilo que é inabitual, sobrenatural. O curioso é que a autora, assim como seu orientador, o professor Flávio Garcia, confessam estar cientes disso, como podemos perceber nas seguintes afirmações:

o insólito se instaura na história da Latino-América, ou de África, e o homem não é capaz de distinguir entre o real e o irreal que nutrem o universo da diegese literária. O pensamento a respeito da constituição das nações estabelece uma convivência entre o Mito e a História, entre os elementos anímicos da terra e o mundo dito real, logo, o *inverossímil só se daria a partir de um olhar eurocêntrico*. (SILVA, 2013, p. 49, grifos nosso)

torna-se lícito propor que a literatura miacoutiana represente uma busca de reconstrução mosaica da identidade moçambicana, o que faz espelhando, no plano ficcional, um diálogo profícuo entre os *realia* e os *mirabilia* de que se constrói a realidade local, vivamente insólita para o olhar de fora, vivazmente sólita para a vivência cotidiana dos naturais da terra. (GARCIA, 2013, p. 33)

Diante de tais afirmações e do insistente entendimento, também característico em ambos os autores, do insólito “como traço literário cuja marca implicaria diferenças instauradas pela incoerência entre representação mimética verossímil e sua referencialidade no plano da realidade exterior à ficção” (GARCIA, 2013, p. 21), essa possibilidade de leitura me parece confusa e contraditória. Mesmo diante da ressalva de Flávio Garcia (2013, p. 68) de que sua leitura crítico-interpretativa “atém-se, exclusivamente, às questões internas relacionadas às estratégias de construção narrativa empregadas por Mia Couto” e que, para respeitar a condição básica que os teóricos do fantástico apontam como necessárias à consumação do gênero, pretende verificar “a instauração da dúvida, diante de um evento insólito, e a permanência da hesitação resultante dela, até o final da narrativa, transmitida pelos seres de papel – personagens, narrador e narratário – ao leitor real”, a pergunta que não

quer calar é: mas a qual leitor causaria dúvida? Se a realidade local é construída ficcionalmente entre *realia* e *mirabilia* e “vivazmente sólita para a vivência cotidiana dos naturais da terra”, onde estaria o insólito? Parece-me que só aos olhos de quem não faz parte desta cultura há a irrupção do insólito. Nesse caso, a leitura dos autores parte, assumidamente, de um olhar estrangeiro, ocidental? Conceber como insólito o que para os habitantes nativos é sólito não seria compactuar com a visão exótica atribuída aos africanos?

Acerca disso, as palavras de Mia Couto (2014a, p. 217) falam por si só:

Eu acho que esse nome, “realismo mágico”, foi inventado por alguém quem estava de fora, que não era escritor. E acho que foi inventado fora da América Latina e fora da África, porque é importante classificar, ter uma gaveta para meter as coisas dentro. Eu acho que não é possível falar da realidade latino-americana e da africana, daquela efervescência, daquela mistura híbrida, daquela presença do mundo não visível, sem falar do mundo mágico, que no fundo não é mágico. Esse mundo é tão real como esta mesa, como esta gravadora, como estas coisas da modernidade. Sobretudo, a diferença que eu noto é o lugar dos mortos. O lugar dos mortos na América Latina é muito marcado por um grande sincretismo entre a religião católica e as religiões locais. Aqui as religiões locais são ainda completamente dominantes. A capacidade que a Igreja Católica teve de se hibridizar foi muito pequena. Aqui os mortos não morrem. Não têm o mesmo peso. Eles só têm um peso negativo quando estão zangados, quando não são chamados a participar, a governar o mundo dos vivos.

Desse modo, por se tratar de conceitos que não engendram matéria pacífica de discussão entre a crítica literária ou mesmo por meu posicionamento metodológico e teórico, o qual se filia aos discursos teórico-críticos dos estudos culturais e pós-coloniais, opto por não enquadrar as narrativas ficcionais em análise nessas categorizações, uma vez que entendo as representações das situações “insólitas” como ficcionalização da realidade moçambicana e angolana inscrita em uma outra lógica de pensamento, circular e mítica, marcada, principalmente, pela experiência religiosa, claramente contemplada na fala de Mia Couto. Entretanto, se tomasse um caminho contrário a esse, consideraria o conceito de realismo animista o mais adequado. Nesse sentido, vale mencionar dois estudos que contribuem para essa discussão, os quais contrapõem-se às categorias que a crítica ocidental definiu como Mágico, Maravilhoso e Fantástico para melhor desenvolver o conceito de Realismo Animista. Trata-se dos artigos de Sílvio Ruiz Paradiso (2015)⁵⁴ e de Sueli da Silva Saraiva (2007). Paradiso trilha um caminho semelhante ao da professora Sueli Saraiva, que refuta os conceitos ocidentais e defende o uso do termo realismo animista, cunhado por Pepetela e, mais tarde, discutido também pelo angolano Henrique Abranches. É em relação a esse conceito que Paradiso acrescenta a contribuição do africanista Harry Garuba, professor da

⁵⁴ A discussão apresentada por Sílvio Ruiz Paradiso neste artigo (2015) é um capítulo de sua tese de doutorado.

University of Cape Town, na África do Sul. Garuba (2012, p. 6-8) desconstrói o sentido pejorativo atribuído ao termo animista para propor o uso desse conceito a partir de uma outra lógica de pensamento, a lógica de pensamento animista, vista “como um local para transcender os dualismos rígidos, consagrados pela ordem epistemológica moderna/ocidental.” Assim, contra a lógica cartesiana “‘Eu penso, logo existo’”, propõe a animista “‘Eu me relaciono, logo existo’” (Nurit Bird-David *apud* GARUBA, 2012, p. 6). Para Garuba, ambas são vistas como reais e válidas, dotadas de limites e pontos fortes. Com isso, se cria “uma abertura para pensar outras histórias da modernidade além da linear, trajetórias teleológicas da narrativa histórica convencional.”⁵⁵

3.2 REPRESENTAÇÕES DO SAGRADO NA NARRAÇÃO DA VIAGEM FICTÍCIA DE MIA COUTO: NOSSA SENHORA, DE SANTA CATÓLICA A SEREIA

*Estas estórias desadormecem em mim sempre a partir de
qualquer coisa acontecida de verdade mas que me foi contada
como se tivesse ocorrido na outra margem do mundo. Na
travessia dessa fronteira de sombra escutei vozes que
vazaram o sol. Outras foram asas no meu voo de escrever.
A umas e outras dedico este desejo de contar e de inventar.*
Mia Couto (Fio das Missangas, 2013)

Antônio Emílio Leite Couto - Mia Couto - nasceu em 5 de julho de 1955 na cidade da Beira em Moçambique. É filho de uma família de emigrantes portugueses. O pai, Fernando Couto, natural de Rio Tinto, trabalhou nos caminhos de ferro, foi jornalista e poeta. Embora Mia Couto não tenha participado do momento de “formação literária” de Moçambique, pois na altura ainda era muito jovem, começou a escrever cedo, engajando-se na luta política contra o colonialismo português na altura da independência. É um autor extremamente reconhecido pelo conjunto de sua obra e por sua contribuição no cenário político e cultural, projetando Moçambique internacionalmente.

Em 1972 deixou a Beira e foi para Lourenço Marques para estudar medicina. A partir de 1974 enveredou para o jornalismo. Trabalhou na Tribuna até a destruição das suas instalações, em setembro de 1975, por colonos que se opunham à independência. Com a independência, tornou-se repórter e diretor da Agência de Informação de Moçambique (AIM). A seguir, trabalhou como diretor da revista *Tempo* até 1981 e continuou a carreira no jornal *Notícias* até 1985. Em 1985 reingressou na Universidade Eduardo Mondlane para se formar

⁵⁵ Tradução nossa de: “as a site for transcending the rigid dualisms consecrated by the modern/western epistemological order. [...] an opening for thinking other histories of modernity beyond the linear, teleological trajectories of the conventional historical narrative.” (GARUBA, 2012, p. 7-8).

em biologia, especializando-se na área de ecologia. É escritor, já atuou como professor da cadeira de ecologia em diversas faculdades da Universidade Eduardo Mondlane, e também é diretor da empresa Impacto, Lda. – Avaliações de Impacto Ambiental.

Embora tenha publicado seus primeiros poemas no jornal *Notícias da Beira* aos 14 anos, foi necessário mais algum tempo para a publicação de sua primeira obra - *Raiz de Orvalho* (1983). Contudo, depois dessa publicação, somaram-se muitas outras. Trata-se de um autor com uma obra vasta e muito diversificada, pois ele circula por entre os vários gêneros literários, sem os abandonar, frequentemente borrando “os limites que deveriam distinguir os territórios” (CHAVES & MACEDO, 2013, p. 13) da poesia ou da prosa. Apenas para exemplificar essa diversidade de gêneros, apresentamos algumas de suas publicações nos últimos anos: *O fio das Missangas* (contos - 2004); *E se Obama fosse africano?* e outras interinvenções (livro de ensaios, resultado de palestras e demais intervenções do autor - 2009); *Pensageiro Frequente* (compilação de histórias curtas escritas para revista de bordo das Linhas Aéreas de Moçambique – 2010); *O Menino no Sapatinho* (literatura infanto-juvenil – 2013); *Vagas e lumes* (livro de poesias - 2014); *Mulheres de Cinza* (romance – 2015).

Mia Couto, autor que diz não saber ser apenas escritor, pois afirma que sua atuação como biólogo é fundamental para a sua escrita, confessando, em suas falas, “colher” material para suas histórias na sabedoria dos homens da terra, principalmente no contato com as populações rurais, universo em que a leitura que se faz do mundo é outra.

Sou biólogo e viajo muito pela savana do meu país. Nessas regiões encontro gente que não sabe ler livros. Mas que sabe ler o seu mundo. Nesse universo de outros saberes, sou eu o analfabeto. Não sei ler sinais da terra, das árvores e dos bichos. Não sei ler nuvens, nem o prenúncio das chuvas. Não sei falar com os mortos, perdi contacto com os antepassados que nos concedem o sentido da eternidade. Nessas visitas que faço à savana, vou aprendendo sensibilidades que me ajudam a sair de mim e a afastar-me das minhas certezas. (COUTO, 2011, p. 14-15)

Desse modo, parece ser essa aprendizagem de sensibilidades outras que Mia Couto traduz em palavras. As suas declarações em intervenções orais, ensaios ou entrevistas, recheadas de relatos sobre suas vivências reais, fatos e estórias que se passam em seu país, assim como o seu conhecimento histórico, compõem o universo imagético de seu trabalho ficcional. Contudo, é no trabalho inventivo e na exploração linguística que Mia Couto implode o real para construir uma outra realidade, a ficcional, a metafórica, ou seja, para construir um outro território. Para Rita Chaves e Tania Macedo (2013, p. 13-14), independentemente da modalidade de escrita em que seus textos são trabalhados, “espraíam-

se sinais que nos levam a pensar que, da varanda que escolhe como nação, Mia Couto está atento às transformações do universo sociocultural que integra a base de sua formação”, captando “um universo povoado por conflitos, sacudido pela foragem de mudanças que tantas vezes interditam a seus habitantes o papel de agentes, imobilizados que são pelo sentimento de estupefação e impotência.”

Embora o trabalho com a linguagem seja frequente, a recriação linguística na tentativa de “literarizar” o falar moçambicano se mostra mais presente em suas narrativas curtas. Diante da incansável necessidade de traduzir mundos e tempos diversos em palavras, Mia Couto vem contribuindo para a difícil tarefa de pensar as identidades de um país marcado pela presença estrangeira de muitos séculos (árabes, indianos e portugueses), pela miscigenação de povos e culturas, por disputas internas e dilacerado por guerras. Nesse sentido, embora as discussões acerca das problemáticas culturais, históricas, religiosas, isto é, identitárias, perpassem quase todos os seus textos, é nos seus onze romances (considerando suas publicações até julho de 2016) que o autor consegue desenvolver melhor suas ideias e apresentar leituras em contraponto. Desse modo, em quase todas as suas narrativas há um abalo entre as fronteiras da ficção e da realidade, fusão do discurso narrativo e da linguagem poética, sem falar na tensão entre o universo ancestral e as heranças históricas e coloniais.

Diante disso, no conjunto de suas narrativas longas, observamos a presença de três romances de caráter histórico. Coincidentemente, em todos eles Mia Couto faz uso da mesma estratégia narrativa: narração de duas histórias em paralelo, mecanismo que serve para mostrar mais de um ponto de vista sobre o fato histórico representado, o que demonstra uma preocupação com a produção de uma outra versão possível para a História Oficial. Trata-se dos romances: *Terra sonâmbula* (1992), *O outro pé da sereia* (2006) e *Mulheres de Cinza* (2015). Com *Terra sonâmbula* Mia Couto faz sua estreia no gênero romance, com o qual ganhou o Prêmio Nacional de Ficção da Associação dos Escritores Moçambicanos (1995) e foi considerado um dos doze melhores livros africanos do século XX por um júri criado pela Feira do Livro do Zimbábue. Um ônibus incendiado cheio de corpos carbonizados serve de abrigo ao velho Tuahir e ao menino Muidinga que estão fugindo da guerra civil (1976-1992). Próximo ao machimbombo, encontram um outro corpo à beira da estrada, junto a uma mala que abriga os “cadernos de Kindzu”, o longo diário do morto em questão. A partir daí, duas histórias são narradas paralelamente: a viagem de Tuahir e Muidinga e, em *flashback* e pela voz de Muidinga, o percurso de Kindzu em busca dos naparamas, guerreiros tradicionais, abençoados pelos feiticeiros, que são, aos olhos de Kindzu, a única esperança contra os senhores da guerra.

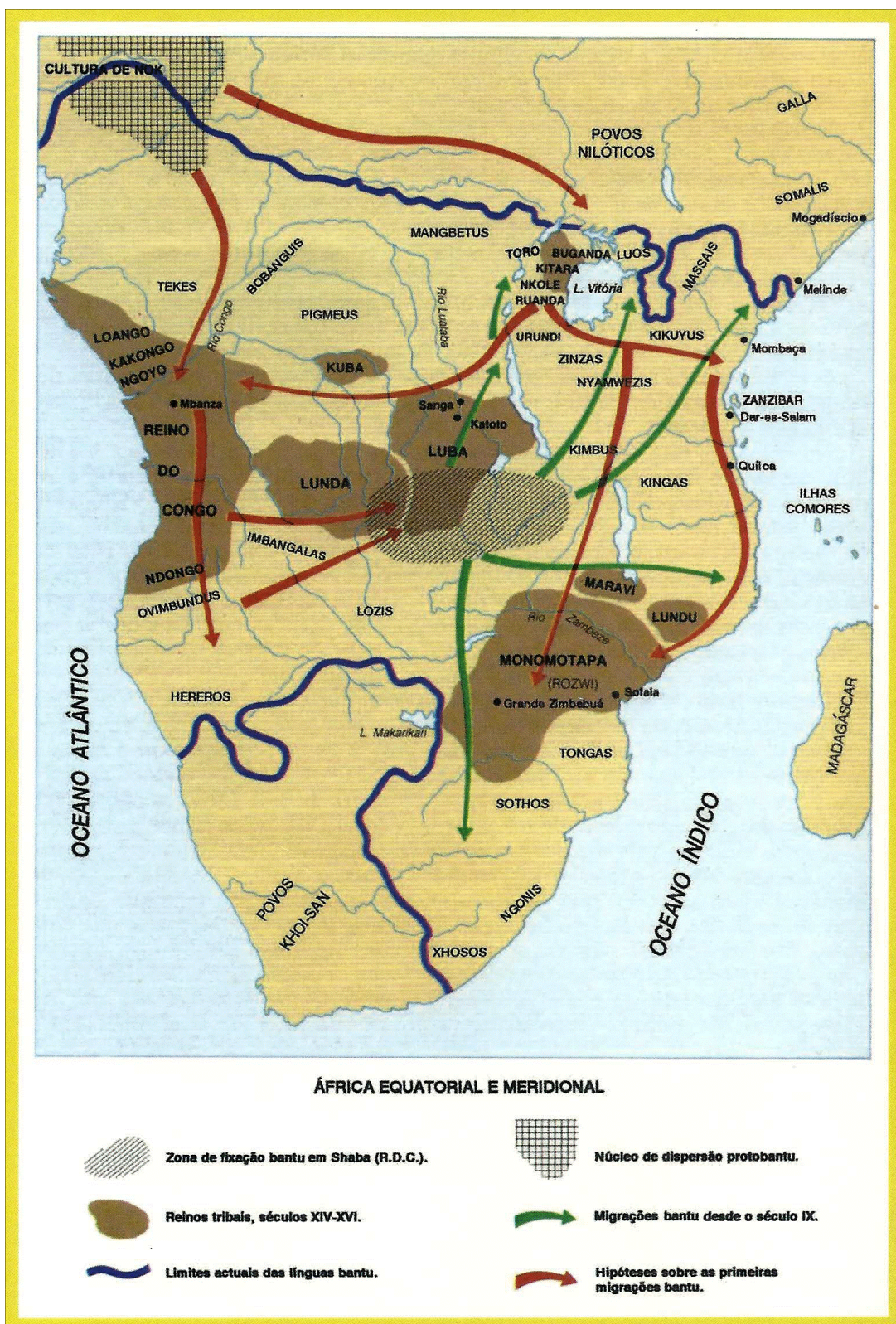
Mulheres de Cinza é o primeiro livro de uma trilogia moçambicana intitulada *As areias do imperador*. Nesta trilogia Mia Couto pretende narrar os últimos dias do chamado Império de Gaza, o último grande império africano do século XIX. Trata-se do segundo maior império em África, dirigido pelo africano Ngungunyane (ou Gungunhane como ficou conhecido pelos portugueses) que governou toda a metade sul do território de Moçambique até 1895, quando foi derrotado pelas forças portuguesas comandadas por Mouzinho de Albuquerque. Neste romance, Mia Couto usa do mesmo recurso narrativo, pois duas vozes vão tecendo o enredo em paralelo: uma voz narradora é a de Imani, garota da tribo VaChopi, uma das poucas que resistem aos avanços de Ngungunyane e permanecem fiéis a Portugal; e a outra, é a do sargento Germano de Melo que envia cartas a Portugal relatando a condição dos portugueses frente ao inimigo Estado de Gaza, desde a sua chegada em Lourenço Marques até assumir seu posto no vilarejo de Nkokolani, onde Imani lhe serve de intérprete. Sua primeira carta relata o ataque à cidade de Lourenço Marques, que o faz constatar que os domínios dos portugueses nestas “‘Terras da Coroa’” é praticamente inexistente, chegando a afirmar que na “maior parte desses territórios nunca nos fizemos realmente presentes durante estes séculos.” (COUTO, 2015, p. 41).

Em 2007, Mia Couto foi distinguido com o Prêmio Passo Fundo Zaffari & Bourbon de Literatura pelo romance *O outro pé da sereia*. Aqui, analisamos uma das histórias que são narradas em paralelo neste romance: a reconstrução fictícia da viagem real que fora empreendida pelo jesuíta Dom Gonçalo da Silveira, em 1560, com o objetivo de converter o rei do império do ouro – o Monomotapa – ao cristianismo. A difícil tarefa foi atribuída a D. Gonçalo da Silveira por ele ter conseguido relativo êxito no processo de cristianização em Goa. Nesse sentido, é importante mencionar que Mia Couto delimita o espaço moçambicano que será ficcionalizado no romance, mas sem deixar de observar os processos migratórios internos e externos em ambos os tempos narrativos, decorrentes do comércio e tantos outros processos, como representação da pluralidade cultural de “gentes” e povos formativos do país. Se a narrativa de recriação da viagem real empreendida por Gonçalo da Silveira remete ao território que pertencia ao domínio do Monomotapa, o qual pode ser visualizado na imagem do mapa 1, o espaço em que se passa a narrativa de Zero Madzero e Mwadia Malunga se reporta à região norte deste domínio, as imediações do Lago de Cahora Bassa, em Tete, conforme se pode verificar no mapa 2. Contudo, devido à ação do tempo, aproximadamente cinco séculos depois, é natural que esta mesma região geográfica tenha se alterado culturalmente.

Mesmo que os nomes dos locais sejam fictícios – Antigamente e Vila Longe –, remetendo às categorias tanto de tempo como de espaço, acreditamos ser de extrema importância seguir os indícios geográficos, étnicos e temporais mencionados no romance porque nos dão pistas para melhor compreender a representação ficcional dos diversos e complexos fenômenos culturais moçambicanos, território entrecruzado por diversas culturas, movimentos internos de migração de povos e presença de estrangeiros desde tempos muito remotos. Assim, pelas localizações geográficas (mapa 1 e 2), podemos depreender que o arcabouço cultural predominante na narrativa ambientada em 1560 é o do Grupo Chona (também designada por muitos portugueses como Caranga e grafada pelos antropólogos anglo-saxões como Shona; a grafia ainda pode aparecer como Xona, Shona ou Mashona), e na narrativa de 2002, a dos Povos do Baixo Zambeze, pois Zero Madzero é um descendente Chikunda⁵⁶, como se pode visualizar no mapa 3. O narrador dá a entender que a língua materna de Mwadia e Zero Madzero é a Si-nhungwé, pois o nome da personagem significa canoa nesta língua, conforme a seguinte explicativa em nota de rodapé: “Si-nhungwé: língua falada no Noroeste de Tete, Moçambique. Por vezes, grafada como shi-nhungué, cinyungué ou si-nyungwé” (OPS, p. 19) que, segundo Rita-Ferreira (1958, p. 98), é um dialeto da língua Sena. Outra referência étnica mencionada no romance está relacionada às invasões dos VaNguni, associadas à formação do Império de Gaza e à escravização. Em nota, Mia Couto explica que “Vanguni” é “o plural de nguni, grupo étnico proveniente do Norte da África do Sul e que, em meados do século XIX, invadiu o território Moçambicano.” (OPS, p. 132).

⁵⁶ Referências mais detalhadas sobre os Achikunda, questões geográficas e demais informações relativas às origens das personagens da narrativa ambientada em Moçambique atual, “Dezembro de 2002”, serão apresentadas no próximo capítulo, na seção 3.1.

Mapa 1 – Migrações bantu e antigos reinos tribais, séculos XIV-XVI:



Fonte: ALTUNA, Pe. Raul Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional bantu**. (2014).

De acordo com António Rita-Ferreira (1958, p. 41-42), o grupo étnico Chona possui “uma uniformidade cultural e linguística que os distingue dos Angunes, Sotos e Tongas e também dos grupos matriarcais que vivem ao norte do Zambeze.” Estão associados “à cultura do Zimbabué e ao império do Monomotapa, que uniu, embora frouxamente, a maioria das tribos chonas e que se manteve até o século XIX”, período em que teria sido destruído pelos invasores Angunes. Cada uma dessas “etnias” pode se dividir em subgrupos. No caso do grupo Chona de Moçambique, Rita-Ferreira (1958, p. 45-49) apresenta os seguintes subgrupos: Bargwe, Manyka, Teve, Ndau, Shanga, Gova, Danda, Tombodji e Zezuro. Como se pode observar no mapa 3, é difícil especificar a divisão étnica às margens do Rio Zambeze, pois o vale e o delta do Zambeze⁵⁷ “constituíram uma excelente via de penetração e, consequentemente, de difusão cultural para numerosos povos exóticos (Indonésios, Persas, Árabes, Portugueses, etc)”, que por muito tempo vêm percorrendo a costa oriental africana. “Daí ser natural que os autóctones que habitam o vale e delta apresentem traços de intensa aculturação”. (RITA-FERREIRA, 1958, p. 51). Dentre os Povos do Baixo Zambeze, Rita-Ferreira (1958, p. 52-59) inclui os seguintes: Chikunda, Nyungwe (identificado por vários autores com o grupo Chikunda) Chuabo, Podzo, Sena, Tawara e Tonga (nada tem a ver com os Tongas do Sul do Save ou os (Bi)tongas, sendo considerado por alguns autores como uma mistura de Chonas e de Nhanjas). O autor ainda menciona “outros povoamentos dispersos e deficientemente identificados”: Dema, Tande, Gova e Pimbe.

Entender como o povo Chona concebe as estruturas sociais nos auxilia na compreensão dos acontecimentos narrados no romance, assim como, na estrutura do Império Monomotapa. De acordo com Rita-Ferreira (1958, p. 42), essa

cultura deu origem a estados feudais, dispondo de uma corte, de um corpo de funcionários, de uma classe de nobres e de um exército regular; o imperador identificava-se com o fogo sagrado e eram-lhe atribuídas características divinas, embora não fosse diretamente adorado; devia casar-se com uma irmã. Encontrando-se a rainha e a rainha-mãe associadas ao poder político; ao tambor era atribuído o valor de insígnia imperial; certas árvores eram objecto de culto; o leão e o leopardo eram os animais dos clãs imperiais. Presentemente encontram-se divididos em

⁵⁷ É preciso também mencionar que nesta região, em meados do século XVI, estabeleceu-se o sistema de prazos, em que terras da Coroa eram concedidas aos exploradores portugueses. As relações de produção eram basicamente de ordem feudal, aparentando ser aquela existente entre o chefe e subchefe no Império Mutapa: “O regime do *prazo* era uma síntese de dois sistemas socioeconômicos. O primeiro era aquele dos shona, cuja sociedade dividia-se em uma oligarquia dirigente e camponeses produtores. O segundo, que se sobrepunha ao precedente, era o dos *prazeros*, reinando como classe dominante sobre os *chikunda* (exércitos de escravos). Em outras palavras, os *prazeros* perpetuaram o sistema sociopolítico encontrado por eles ao chegarem a região do Zambeze. O chefe africano continuava a exercer as funções tradicionais, porém, ‘sem deter, a partir de então, a autoridade absoluta’”, pois pagava ao *prazero*, que a si próprio atribuía “o título de suserano”, um tributo em gênero: “manteiga, estofos tecidos localmente, mel, tabaco, açúcar, gado de grande e de pequeno porte, marfim e ouro em pó.” (BHILA, 2010, p. 767-769).

pequenas tribos, caracterizadas pela existência duma autoridade política, pelo *mutupo*, totem, pelo *chidawo*, frase laudatória associada com o *mutupo*, e por um território comum *nhica*. O poder dos chefes desses pequenos agregados políticos é relativamente limitado, desempenhando os conselheiros tribais uma acção moderadora sobre os seus actos. Quer o *mutupo* quer o *chidawo* não designam unidades geográficas, mas relacionam-se especialmente com a estrutura do parentesco, transmitindo-se por linha paterna. A unidade essencial de parentesco com base local é o grupo de parentes que predomina em cada povoação, os quais podem ser membros duma só família ou de várias famílias, geralmente relacionadas por meio de um antepassado comum, *mhuri*. A povoação é controlada pelo chefe deste grupo de parentes, o qual tem a seu cargo o casamento das filhas, fornece a compensação nupcial dos filhos, administra a propriedade familiar, dirige o cultivo da terra e os cuidados a dispensar com o gado e, enfim, resolve todos os assuntos que afectam a unidade familiar. Responde também pelos delitos e dívidas dos membros da família.

Assim, atendo à necessidade de contrapor “verdades” históricas, Mia Couto faz um convite à reflexão e à desconstrução dos mitos estereotipados que se criaram sobre o território africano. Falo em território africano, sem especificar o que de fato o romance trata, que é o território moçambicano, porque os estereótipos que ainda existem são decorrentes de visões deturpadas e falta de conhecimento, como às que concebem o continente como um todo unificado.

A desconstrução de alguns desses estereótipos também é realizada teoricamente. Alberto da Costa e Silva (2011), em *A enxada e a lança*, discorre sobre as várias regiões do continente africano antes da chegada dos europeus. Acerca disso, Laurentino Gomes, no texto de apresentação do livro, afirma que o trabalho de pesquisa de Alberto da Costa e Silva ajuda a desconstruir dois grandes mitos sobre África: 1) a interpretação errônea do “continente africano antes da chegada dos portugueses como um aglomerado de tribos primitivas que viviam na Idade da Pedra e mergulhadas em permanente estado de guerra”; 2) a “atual tendência politicamente correta de suavizar as formas de escravidão anterior à chegada dos portugueses no século XIV ou mesmo de negá-la de todo.” (SILVA, 2011, p. 3). O romance em análise suscita uma reflexão sobre estas questões. Laurentino Gomes observa que a realidade descrita por Alberto da Costa e Silva aponta para uma interpretação bem diferente da que fora defendida por tanto tempo:

Desde tempo imemoriais havia ali [África] culturas bem organizadas que se relacionavam por uma extensa rede de comércio de produtos tão variados quanto sal, arroz, algodão, tecidos, rebanhos de gado, ouro, bronze e ferro. Na atual região de Brong-Ahafo, na República de Gana, pesquisadores encontraram em 1975 restos de uma fundição de ferro datados da era cristã, portanto contemporânea do Império Romano em seu apogeu. Desde o século XIV era em grande parte com o ouro africano que a Europa satisfazia as suas necessidades de cunhagem de moeda. (SILVA, 2011, p. 3).

Desse modo, logo que os portugueses aportaram na costa oriental africana tomaram conhecimento do comércio de ouro que havia entre Sofala e o interior. Segundo Alberto da Costa e Silva (2011, 434-435), na região do Zimbabwe muito antes da chegada dos europeus ao continente africano, o ouro já era explorado e o comércio estabelecido com os árabes. Estima-se que entre o Zambeze e o Limpopo, e também em Botsuana e no Transvaal, (hoje uma província da África do Sul) haviam mais “de mil minas de ouro” e “tudo indica que nenhuma mina seja anterior ao século IX ou tivesse começado a ser explorada depois do século XI”. De acordo com Costa e Silva (2011, 433), os povos bantu chegam à extensa área entre os rios Zambeze e Limpopo na “metade do primeiro milênio de nossa era”, trazendo “a agricultura, o pastoreio e a metalurgia.” Foi nesta região que se desenvolveu a cultura Gumanye, a qual “atribuem-se as famosas ruínas do Grande Zimbabué, 27 km a sudeste de Forte Vitória.” O outeiro teria abrigado um grupo de agricultores, pertencentes à cultura gocomere até o século IV, voltando a receber a presença humana só no século X ou XI. (SILVA, 2011, p. 439). Pelas descrições de Costa e Silva, tudo nos leva a crer que estes últimos habitantes eram da nação Chona. Dentre as diferentes teorias sobre a formação do Grande Zimbabwe, reino que teria sido incorporado tempos mais tarde pelo Monomotapa, Costa e Silva aponta três motivações plausíveis: a religião, a guerra e o comércio.

Segundo alguns autores, “a religião estaria na base do Grande Zimbabué”, pois o outeiro teria sido “escolhido por ser um lugar sagrado, talvez um centro de invocação das chuvas e dos ancestrais” (SILVA, 2011, p. 439). Tanto António Rita-Ferreira (1958) quanto Alberto da Costa e Silva (2011, p. 439) mencionam o culto Chona em um Ser Supremo:

Os atuais xonas conhecem um deus supremo, Muári, com quem os homens comuns não se comunicam diretamente. Os espíritos dos mortos podem, porém, falar com o criador e é por meio deles que lhe chegam as preces e os rogos dos homens. Tanto as almas dos familiares, a que chamam *vadzimu*, quanto as da tribo, os *umondoros* (*mhondoro*), ancestrais das dinastias reinantes, servem de intermediários entre os vivos e a divindade, e como tal são venerados. Venerados e glorificados no alto das colinas.

A tese desta teoria está fundamentada na pressuposição de que os grandes excedentes relacionados ao prestígio religioso de seus chefes teriam impulsionado o comércio, pois as “oferendas e os tributos dos povos vizinhos – em gado, cereais, sal, marfim, cobre e ouro – teriam criado os grandes excedentes que permitiriam o comércio a distância, um comércio de bens supérfluos e de luxo, que tinha por endereço os privilegiados moradores do alto do monte.” (SILVA, 2011, p. 440).

Se a boa posição geográfica favorecia o controle do comércio, pois “descia-se o Mtilikwe até o Lúndi e por ele ganhava-se o vale do Save, o litoral e, no litoral, Sofala” (SILVA, 2011, p. 440), a linha mais curta e direta entre a principal área produtora de ouro e a costa, a tese de que o poder dos dirigentes se assentava na força militar é praticamente nula, pois

pouco existe no outeiro que sugira uma concentração de homens armados. Os muros de granito no cimo da colina podem ter tido inicialmente objetivo militar. Podem ter sido cidadelas. Podem ter sido construídos para guardar os moradores de ataques inimigos. Mas, se assim foi, esse tipo de proteção mais tarde se fez desnecessário. Pois as edificações posteriores se assentam no vale aberto e suas entradas são vulneráveis, não apresentando – nem elas, nem as do outeiro – baluartes, ameias ou seteiras. (SILVA, 2011, p. 440).

Diante dos fatos apresentados por Costa e Silva, o que se pode constatar é que o Grande Zimbabwe assumiu status de um império, cuja primeira capital teria sido Mapungué, em Zimbabwe, e a elite que nela vivia, em meados do século XV, teria se transferido para o norte, na área do Dande (na linha do Rio Zambeze, entre Zumbo e Tete, em Moçambique) entre os rios Hunyani e Mazoé. Estudiosos apontam duas hipóteses para a transferência desta elite: a redução das águas do Save ou a exaustão ecológica. Embora não se tenha certeza sobre o que motivou a transferência, o fato é que, na metade do século XV, o soberano do Grande Zimbabwe, o rei Niatsimba Mutota⁵⁸ foi para o norte. Alguns não acreditam na “simples transmigração da corte de Mutota,” duvidando que ele tenha sido o último rei do Grande Zimbabwe e, até mesmo, “de sua existência histórica: ele seria tão somente o símbolo personificador da fundação do novo reino,” que teria sido fundado, ao longo dos tempos, por dinastias carangas, vinculadas ao Grande Zimbabwe, que se deslocaram aos poucos em direção ao norte “em busca de pastagens limpas de gado, de solos ainda frescos, de terras mais próximas às grandes manadas de elefantes, ao ouro aluvial dos afluentes do Zambeze, às jazidas de sal e de cobre.” (SILVA, 2011, p. 448-449). Para Bhila (2010, p. 755-756), a causa do declínio do império teria ocorrido pela “queda da produção de ouro no planalto do Zimbábue”. Com isso, rapidamente emergiu o “Império Mutapa que, no início do século XVI, já havia assumido o controle das terras agrícolas férteis do planalto e de uma parte das terras áridas do vale do Zambeze, comandando também algumas das vias comerciais.”

⁵⁸ Costa e Silva (2011, p. 450) aponta que todas estas acepções eram oferecidas para significar Mutota e os reis que o sucederam: “Monomotapa, *munhumutapa* ou *muene mutapa*, ‘o senhor dos cativos’, ‘o senhor de todos os vencidos na guerra’, ‘o senhor de tudo’, ‘o senhor dos metais’, ‘o senhor das terras devastadas’ ou ‘o senhor da pilhagem’, ou ainda *mwana mutapa*, ‘o filho da cativa’ ou ‘o filho da terra’”.

O fato de o Estado Mutapa, assim como o Rozwi⁵⁹, “oriundos da cultura do Grande Zimbábue (1200-1450)” (BHILA, 2010, p. 755), possuírem estruturas organizacionais competentes para impor seu poder, inclusive para controlar o comércio, fazendo com que os portugueses⁶⁰ também pagassem tributos ao rei, desconstrói completamente o mito de que antes da chegada dos europeus a África era um aglomerado de tribos que viviam na Idade da Pedra. De acordo com Bhila (2010, p. 759), o plano administrativo do Império Mutapa era composto por três níveis: “a capital, a província e a aldeia. Os mutapa delegavam sua autoridade aos chefes da aldeia e da província” e dispunham de vários mecanismos para manter a autoridade, dentre eles, a cobrança de tributos e as obrigações de cunho religioso. Por isso, era extremamente importante que o jesuíta Dom Gonçalo da Silveira conseguisse converter o Rei Monomotapa ao cristianismo, pois facilitaria a concretização dos objetivos comerciais portugueses. Segundo Bhila (2010, p. 763), a cobrança de tributos era a forma política mais corrente de controle, “podia tomar a forma de produtos agrícolas, peles de leão e de leopardo, penas de avestruz, caça de pequeno e grande porte, peitoral de qualquer animal morto e, no caso de um elefante, da presa do lado que o animal caiu ao morrer. O tributo também podia ser pago com trabalho.”

Outra obrigação incumbida aos chefes territoriais era a de

⁵⁹ Rebeldes integrantes dos históricos Karanga, do Império Mutapa, apartaram-se no século XVII para formar o reino Rozwi, cujo centro localizava-se em Butwa (hoje região sudoeste de Zimbabwe). Estão ligados à ascensão, entre 1684 e 1695, do *changamire* Dombo. Tudo indica que continuaram a pagar tributo aos imperadores mutapa até o século XVIII. (Cf. BHILA, 2010, p. 757-774).

⁶⁰ Segundo Bhila (2010, p. 764), os portugueses chegaram a Sofala por volta de 1506, mas foi somente entre “1550 a 1630 que eles tentaram verdadeiramente submeter o Império Mutapa. [...] As relações entre a comunidade portuguesa e os soberanos mutapa eram essencialmente de natureza tributária: os portugueses pagavam um tributo, a *curva*.” No entanto, as rebeliões que eclodiram no Império Mutapa entre 1590 e 1607, forneceram aos portugueses a oportunidade de “mergulhar na complexidade da política mutapa. Um chefe mutapa, Gatsi Rusere, apelou para os portugueses e com eles assinou um tratado de assistência militar. Em troca, prometeu ceder todas as suas minas de ouro, de cobre, de ferro, de chumbo e de estanho.” (BHILA, 2010, p. 766). Como os portugueses não possuíam nem mão-de-obra, nem o conhecimento técnico para explorar os metais, o tratado teve pouco valor, até porque deixaram Gatsi Rusere combater sozinho as guerras civis que culminaram na sua morte em 1624. “A sucessão de Gatsi Rusere coube ao seu filho, Nyambu Kapararidze, cuja legitimidade do trono real mutapa foi contestada por seu tio Mamvura. Na guerra que se seguiu entre os dois rivais, Mamvura solicitou a assistência militar dos portugueses, obtendo-a em 1629. [...] O tratado acertado com eles o obrigava a consentir aos mercadores portugueses o direito de circular livremente em todo o Império, de expulsar os mercadores árabes-suaílis de seu território e de autorizar os missionários dominicanos a pregarem sua religião.” (BHILA, 2010, p. 766). Desse modo, na segunda metade do século XVII, suprimiu-se a *curva* como resultado do acordo dos portugueses com Mmuvura, mas estes continuaram a pagar um tributo aos chefes mutapa. “Esse tratado de 1629 encorajou aventureiros portugueses a se apossarem de terras, as quais, mais tarde, foram reconhecidas pela Coroa portuguesa sob o estatuto de *prazos* (terras da Coroa). Até então hóspedes dos chefes africanos, os mercadores portugueses tornaram-se praticamente os senhores dos territórios. Mas seu individualismo e desprezo pela lei desencadearam um período de caos e de anarquia. Sobre a penetração dos portugueses no Império Mutapa, poderíamos dizer que ela o conduziu a desintegração e deu a luz o que chamamos de sistema do *prazo*, bem como uma nova entidade, o Império Rozwi.” (BHILA, 2010, p. 767).

vir a cada ano reacender os seus fogos reais na chama original, sendo para eles uma forma de reafirmar a lealdade ao poder central. Uma vez por ano, os soberanos mutapa davam ordens a esses chefes para apagarem seus fogos reais e de rumarem imediatamente para o palácio do Mutapa a fim de reacendê-los. Esse ritual de fidelidade era igualmente repetido na ocasião da entronização de cada novo monarca mutapa. Quando da morte de um soberano mutapa, a ordem dada aos chefes territoriais era de apagar seus fogos reais até que um sucessor fosse escolhido, ao lado do qual deveriam vir reacendê-los. (BHILA, 2010, p. 760)

O descumprimento desse ritual era entendido como uma rebeldia e severamente punido. Se necessário fosse, o Mutapa poderia dispor de um exército eficaz, cujos efetivos eram estimados, no século XVI, em “100.000 homens na linha de combate’ e 30.000 soldados de profissão” (BHILA, 2010, p. 760).

Havia também uma estreita relação entre o monarca e os médiuns espirituais, “os quais eram possuídos pelos espíritos ancestrais dos próprios imperadores ou por ‘antigos representantes dos primeiros proprietários fundiários’” (BHILA, 2010, p. 761). Acreditava-se que o imperador tivesse o poder de manter “um contato estreito com os mortos poderosos, em nome da nação. Era ele quem conciliava o espírito nacional e intercedia em nome de seus súditos.” (BHILA, 2010, p. 761). Desse modo, percebe-se que a religião desempenhava papel crucial, pois além de representar mecanismo de controle social, determinados rituais asseguravam a prosperidade econômica, dominada pela agricultura.

Os proprietários da terra, como Dzivaguru, eram os fazedores de chuva e celebrantes dos rituais no palácio real mutapa. [...] A participação do imperador nos ritos da chuva era considerada essencial para a prosperidade econômica do Império. Ele organizava, para seus ancestrais, danças “mensais da lua nova” e grandes festas anuais para apaziguar seus espíritos ancestrais. Também encontramos referências a músicos que “atraíam a atenção dos espíritos para a necessidade de fazer com que chovesse”.

A religião desempenhava um papel crucial de mecanismo social em matéria de controle político. De fato, os médiuns espíritos gozavam de um estatuto mais elevado do que o dos imperadores; e por isso eram (e ainda são) chamados *mhondoro* (leões) e tinham por função aconselhar o imperador sobre todos os assuntos do Estado. (BHILA, 2010, p. 761).

Acreditamos que o fracasso da missionação católica tenha explicação na forte relação religiosa do imperador com esses médiuns espirituais. Na medida em que o romance recria fatos verídicos, e a morte do missionário D. Gonçalo nunca tenha sido esclarecida, a literatura entre em cena para recriar as possibilidades credíveis ou imagináveis e assim preencher as lacunas da História. O texto de Bhila (2010, p. 768) apenas dispõe de uma imagem de D. Gonçalo, mencionando na legenda que “foi morto sob as ordens do imperador quando se propagou o rumor de que Silveira havia conduzido uma missão de reconhecimento de

invasores portugueses”, o que não deixa de ser verdade, pois o cristianismo foi um dos braços do colonialismo. Assim, em tecido ficcional Mia Couto recria os possíveis suspeitos e motivos de seu assassinato, como uma representação das tensões, conflitos, acordos e negociações que aconteciam por iniciativa de ambos os lados neste jogo pela detenção do poder. A partir de um narrador onisciente, os pensamentos da personagem Xilundo emergem. Xilundo, juntamente com dois soldados portugueses haviam sido encarregados de vigiar a cubata em que dormia D. Gonçalo, depois de já ter realizado o batismo do Imperador Nogomo Mupunzangatu, que recebera o nome de D. Sebastião, e sua mãe, de D. Maria, em clara homenagem ao rei e rainha de Portugal. Contudo, quando Xilundo acorda do sono profundo, os dois soldados portugueses já arrastavam o corpo do morto para fora da cubata. A mando do rei, deveriam ocultar o corpo no rio Mussenguezi para não azedar a terra. Apenas Xilundo permanece no rio para terminar o serviço e é aterrorizado pela imagem dos globos oculares saltando dos olhos dos peixes, exatamente como no sonho que o acometera na noite anterior. Assim, diante da sua incerteza em ser ou não o responsável pela morte do missionário, sente-se atormentado: “Fosse da bebida que lhe ofereceram os portugueses, fosse por ter servido de corpo a um espírito noturno, a verdade é que Xilundo não podia garantir que, em acto sonâmbulo, ele não tinha roubado a vida de Silveira.” (OPS, p. 305).⁶¹ Assim, é o seu tormento que o faz percorrer pela memória e vislumbrar todos os possíveis suspeitos:

Ele sabia que haveria suspeitos variados para aquele assassinato. Os portugueses escolheriam Mingane, o mouro mais influente na região. Iriam dizer que o muçulmano nascido em Moçambique conspirara com a Rainha-Mãe, agora designada de Dona Maria, e convencera o jovem monarca a consultar um poderoso adivinho árabe, de grande influência em toda a região. [Depois de lançar o *hakata*...] O adivinho não tinha dúvida: havia um mau-olhado sobre as terras do monomotapa. (OPS, p. 307)

Essa explicação do narrador faz todo o sentido se considerarmos o fato de os portugueses acreditarem que os negros não possuíam um sistema religioso organizado. Desse modo, o adivinho só poderia ser árabe, sem falar que a acusação de uma conspiração dos árabes lhes era bastante vantajosa, já que disputavam entre si o domínio pelas rotas comerciais.

Dentre os suspeitos, ainda é apontado o comerciante português António Caiado, a quem nunca alguém faria menção. Logo que chegara à corte do Monomotapa, Silveira havia percebido a “conduta indecorosa dos portugueses em terras tropicais”, que com suas ações

⁶¹ De acordo com Altuna (2014, p. 587-588), na sociedade bantu “ninguém é feiticeiro, mas todos podem sê-lo”, pois acreditam que “forças vitais malignas podem penetrar em qualquer pessoa. Servem-se dela como um instrumento passivo para enfeitiçar.”

hereges “acabavam deslustrando a tão árdua obra missionária.” (OPS, p. 310). Porém, o receio maior de Xilundo era a suspeita recair sobre o pai, o mambo Inhamoyo, chefe da aldeia Bemba”, onde tinham se instalado até obter a permissão para seguir até a corte do Monomotapa. Como o jesuíta se recusou a batizar este chefe local, sob a alegação que o rei deveria ser o primeiro a receber o batismo, Inhamoyo o jurou de morte pelo desrespeito aos seus poderes.

Na conversa de Xilundo, atormentado pela possibilidade de ser acusado pela morte do missionário, com o seu pai, este lhe revela:

- Você não o matou, meu filho. É que esse homem não é pessoa. É como a água, não nasce nem morre.

Acontecera a D. Gonçalo da Silveira o que sucede aos lagartos penembes, às cobras e aos crocodilos: voltara ao rio, à casa da eternidade. E não o fazia sozinho. Com ele viajava a mulher de olhar parado, essa que fazia ajoelhar os cristãos. [Por fim, o velho lhe diz...]

- Não vê que esse Silveira é filho de Nzuzu, a deusa das águas? (OPS, p. 312-313).

As várias interpretações acerca dos fenômenos religiosos – para o escravo do congo a Virgem é Kianda, para os do Reino do Monomotapa, esposa do missionário, ou mesmo sua mãe, enquanto Nzuzu, a deusa das águas, pois como os portugueses vinham do mar, algumas associações permitiam pensar que os portugueses brotavam das profundezas das águas⁶² –, bem como as trajetórias invertidas das personagens Antunes e Nsundi, podem ser lidas como um modo de ficcionalização da diversidade e ambivalência no campo religioso entre Europa e África. Nesse sentido, dois personagens assumem papel preponderante nesta viagem fictícia que reconta a viagem real: o escravo africano Nimi Nsundi e o jovem sacerdote Manuel Antunes.

Uma estátua de “Nossa Senhora, benzida pelo Papa,” era o “símbolo maior desta peregrinação. Silveira jurou que a imagem sagrada só repousaria em terras da Mãe do Ouro, na corte do Monomotapa.” (OPS, p. 51). Durante a embarcação, a imagem escorregou dos braços do padre Manuel Antunes e quase ficou aprisionada nas lamacentas margens do rio Mandovi, em Goa. Quem salvou a imagem da santa foi o escravo Nsundi que, de imediato associou a imagem da Santa Católica com uma divindade africana: “- *Essa Senhora, eu já conheço, na minha terra chamam de kianda.*” (OPS, p. 52).

⁶² No conto moçambicano, apresentado como uma epígrafe por Silvio Ruiz Paradiso, associa-se o homem branco aos peixes: “Houve um tempo em que os brancos eram peixes que viviam dentro d’água. Um dia um negro foi pescar e pescou um peixe que, ao sair da água, se transformou em homem branco. Ele foi criado e educado pelo negro, com quem aprendeu muita coisa. Mas quando se sentiu senhor de todos os conhecimentos e ofícios que o negro lhe havia ensinado, tomou o poder e desde então nunca mais deixou de maltratar seu benfeitor.” (CORRÊA & HOMEM *apud* PARADISO, 2014, p. 110-111).

De acordo com o Pe. Raul Altuna (2014, p. 425), espíritos ou gênios da natureza, os quais são a personificação das manifestações naturais, vistos como mediadores que transmitem “palavras e oferendas ao Ser Supremo”, podem fixar seu *habitat* em lugares especiais, como o caso das ‘*quiandas*’, sereias que, para os Kimbundos de Luanda, vivem nas águas e podem aparecer “na forma de pessoa, peixe ou objeto”. Alberto Oliveira Pinto (2015, p. 45) nos faz compreender de uma forma um pouco diferenciada, pois estes espíritos ou gênios da natureza não são a personificação de manifestações naturais, e sim a manifestação de “espíritos dos antepassados remotos, os *kalundus*” que, “através da natureza, salvaguardavam a sobrevivência da sociedade”⁶³. De acordo com o autor, no litoral,

onde se vivia da pesca, os antepassados manifestavam-se através das sereias ([...] as *kiandas* na cultura kimbundu [...]), a quem os homens faziam oferendas porque sabiam que elas os ajudariam a pescar peixes e a extrair da água do mar o sal que trocariam por produtos agrícolas com os homens do interior (OLIVEIRA PINTO, 2015, p. 45).

Para a personagem Nsundi, Nossa Senhora não escorregou, desceu por vontade própria, afirmando ter percebido como “*essa Santa queria ficar ali, no pântano.*” (OPS, p. 52). Nesse sentido, a descrição dada pelo narrador é fundamental para que entendamos a associação imediata que faz da imagem de Nossa Senhora com a sereia Kianda. Nimi Nsundi não é um simples cafre⁶⁴. O valioso escravo, em terra, era um mainato (empregado doméstico), no mar, “um estrinqueiro, encarregado de zelar pelas velas e pelos cabos”, mas nesta viagem havia sido promovido a ajudante de meirinho, para espanto de D. Silveira, pois tratava-se de “um funcionário da justiça, de alta confiança e responsabilidade.” (OPS, p. 53).

⁶³ Não se pode esquecer que existe uma hierarquização do mundo invisível (ver a pirâmide apresentada na página 60, na seção 1.2.2). Além disso, há de se observar que a maioria dos “antepassados personalizados” caem no esquecimento depois de “duas ou três gerações”. Contudo, alguns grupos acreditam que eles “se podem transformar em gênios, com localização transitória nas águas ou nos bosques.” (Cf. ALTUNA, p. 451-452). Para o Pe. Raul Altuna (2014, p. 449), a “hierarquia entre os antepassados” deriva “da sua potência vital e da proximidade em relação à Fonte de Vida.” Assim, o homem bantu vive uma relação interativa e contínua com os seus antepassados recentes, os “antepassados personalizados”, mas também com os “heróis civilizadores, os epónimos e os antepassados familiares, clânicos e tribais de prestígio social especial.”

⁶⁴ De acordo com José Redinha ([1974?], p. 19), esse foi um termo utilizado por muitos autores para se referir aos bantu meridionais (região mais ao sul da África Subsaariana). Se buscarmos em dicionários, encontramos que o termo foi utilizado por mercadores árabes para se referir às populações negras não muçulmanas. Em árabe *káfr* significa ingrato, renegado, infiel, incrédulo, não muçulmano. É provável que navegadores portugueses, nos primeiros contatos com esses mercadores, quando ainda não se tinha clareza sobre a formação dos povos bantu, entendessem tratar-se de uma etnia africana. Contudo, o termo passou a ser usado para se referir a quase todas as populações negras da África Subsaariana, assumindo um sentido pejorativo ao se referir a pessoas rudes e ignorantes. No final do primeiro capítulo desta narrativa ambientada em 1560, o narrador também traz uma explicação para o termo: “E os habitantes do mundo oculto nem o original nome de ‘gentios’ mantinham. Designavam-se, agora, de ‘cafres’”. A palavra fora roubada aos árabes. Era assim que estes chamavam aos africanos. Os cafres eram os infiéis. Não porque tivessem outra fé. Mas porque se acreditava não terem nenhuma.” (OPS, p. 62).

Contudo, o narrador explica que, como o meirinho desta viagem embarcara adoecido, “Nsundi ajudava-o em tarefas mais pesadas, como a guarda da pólvora e a gestão dos fogareiros onde se conservava o fogo a bordo.” (OPS, p. 53). Por isso, ao se apresentar para D. Gonçalo, o escravo diz com vaidade: “- *Sou eu que vou lhe dar fogo!*” (OPS, p. 53).

O orgulho vinha de longe: o ajudante de meirinho não era um simples cafre. Tinha sido capturado no Reino do Congo e enviado para Lisboa em troca de mercadorias que o Rei Afonso I, aliás Mbemba Nzinga, mandara vir de Portugal. Nsundi era um “trocado”, uma moeda de carne. O homem custara uma espingarda, cem espoletas, cinquenta balas de chumbo, um barril de pólvora e uma pipa de cachaça. [Devido a sua rebeldia enviaram-no para a Índia Portuguesa.] Já em Goa, cumprira serviços domésticos, enquanto apurava os conhecimentos de português para servir de intérprete nas costas de África. (OPS, p. 53).

O fato de Nsundi ser um escravo da outra costa, justamente do Reino do Congo, não é aleatória, pois existe uma certa unanimidade na afirmação de que a cristianização foi mais eficiente neste reino (para ver a extensão e regiões/províncias pertencentes ao Reino do Congo, visualizar o mapa 1, apresentado na página 97 desta seção). Para Alberto da Costa e Silva (2011, p. 519), desde os “primeiros séculos do segundo milênio da nossa era, desenvolveram-se, no curso inferior do rio Zaire, vários tipos de estruturas políticas”, cujo primeiro registro de “que existia, ao norte do rio Zaire, em plena floresta, um ribeirão conhecido por Bungo (Vungu ou Bungu), e que ali mandava um rei, pai de muitos filhos”, é feito por um missionário jesuíta por volta de 1624. (SILVA, 2011, p. 521). Alberto Oliveira Pinto (2015, p. 55) afirma que a formação do chamado Reino do Congo tem sido datada em meados do século XIV, associada à interpretação que os autores ocidentais fizeram sobre os “soberanos indicados pelas listas genealógicas da tradição oral. No entanto, na hipótese mais provável, estas listas indicam nomes, não de indivíduos, e sim de linhagens que se foram sucedendo e revezando no poder.” Diante disso, o autor afirma ser possível pensar a sua formação anterior ao “primeiro milênio da nossa era.” Embora existam muitas divergências em relação à data de formação do Reino do Congo, assim como a procedência de linhagens que ascenderam ao poder e/ou disputas internas que culminaram em regiões com novas soberanias, em que antigas províncias assumiram *status* de reinado, o que não nos interessa muito, não podemos deixar de observar que o nome dado à personagem - Nimi Nsundi - faz referência aos nomes de seus fundadores e/ou chefados:

eis evidenciadas as duas linhagens principais que futuramente se revezariam no poder em Mbanza Kongo: a linhagem Mpangu, que atravessou o Kongo/Zaire do norte para o sul, e a linhagem Nlaza, que atravessou o Kuango de oriente para ocidente. Ambos provêm, segundo a tradição oral, do antepassado comum *Nimi* a

LuKeni [filho de Nimi a Nzinga e de Lukeni Nzanza], ainda que Mpangu pela via patrilínea e Nlaza pela via matrilinear. [...] A primeira linhagem, Mpangu, predominaria nos chefados de *Nsundi* e Mpangu, e a segunda, Nlaza, no chefado de Mbata. (OLIVEIRA PINTO, 2015, p. 56, grifos nosso).

O uso do advérbio “aliás” na construção da oração em que o narrador menciona a troca do escravo Nimi Nsundi por mercadorias – “Tinha sido capturado no Reino do Congo e enviado para Lisboa em troca de mercadorias que o Rei Afonso I, aliás Mbemba Nzinga, mandara vir de Portugal” – é bastante significativo, pois altera as posições de mando e poder, apontando para a problemática da História Oficial. Assim, parece corrigir os “equívocos” históricos, pois bem sabemos que as narrativas oficiais sempre registraram apenas um lado da história, a do colonizar. A construção de uma outra história, a que desvela rasuras e ocultamento de verdades, é algo relativamente recente, de meados do século passado em diante. É nessa revisão historiográfica que se revelam os mecanismos de negociação e jogo de interesses, de ambos os lados. Nesse sentido, a trajetória da Rainha Nzinga, “marcada por muitas ambigüidades, favoreceu a representação de uma figura de mulher feroz inimiga dos europeus; ou então, a sua conversão à fé cristã foi vista como a prova de uma harmoniosa relação com as autoridades portuguesas.” (PANTOJA, 2012, p. 115-116).

Segundo Selma Pantoja (2012, p. 120-121), Nzinga Mbandi era filha do soberano do estado de Ndongo⁶⁵, o Ngola Quiluanji e viveu entre o período de 1583 a 1663, momento em que o espaço de Luanda era ocupado pelos portugueses e estes iniciaram seus ataques na África Central Ocidental para comercializar escravos e conquistar a região. Embora o Ndongo tenha conseguido manter a sua independência por algum tempo, “a forte demanda por escravos da parte portuguesa e o desejo por objetos manufaturados europeus e asiáticos pelas autoridades do Ndongo criaram uma interdependência comercial entre mercadores africanos e portugueses.” (PANTOJA, 2012, p. 126). Com essa interdependência comercial e as batalhas frequentes, os portugueses conseguiram avanços consideráveis quando, por volta de 1603, construíram a fortaleza de Cambambe em território do Ngola e, mais tarde, em 1618, a fortaleza de Ambaca no coração do território do Ndongo. (Cf. PANTOJA, 2012, p. 126-127). Contudo, a resistência do Ndongo se manteve porque estava em jogo mais do que assegurar o controle das rotas comerciais, pois era preciso manter a soberania sobre o território a fim de “resguardar o aspecto simbólico do espaço como morada dos antepassados.” (PANTOJA, 2012, p. 127). De acordo com Selma Pantoja (2012, p. 127-128), as guerras devastadoras se

⁶⁵ De acordo com Alberto Oliveira Pinto (2015, p. 85), a hegemonia do Reino do Congo sobre o povo mbundu “vai se perdendo a partir de meados do século XVI, período em que o Reino do Ndongo, fundado pelo Ngola Kiluanji kia Samba, se expande sobremaneira.”

sucederam sob o comando do irmão de Nzinga, tornando-se mais complexas quando “outra força inimiga aparece na região, os povos *mbangals*” (também conhecidos como jagas, constituídos por comunidades guerreiras e itinerantes). Foi neste momento que o Ngola perdeu ainda mais força, tendo de se refugiar numa das ilhas do Rio Kwanza depois da aliança dos portugueses com os novos invasores. No entanto, são os próprios portugueses que iniciam um acordo de paz, pois com as guerras, as atividades comerciais estavam interrompidas e sem a presença do Ngola não existia força legítima para articular a rede comercial. Tais aspectos evidenciam que as relações entre os chefes portugueses e os africanos se dava na “confrontação de forças em um jogo” que, aparentemente, parece contraditório. Os portugueses queriam garantir o controle sobre o fluxo do comércio e os preços, mas nessa guerra “os lusos perderam.” É durante esse processo de acordos para a retomada de relações diplomáticas e comerciais, ou seja, de negociação da paz, que a participação de Nzinga no contato com os portugueses passa a figurar. A embaixada enviada a Luanda em 1622 foi liderada por Nzinga Mbandi, a irmã mais velha do Ngola, que selou o acordo entre os dois Estados, negociando a retirada da fortaleza de Ambaca. Lá ela fora batizada com o nome cristão de Dona Ana de Sousa. Em relação à conversão, Selma Pantoja (2012, p. 129) afirma que

o fato passou a ser reconhecido como um tipo de estratégia dela na relação de conflito e aliança com os portugueses. Nos momentos de maior fragilidade, a rainha fazia aliança e tornava-se cristã, em outros, mais fortalecida, ela renegava a fé católica. De fácil apreensão nas fontes seiscentistas esta capacidade de negociar os confrontos, foi sempre referido como um traço da atuação da rainha mbundu em sua trajetória.

Com a morte do irmão em 1624, Nzinga se apossou do título de Ngola do Ndongo, enfrentando linhagens adversárias aliadas aos portugueses. Julgamos necessário relatar um pouco sobre a trajetória desta figura histórica que, hoje, em Angola, “ocupa o lugar de heroína nacional” (PANTOJA, 2012, p. 115), porque é um evidente exemplo da desconstrução de dois mitos: o de que os portugueses não encontraram resistência em território africano; e de que a conversão dos africanos à fé cristã era efetiva e definitiva. A trajetória da rainha Nzinga demonstra que a conversão servia como estratégia política no confronto de forças, funcionando como uma arma de negociação. Acerca disso, vale observar o processo de cristianização que ocorreu logo nos primeiros contatos com os chefes do Reino do Congo, confirmando a teoria de Achille Mbembe de que a cristianização ocorreu porque os africanos viram nesse processo uma possibilidade de estabelecer relações diplomáticas, mas principalmente, de aprendizado e domínio de uma língua escrita. De acordo com Alberto

Oliveira Pinto (2015, p.135-136), já na primeira expedição de Diogo Cão (1482-1483), que tinha por objetivo o estabelecimento de relações comerciais com os africanos, o contato entre os súditos do manicongo, o Soberano Nzinga-a-Nkuvu, foi amistoso. Diogo Cão resolve partir para o Sul, mas envia uns emissários de sua confiança para ir até o interior e encontrar com o Ntotila. Quando regressou, não encontrou os seus emissários no local combinado. Por isso, levou consigo alguns africanos como reféns, sob a alegação que os devolveria em quinze luas. Estes foram “recebidos com honras de embaixadores pelo rei D. João II.” (OLIVEIRA PINTO, 2015, p.138). O rei de Portugal, de imediato, providenciou meios para que fossem batizados na fé cristã e recebessem os ensinamentos do evangelho. Assim, já na segunda viagem de Diogo Cão (1484-1486), de acordo com algumas fontes, teriam seguido com ele, alguns missionários. Embora esse fato não seja comprovado, é interessante observar a atitude do soberano Nzinga-a-Nkuvu que propôs a permanência de alguns comerciantes portugueses no Congo, desde que uma “delegação de aristocratas congueses de linhagem real acompanhassem Diogo Cão a Lisboa” (OLIVEIRA PINTO, p. 145-146). O envio desta embaixada com presentes destinados ao rei de Portugal denota o objetivo do soberano do Congo:

conseguir, pela via de adesão aos valores cristãos, alianças políticas com os Portugueses que lhe permitiriam a legitimação do reforço do seu poder sobre a terra do Kongo. [...] Nzinga-a-Nkuvu via, portanto, na adesão do Cristianismo e à cultura portuguesa, um aperfeiçoamento tecnológico, sem suspeitar que nele se encontrava o embrião de um futuro vínculo colonial. Também percebeu que a evangelização significava aquilo que teoricamente Jack Goody chamou de penetração da “magia da escrita” numa sociedade oral, permitindo-lhe consolidar os interesses comerciais. (OLIVEIRA PINTO, p. 145-146)

Diante da fácil penetração que o cristianismo obteve nesta região, é compreensível que o escravo Nsundi veja na imagem da Santa cristã a sua divindade das águas, Kianda. Esse fato não é compreendido pela personagem Dia Kumari, uma escrava indiana - também particular porque aia da portuguesa Dona Filipa, esposa de um comerciante que vivia no reino do Monomotapa -, que o acusa de se render aos deuses dos brancos. A devoção do escravo pela Santa chega a comover Gonçalo da Silveira, mas mal “ele sabia o que essa devoção ocultava.” (OPS, p. 55). No sexto dia de viagem, Nsundi tenta atirar a imagem da Santa ao mar. Desta vez, foi o padre Antunes quem a salvou. Pela afronta, Nsundi devia ser jogado ao mar. Isso só não ocorreu devido à intervenção do missionário. O interessante é observar que, no interrogatório para tentar compreender porque Nsundi tinha cometido trespasse, evidencia-se a tese defendida por Thorton, de que as aproximações entre os elementos do

cristianismo e os das religiões tradicionais africanas eram promovidas pelos próprios africanos, pois há indícios no romance que demonstram o total desconhecimento dos missionários em relação às crenças africanas: “- *Ela é kianda... não é... vocês não sabem...* [Diz Nsundi. A essa afirmação respondeu o padre Manuel Antunes] – *Não se percebe nada do que está a dizer...*” (OPS, p. 56). Logo depois do interrogatório sobre o seu ato tresloucado, faz um pedido ao missionário, o de que se adoecesse gravemente, antes de ser lançado ao mar, o deixassem abraçar Nossa Senhora. Ao ser questionado se tinha medo de morrer, responde: “- *Não é morrer que me dói. O que me dá tristeza é ficar morto.*” A resposta de Nsundi alude à crença bantu do culto aos antepassados, pois se não há ninguém para chorar sua morte, ninguém que lhe preste homenagem ou referencie, o morto se mantém morto, uma vez que não existem meios de participar da interação vital.

Ao longo da viagem, Dia Kumari passou a visitar o escravo Nsundi no convés, enquanto ele cuidava do fogo. Em uma dessas visitas ela lhe pede fogo, afirmando ser feita de chamas. Conta-lhe que ficara viúva há dois anos atrás e, como se esperava “de todas as viúvas da Índia”, depois de um luto breve, deveria atirar-se “às chamas, como recurso último para se purificar.” Porém, ao contrário de todas as outras condenadas, “as labaredas não a consumiram e, incólume, ela atravessou o fogo. Familiares e vizinhos acreditaram que estivesse tomada pelos espíritos e afastaram-na de casa e do convívio da aldeia. A exclusão conduziu-a, depois, à escravatura.” (OPS, p. 108). Com a descrição dessa cena, Mia Couto denuncia a condição subalterna da mulher, afirmando que a personagem nem notara diferença, pois no “mundo a que pertencia, ser esposa é outro modo de ser escrava. As viúvas apenas acrescentam solidão à servidão.” (OPS, p. 108). Nsundi diz não poder atender seu pedido, percebendo que a “mulher podia não ser feita de fogo, mas movia-se como uma labareda por entre o breu.” (OPS, p. 108). Aqui, evidencia-se a simbologia do fogo como uma chama do desejo sexual.

Certa noite, quando anunciou que estava doente, Nsundi disse que iria rezar para ela junto à Virgem. Para a indiana, isso era inconcebível: “- *É isso que não posso aceitar em si: você se ajoelha como um cachorro perante os deuses dos brancos*”(OPS, p. 111). O motivo da raiva contida na acusação de Dia Kumari é compreendido quando esta conta a Nsundi que seu marido fora assassinado pelos portugueses e quem o matou “*benzeu-se e ajoelhou-se perante a Virgem.*” (OPS, p. 111). Na conversa que se segue entre os dois, evidencia-se o modo como cada um vê os portugueses, decorrente das diferenças em relação aos processos de colonização. É preciso lembrar que na altura de 1560, já fazia meio século que os portugueses haviam se estabelecido em Goa, a capital da Índia Portuguesa, e tem-se o início

da inquisição, fazendo com que muitos moradores locais se convertessem de forma violenta ao cristianismo. Ela o acusa de ser um “*firngi*”, explicando-lhe o que significava só depois que este lhe dá uma lanterna para que possa ler uma carta. Questionada se ela sabia ler, responde: “- *Antes de Dona Filipa me ensinar português eu já lia os nossos livros, na nossa língua, esses livros que os portugueses queimaram...*” Nsundi diz não ser verdade e Kumari, que o havia acusado de ser um português, um “*firngi*”, rebate: “- *Esses seus amigos queimaram os nossos livros, eles queriam queimar era a nossa língua.*” (OPS, p. 112) Diante disso, tudo leva a crer que Nsundi era um “aculturado”. No entanto, a carta que ele escreve para Dia Kumari é reveladora:

Condena-me por me ter convertido aos deuses dos brancos? Saiba, porém, que nós, os cafres, nunca nos convertemos. Uns dizem que nos dividimos entre religiões. Não nos dividimos: repartimo-nos. A alma é um vento. Pode cobrir mar e terra. Mas não é da terra nem do mar. A alma é um vento. E nós somos um agitar de folha, nos braços da ventania.

Não, minha amiga Dia, eu não trai as minhas crenças. Nem, como você diz, virei costas à minha religião. A verdade é esta: os meus deuses não me pedem nenhuma religião. Pedem que eu esteja com eles. E depois de morrer que seja um deles. Os portugueses dizem que não temos alma. Temos, eles é que não vêem. O coração dos portugueses está cego. A nossa luz, a luz dos negros é, para eles, um lugar escuro. Por isso, eles têm medo. Têm medo que a nossa alma seja um vento, e que espalhem cores da terra e cheiros do pecado. É essa a razão por que D. Gonçalo da Silveira quer embranquecer a minha alma.[...]

Critica-me porque aceitei lavar-me dos meus pecados. Os portugueses chamam isso de baptismo. Eu chamo de outra maneira. Eu digo que estou entrando na casa de Kianda. A sereia, deusa das águas. É essa deusa que me escuta quando me ajoelho perante o altar da Virgem.

De todas as vezes que rezei não foi por devoção. Foi para me lembrar. Porque só rezando me chegavam as lembranças de quem fui. (OPS, p. 113)

Na fala de Nsundi evidencia-se a consciência da personagem sobre o fato de os portugueses desconhecerem as crenças africanas, o que traz luz aos africanos e representa escuridão aos lusos. O que atribui luz, sabedoria e conhecimento aos negros está relacionado ao sistema de pensamento religioso africano e é por isso que Nsundi reza, não para a Santa católica, mas para Kianda, pois é assim que consegue lembrar quem é, rememorar suas raízes e manter vivo o seu sentimento de pertencimento a uma terra que possui cores e sons, os quais podem se perpetuar feito vento, em qualquer lugar, mesmo que distante das suas instituições físicas.

Depois de ler a carta, Dia não consegue dormir e resolve voltar ao convés. Os dois se aproximam e num rompante, a indiana diz que não poder fazer amor com ele porque incendiava os homens. “Mais resignado do que crédulo”, o escravo afasta-se dela e confessa não saber nenhuma língua “*destes cafres de Moçambique*”. Dia alega que ele aprenderia com

os escravos do porão, ao que ele responde: “- *Já me avisaram que, com eles, não aprenderei palavra nenhuma. [...] Eles me odeiam, chamam-me de mwanamuzungo*” [que significa filho dos brancos]. Dia Kumari procura o ajudar, lembrando-lhe que os escravos seriam punidos caso se recusassem a ensiná-lo. Nsundi diz que eles não iriam se recusar, mas que lhe iriam ensinar “*uma língua só feita de mentira...*” (OPS, p. 115). Esse diálogo entre as personagens é mais uma das ferramentas narrativas utilizadas para desconstruir os mitos sobre África, demonstrando as artimanhas que detinham os escravos para, do seu modo, resistir.

Portanto, percebemos que o olhar lançado por Nsundi à cultura do outro só aparenta uma assimilação, pois é Kianda que o escuta quando ele se ajoelha perante à Virgem. Assim, depois da tentativa fracassada de tentar jogar a imagem ao mar, mantém-se obcecado pela ideia de que a sereia estava aprisionada na estátua. Em razão disso, serra um dos pés da santa. Por esse ato é aprisionado no porão e condenado à morte. Então, após um momento de transe, possuído por espíritos, ele toca a mbira (“pequeno xilofone feito numa cabaça, com teclas metálicas” que, assim como os tambores, é usado para “convocar os espíritos” – OPS, p. 16). É encontrado sem vida no dia seguinte, com teclas da mbira cravadas em cada pulso, “semelhante um Cristo sem cruz” (OPS, p. 204). Na carta que deixa a Dia Kumari explica porque serrara o pé da santa: “*O meu pecado, aquele que me fará morrer, foi retirar o pé que desfigurava a Kianda. Só tive tempo de corrigir uma dessas anormais extremidades.*” Por fim, alega não ter mais medo de ficar morto, pois aprendera com ela que “*a melhor maneira de não morrer queimado é viver dentro do fogo.*” (OPS, p. 208). É a escrava que intercede para que possam realizar a cerimônia tradicional, pois os “*escravos queriam tocar tambores, cantar e dançar. Purificar o navio.*” Seminua, a indiana ameaça se jogar nas brasas do fogão. Por fim, quem exige que não toquem na moça é Dona Felipa, intercedendo junto ao jesuíta D. Gonçalo para que autorizasse o batuque.

Contudo, quem acaba por cair no batuque é o padre Manuel Antunes, personagem que faz o caminho inverso a Nsundi. Tudo começa ao sonhar com uma mulher que vai se despindo diante dele. É o início de uma crise de identidade que vai culminar com o abandono da batina e com a sua transformação em um negro. No sonho, um rosto pálido de mulher lhe inunda os sentidos

Era uma jovem despedindo-se na berma do rio Mandovi. Antunes seguia na canoa a caminho da nau e a moça ia caminhando sobre o lodo, arrastando as vestes pela lama. A roupa foi somando peso, dificultando-lhe a marcha. Até que ela decidiu desvencilhar-se do vestido e passou a caminhar nua. Ela não apenas caminhava: circulava como se fosse a dona do mundo de lá. [...]

A voz suave da mulher estava agora mais próxima, segredando ousados convites:
- *Toque-me, toque em mim que eu o farei renascer.*

O padre fez chegar a canoa para junto da margem, a mulher estendeu-lhe uns braços estranhamente compridos, os dedos lhe roçaram a pele, arrepiando-o. [...] O padre tombou no rio e se afundou nas águas turvas. Sentiu que desvanecia, puxado por obscuras forças que o faziam submergir. Até que delicados braços o puxaram para a superfície. *É ela que me está salvando*, pensou. Soltou-se já sem alma, o seu corpo emergindo de um ventre de mulher e, numa espécie de parto às avessas, foi assomando à tona da água. Quando, finalmente, reganhou ar e luz, Antunes se libertou desse abraço redentor:

-*Acudam-me!*, gritou.

Mas não foi voz humana que respondeu. Diante dele estava Nossa Senhora, em carne e osso. As suas vestes estavam encharcadas e o rosto salpicado de lama. Foi entrando nas águas os braços movendo-se como se fossem barbatanas, os olhos redondos, sem pálpebras.

- *Sou Kianda, a deusa das águas*. (OPS, p. 57-58)

Nessa representação de um “parto às avessas”, Kianda o chama para renascer. Considerando o fato de o sonho ser extremamente significativo para a cultura dos povos bantu, pois representa “a expressão da vontade dos deuses e o meio pelo qual os ancestrais se dirigem a nós para nos aconselhar” (SAENGER, 2006, p.58), podemos lê-lo como um chamado da deusa africana das águas para que assuma a sua nova identidade. De acordo com Pe. Raul Altuna (2015, p. 582), os sonhos representam “eficientes analogias”, “avisos” ou “encontro com os antepassados”, cuja interpretação geralmente é feita por um adivinho. Pode ser também através dos sonhos que o mundo invisível comunica os poderes excepcionais dos “especialistas sagrados” – os adivinhos e/ou curandeiros⁶⁶ - recebidos “por herança, iniciação, posse, eleição de um antepassado, designação de um outro especialista ou por qualquer outro acontecimento extraordinário ou circunstancial” (ALTUNA, 2015, p. 558). A iniciação do padre Manuel Antunes começa com esse sonho e culmina com sua submissão à cerimônia tradicional do *magoneko*, no qual recebe a bênção de um novo nome, africano: Nimi Nsundi,

⁶⁶ Embora alguns autores considerem tratar-se de especialistas com poderes distintos, de acordo com Raul Altuna (2014, p. 561), na maioria dos casos, tanto conhecem os mistérios da magia e adivinhação quanto o poder curativo das plantas. Como, para os bantu, “a doença tem uma causalidade mística [...] só magicamente pode ser curada.” O texto de Tshishiku Tshibangu, com colaboração de J. F. Ade Ajayi e Lemin Sanneh (2010, p. 610), demonstra o importante “posto que os sistemas tradicionais de cura ainda mantêm em relação à prestação de cuidados médicos” que, por serem reconhecidos oficialmente, são praticados mais abertamente por membros da elite ocidentalizada. Segundo os autores, para a religião tradicional, “os males físicos não representam senão um sintoma de saúde deficiente que pode derivar da cólera de uma força malévola a qual pode, ela mesma, provir de algum malefício ou da má qualidade das relações do interessado com os seus vizinhos, com um ancestral ou com uma divindade. Para recuperar a saúde do enfermo, o curandeiro devia interrogar o doente sobre o conjunto das suas relações e, mediante a oração, o sacrifício ou ambos, ele solucionaria o problema. Em caso de necessidade, o sintoma físico seria posteriormente tratado com ervas ou feitiços. Muitos cristãos e muçulmanos continuaram a frequentar os curandeiros tradicionais e os feiticeiros. Grande número de mestres muçulmanos profere os seus conselhos médicos, fabricando talismãs e amuletos para aqueles, dentre os seus clientes que têm acesso às práticas tradicionais de cura.”

em homenagem ao escravo defunto. Assim, abdica de ser padre e autoriza para si o amor de uma mulher, transformando-se em um nyanga⁶⁷ branco:

O nome ‘Nimi Nsundi’ só existia na cabeça do sacerdote. Na verdade, as pessoas da aldeia chamavam-no de Muzungu Manu Antu e estavam lidando com ele como um nyanga branco Manuel Antunes, ou seja, Manu Antu, aceitara tacitamente ser considerado feiticeiro, rezador de Bíblia e visitador de almas. Aprendera a lançar os búzios e ler os designios dos antepassados. No terreiro, frente à casa, o português misturava rituais pagãos e cristãos. (OPS, 2006, p. 313).

Para Cantarela (2010, p. 25), sua travessia a negro, “metaforiza, de modo invertido, o projeto religioso da viagem: de missionário a convertido, de branco a negro, de cristão a *nyanga*.” A utilização de uma personagem pertencente a uma outra cultura que se identifica e assume a cultura africana é um recurso narrativo bastante recorrente nas obras de Mia Couto, pois com isso o autor consegue fazer com que reflitamos sobre os processos identitários sem os vincular à ideia de raça, e sim a um modo de viver, ou seja, aos aspectos culturais. Contudo, é preciso mencionar que essa representação identitária nas obras de Mia Couto é um tanto utópica, pois no plano real e político essa concepção esbarra em barreiras de estratificação social e racial nada fáceis de se revolver.

Ao longo da viagem o padre Manuel Antunes se depara com as incongruências óbvias do catolicismo. Um dos aspectos questionados por ele está relacionado aos gritos ecoados no convés pelos marinheiros:

- *O Corpo Santo! Apareceu o Corpo Santo! [...]*

- *As exalações! Surgiram as exalações!*

Chamas de luz branca refulgiam na extremidade dos mastros e das vergas. Eram sinais de uma luz feminina, quase lunar. O céu estava escuro, carregado: as exalações eram, para os marujos, o anúncio de uma terrível tormenta. Era preciso um cerimonial para aplacar os maus espíritos. O jesuíta opôs-se à realização dos rituais.

- *Os estrangeiros chamam a isto fogo-de-santelmo. Tudo isso são coisas naturais,* observou D. Gonçalo da Silveira.

- *Se estes rumores corressem entre os negros nós os acharíamos demoníacos!*, comentou, com acidez, o padre Antunes. (OPS, p. 157)

Mesmo diante da insistente recusa dos missionários e tentativa de dissipação das “manifestações heréticas”, tiveram de recuar e aceitar os mareantes em coro saudarem os espíritos. Assim, vemos que, como afirma Thorton, o cristianismo também construiu seus dogmas acreditando em presságios e revelações, os quais ainda faziam sentido entre os

⁶⁷ Em nota explicativa no próprio romance, consta que Nyanga é “o mesmo que ‘nganga’, adivinho, lançador das pedras de adivinhação.

cristãos e os leigos na idade média. “Os religiosos não queriam aceitar o facto, mas nessa noite mesmo eclodiu a mais grave das tempestades.” (OPS, p. 158). Para não afundar, tiveram de deitar fora a carga:

O oceano Índico recebia os fardos e exalava perfumes e colorações novas: aos poucos, como se fosse em troca desse sacrifício, as ondas amainaram e a tempestade serenou. [...] Para os grumetes e marinheiros era o Corpo Santo que se aquietava. Para os do porão eram os espíritos dos antepassados que se reconciliavam com os vivos. A imagem de Nossa Senhora cobria os receios de uns e de outros. (OPS, p. 159)

Dentre as inúmeras cenas que causam horror ao padre Manuel Antunes, está a falta de água e comida para os escravos, enquanto os porões estavam abarrotados de cargas só com as riquezas destinadas aos comerciantes. Muitos morriam de fome, outros envenenados, como o grupo que morrera porque devoraram os mapas roubados na cabine do piloto: “Amoleceram as cartas em água e devoraram-nas.” (OPS, p. 156). Contudo, a cena que mais lhe choca é a de um escravo que corta a própria língua para saciar a fome. “A viagem de Goa para Moçambique fizera-o ver o mundo de outra maneira” (OPS, p. 259). As lembranças da nau o enchiam de maldições e amarguras. Diante disso, ao perceber que tudo no navio era um negócio, confronta D. Gonçalo no seguinte diálogo:

- *Você, caro Manuel, põe na sua idéia a relevância da nossa missão no Monomotapa?*
- *É exatamente isso que eu me pergunto, D. Gonçalo: tem sentido tudo isto, D. Gonçalo?*
- *Que pergunta é essa?*
- *Tem sentido irmos evangelizar um império de que não conhecemos absolutamente nada?*
- *Você está cansado e o cansaço é inimigo do bem pensar.*
- *Pois eu nunca estive mais lúcido. Já pensou bem? Estamos descobrindo terras que nunca conheceremos, estamos mandando em gente que nunca governaremos.*
- *Cale-se, peço-lhe que não blasfeme.*
- *Como iremos governar de modo cristão continentes inteiros se nem neste pequeno barco mandam as regras de Cristo?* (OPS, p. 160).

Durante a conversa dos dois religiosos, o padre Manuel desfia “um rol de acusações contra os abusos e imoralidades vividos na nau *Nossa Senhora da Ajuda*”, acrescentando ainda questionamentos sobre a devassidão que encontrara em Goa e os métodos católicos para impor a sua fé, referindo-se à Inquisição. Por fim, revela ao jesuíta que sentia estar transitando de raça:

Até dia 4 de Janeiro, data do embarque em Goa, ele era branco, filho e neto de portugueses. No dia 5 de Janeiro, começara a ficar negro. Depois de apagar um

pequeno incêndio no seu camarote, contemplou as suas mãos obscurecendo. Mas agora era a pele inteira que lhe escurecia, os seus cabelos se encrespavam. Não lhe restava dúvida: ele se convertia num negro.

- *Estou transitando de raça, D. Gonçalo. E o pior é que estou gostando mais dessa travessia do que de toda a restante viagem.* (OPS, p. 164).

Assim, parece ser através das águas, significativas para qualquer cultura por representar uma força procriativa, que as viagens no interior de cada ser ocorrem, simbolizando uma travessia entre passado e presente, memória e esquecimento, mesmo e outro. Por isso, *“a verdadeira viagem é a que fazemos dentro de nós”* (OPS, p. 207), afirma Nsundi na carta que deixa a Dia. Desse modo, é através das contradições do cristianismo e a partir do contato com o Outro que o padre Manuel escolhe seu novo modo de vida, perceptível nesta afirmação: *“- Agora estou certo: ser negro não é uma raça. É um modo de viver. E esse será, a partir de agora, o meu modo de viver”* (OPS, p. 259). Portanto, a travessia das personagens é de libertação, representando simbolicamente no plano ficcional a libertação de Moçambique. Segundo Shirley Carreira (2008, p. 108), a “identidade, o sentido de pertencimento, a autoconsciência” chega até Nsundi “de modo inverso. É graças aos rituais e padrões da fé que lhe é imposto que ele aprende o que não é, e percebe a verdadeira dimensão do que fora um dia.”

Por não suportar o peso da escrita, o padre Manuel tenta pôr fogo no diário de bordo, confessando a D. Gonçalo que o barco estava lhe conduzindo para longe da fé. Os manuscritos são salvos por Nimi Nsundi, que os entrega para Xilundo. Assim que chegam na sua aldeia, “Bemba”, já no interior de Moçambique, Xilundo devolve os manuscritos com as bordas chamuscadas pelo fogo para Manuel Antunes. É nesse momento também que ficamos sabendo da triste e comovente história de Xilundo, que fora mandado para Goa na condição de servo pelo próprio pai, pois no “processo de ser escravo ele aprenderia a escravizar os outros” e assim estaria preparado para herdar o negócio da família, a captura e venda de escravos. (OPS, p. 258).

Diante dos principais fatos narrativos aqui apresentados, vemos que Mia Couto consegue, com maestria e beleza poética, contemplar em tecido ficcional os mais diversos aspectos culturais, econômicos, políticos e, principalmente religiosos, que, desde muito cedo, compuseram o território Moçambicano. Várias viagens se entrecruzam por entre mares e rios que, “como generosas veias, cruzavam o corpo da terra” (OPS, p. 306), construindo pontes entre territórios e “gentes” que fazem sua travessia identitária. No desaguar dessas viagens, é inevitável que brancos se cafrealizem e negros se embranqueçam, carregando em um só corpo as marcas das diferenças que os constitui.

3.3 REPRESENTAÇÕES DO SAGRADO EM BOAVENTURA CARDOSO: O EMBONDEIRO COMO MORADA DOS ESPÍRITOS

*Dentro, o menino desatara um sonho: seus cabelos se figuravam
pequenas folhas, pernas e braços se madeiravam. Os dedos,
lenhosos, minhocavam a terra. O menino transitava de reino:
arvorejado, em estado de consentida impossibilidade.
E do sonâmbulo embondeiro subiam as mãos do passarinhoiro.
Mia Couto (O embondeiro que sonhava pássaros, 1990)*

Boaventura Silva Cardoso nasceu em Luanda, em 26 de julho de 1944, mas passa parte de sua infância e juventude em Malanje, para onde seu pai, o enfermeiro-dentista Sô Cardoso, foi transferido. Ele regressa à Luanda em 1966, por isso o autor refere, em entrevista concedida para as professoras Rita Chaves e Tania Macêdo, organizadoras do livro *Boaventura Cardoso, a escrita em processo* (2005, p. 29), que a personagem Manecas, “até determinada fase do romance”, apresenta certo autobiografismo. Com a morte do pai em 1967, teve de começar a trabalhar. Seu primeiro emprego é em Luanda, no 2º Bairro Fiscal dos Serviços de Fazenda e Contabilidade, onde permanece até 1974. Após a independência, torna-se membro fundador da União dos Escritores Angolanos (criada em 10 de dezembro de 1975), e passa a ocupar diversas posições, relacionadas ao governo de Angola junto aos Ministérios de Informação, Cultura, chegando a atuar como embaixador extraordinário e plenipotenciário de Angola na França, de 1992 a 1999, de 2000 a 2001 na Itália e, no ano seguinte, em Malta. Durante esse período também atuou como representante permanente de Angola junto a organismos das Nações Unidas com sede em Roma (FAO, PAM e Fida). Em 2002, regressa a Angola para assumir o cargo de Ministro da Cultura da República, onde permanece até 2008. Também exerce um mandato como governador da província de Malanje, de 2008 a 2012. Atualmente é um dos cinco deputados do círculo eleitoral da província de Malanje, que atua no Parlamento Nacional de Angola.

É licenciado em Ciências Sociais pela Escola do Partido MPLA-PT (1984-1989) e também pela Pontifícia Universidade de São Tomás de Aquino “Angelicum” (Roma) (2000/2002). Nesta segunda graduação, confessa ter se utilizado das leituras que havia realizado para a produção de *Mãe, materno mar* sobre o fenômeno religioso em África para produzir sua tese de final de curso, a qual se centrou nos ritos funerários de Luanda.

A obra de Boaventura Cardoso é marcante pelo ritmo e poeticidade decorrentes, em grande parte, da presença sempre constante da oralidade, aspecto importante na cultura angolana e, de modo geral, na África subsaariana. Sua produção literária faz uma análise

crítica do cotidiano, pois reflete sobre os relacionamentos discriminatórios entre negros e brancos na Angola colonial, como também sobre os relacionamentos conflituosos entre os próprios negros que são originados de uma interpretação “equivocada” da cultura autóctone e da do colonizador. Por fim, apresenta, ainda, os difíceis tempos da (re)construção da Angola independente por meio de alegorias, recriando mitos e utilizando símbolos da tradição. Se a obra de Boaventura traduz as tensões vivenciadas pelo contexto angolano, antes e depois da independência, podemos pensar a sua trajetória literária paralela à História: os três primeiros livros narram histórias curtas do período do colonialismo; o quarto seria o divisor de águas por tratar justamente do processo de independência; e os últimos romances refletem os conflitos no pós-independência.

É por volta da década de 70 que Boaventura Cardoso inicia sua produção artística com poemas e contos publicados na página “Artes e Letras” do Jornal *A Província de Angola*. Com a independência do país e a criação da União dos Escritores Angolanos, surge para muitos escritores a possibilidade de verem os seus originais publicados. É o caso de Boaventura Cardoso que tem seu primeiro título publicado em 1977: *Dizanga dia Muenhu*, assim mesmo em quimbundo, sem qualquer intenção de tradução. Trata-se de um livro composto por dez histórias curtas que retratam o cotidiano de homens, mulheres e crianças que vivem nos musseques de Luanda, os quais, mesmo com todo o esforço não escapam da fome e da miséria. Os contos, em sua maioria, problematizam os conflitos e males impostos pelo colonizador. Mesmo nessa atmosfera predominante de desalento, uma teimosa esperança de liberdade é vislumbrada com a chegada da “Totalimediata”⁶⁸, prenunciada pelo pequeno engraxate do conto “Meu Toque”. Essa esperança parece também estar sugerida no próprio título que em quimbundo significa “a lagoa da vida” e poderia apontar para “o sentido de um reservatório de mitos e raízes, traços característicos de uma Angola multifacetada que resiste e busca se manter viva” (SILVA, 2008, p.26).

O segundo livro de Boaventura Cardoso também é de contos e, assim como o primeiro, o título não tematiza uma de suas histórias. Em *O fogo da fala* (1980), o título funciona como um fio condutor de todas as narrativas porque a imagem do fogo, cujas significações são diversas, pode representar para os povos bantu um princípio fecundante, enquanto elemento masculino, simboliza “morte-ressureição, força, riqueza” (ALTUNA, 2014, p. 96). Assim, a imagem do fogo parece metaforizar a guerra e sua destruição, explicitada pelo imaginário das vítimas (“Gavião veio do sul e pum!”), mas também a

⁶⁸ Independência total e imediata.

alquimia da palavra enquanto princípio fecundante pelo trabalho primoroso com a linguagem literária, que, aliás, já vem apontado no subtítulo “Exercícios de Estilo”. Boaventura pretende fazer do texto literário um laboratório de experimentação estética, como bem observa Fernando B. Martinho no prefácio do volume:

O escritor é, aqui, alguém que experimenta, ensaia, que enfim, se exercita na escrita. (...) Há um prazer evidente em inovar, em por à prova as resistências da linguagem. Em ver até onde se pode ir. Sem rupturas que impossibilitem, no entanto, a comunicação. (CARDOSO, 2004, p.13).

Segundo Hampâte Bâ (2010, p. 173), a fala, “o grande agente ativo da magia africana”, pode ser associado ao fogo, pois ambos tem a função de conservar ou destruir a paz. Assim, a fala forjada pela metáfora do fogo, impulsiona à mudança. Composto por sete narrativas, na maioria das quais a figura da criança ganha vida e voz, por ser protagonista de quase todas as histórias, o livro assume um ponto de vista afastado dos dogmas do mundo adulto. Segundo Fernando B. Martinho, a criança por não ser moldada pelo grupo, é capaz de entender melhor a liberdade transformadora e exemplificar atitudes de crença e de perseverança, em momentos de tensão, como, por exemplo, o de luta pela independência.

Se nessas duas primeiras obras as narrativas apontam para os desmandos do colonialismo, nas quais as personagens parecem figurar apenas como vítimas desse processo, sem força para resistir – e, mesmo nesse quadro contextual, Boaventura Cardoso deixa transparecer um fio de esperança -, no próximo livro o autor dá início ao resgate das questões tradicionais angolanas: seus mitos e crenças. No conto *A árvore que tinha batucada* há uma representação do embate cultural com o colonizador, cuja construção simboliza uma clara resistência dos elementos tradicionais angolanos. Eis nosso primeiro texto de análise, dentre o conjunto da obra de Boaventura Cardoso.

Nestas três primeiras obras de narrativas curtas – *Dizanga dia Muenhu*, *O fogo da fala* e *A morte do velho Kipacaça* –, o escritor angolano Boaventura Cardoso se propõe a “literalizar” o discurso da tradição oral, atingindo um processo de “maturação” em *A morte do velho Kipacaça*, como nos aponta Jorge Macedo no prefácio da obra, o que terá continuidade nas suas obras subsequentes. Neste terceiro livro, o autor “extrapola a preocupação em trazer para o texto escrito modalidades da fala ou gestos característicos da oralidade” (FONSECA, 2005, p. 98), pois os contos são marcados pelos ritmos e símbolos da religiosidade e modos de vida africanos, reveladores da lógica mítica e de marcas da oralidade que referenciam o povo angolano. Em decorrência desses elementos comuns à angolanidade, o simbólico, o sobrenatural e o mágico adentram as narrativas como recurso capaz de dar conta da

complexidade do mundo ficcional, mas também de compreender as mutações e decifrar os mistérios da natureza humana.

Embora se verifique em toda a obra cardosiana uma constante preocupação com os aspectos históricos e culturais de sua terra, será nos seus três primeiros romances que o autor consegue melhor representá-los, expandindo-se pelos diversos matizes da cultura bantu para regressar ou recriar crenças e hábitos locais, mas sem deixar de demonstrar seus entrecruzamentos com a cultura ocidental e europeia. Seus romances parecem reencenar os processos históricos e tensões culturais, políticas e religiosas, do pré ao pós-independência, divergindo de temática apenas em seu último romance, no qual se isenta da representação dos conflitos religiosos para deter-se nas relações sociais e políticas. *Noites de Vigília* (2012), último romance publicado até o momento, narra o reencontro de dois amigos de infância, ex-combatentes que estiveram em trincheiras opostas, o qual ocorre em 2003 no mercado do Roque Santeiro de Luanda, após a separação em 1976. Sem se preocupar com uma narração em tempo cronológico, a voz do narrador e das personagens Quinito e Sauindo vão se intercalando para, através das memórias individuais e coletivas, revisitar os eventos ocorridos em Angola entre as históricas datas de 25 de abril de 1974, com a queda do regime fascista em Portugal, e 11 de novembro de 1975, data da independência de Angola. Os dois ex-antagonistas estiveram em lados ou partes que se destruíam mutuamente, mas agora reencontram-se para trabalharem juntos na defesa dos ex-combatentes mutilados. Quinito, combatente do MPLA, e Sauindo, integrante das forças armadas da UNITA, pertencem a comunidades étnicas angolanas distintas, respectivamente, a de língua Kimbundu, e a de língua Umbundu que, na geografia de Angola, situam-se no Nordeste e no Centro-Sul. Desse modo, o protagonista de 1975 abre espaço para a voz do antigo antagonista, deixando assim que alguém vindo da UNITA e do Sul exponha a sua versão dos acontecimentos. O escritor mais uma vez promove em sua criação ficcional uma necessária reflexão crítica sobre a sociedade angolana em seus percursos sociopolíticos. A união destes personagens, representantes do “bipartidarismo”, acaba por se constituir num símbolo do reconhecimento e da vontade de união ou reunião de todo o povo angolano, agora com problemas comuns – aqui assumidos explicitamente – voltando-se uns com os outros para o *como* enfrentar esses problemas.

Uma representação alegórica da história angolana e os entrecruzamentos culturais no campo religioso tem início com a estreia de Boaventura Cardoso no gênero romance. O romance *O signo do fogo* (1992) narra as atividades de um grupo de jovens, reconhecidos pela alcunha de “associação”, que objetivavam reunir a população para a conscientização sobre as

injustiças e a exploração do colonizador, convocando-os para a luta e a implantação da independência. O romance retrata o momento do pré-independência, carregado de muita euforia e esperança no futuro. A mensagem distribuída em panfletos pelos musseques de Luanda - “O fogo há-de fecundar esta terra” – demonstra que “o momento ficcionalizado por este primeiro romance cardosiano focaliza um tempo angolano, em que as utopias libertárias proliferavam, sob o signo de um fogo intenso, o das lutas contra o colonialismo português.” (SANTOS, 2007, p. 56). A narrativa apresenta um diálogo muito interessante com mitos gregos, recriados na cultura africana e usados por Boaventura como alegorias para o momento histórico e marca dos entrecruzamentos culturais.

O tema do sagrado e da religião é intensificado em *Maio, mês de Maria* (1997) e *Mãe, materno mar* (2001). Neste segundo romance, a história contemporânea de Angola é focalizada a partir da trajetória, iniciada pela viagem de Dala Kaxibo - uma vila no interior de Angola - para Luanda, da família de João Segunda. Além disso, percebe-se que a religião, a antropologia e o imaginário angolano mesclam-se nos fios dos relatos. Para entender melhor do que trata o romance, tomo as palavras de Camen Lucia Tindó Ribeiro Secco ao apresentar a polissemia presente no título:

Maio apresenta vários sentidos: é o mês da primavera, da energia cósmica da natureza a florir; é o mês de Maria, símbolo da pureza, do catolicismo que deixou marcas tão profundas no imaginário angolano; maio é o nome da praça onde Agostinho Neto comunicou ao povo o fim da guerra colonial e a libertação de Angola; maio é também o mês em que ocorreu, em 1977, o episódio de Nito Alves, no qual muitos jovens desapareceram por questionarem o governo implantado logo após a independência. É clara a alusão do romance a esse fato histórico. A aparição da virgem de Fátima num céu vermelho, que se cobre de sangue sobre Segunda mordido pelos cães sanguinários, é bastante significativa, pois alegoriza, através da fusão dos planos ideológico e religioso, esse maio de 1977, revelando, ironicamente, a violência da sociedade angolana, cujos conflitos étnicos, religiosos, políticos, lingüísticos, culturais são inúmeros (SECCO, 2003, p.108).

Vemos, portanto, que as religiões surgem como tábua de salvação para resolução do fraccionismo que Angola enfrentava. E aí já não importa mais que religião, se a católica ou a africana. Portanto, os valores ancestrais ressurgem com nova roupagem para dar conta das exigências do presente. Nesse contexto, uma igreja que atraía muitos fiéis era a carismática porque, supostamente, resolvia os conflitos da população. Para os carismáticos o espírito sagrado pode se manifestar em cada indivíduo, falando, muitas vezes, em diversas línguas, como se depreende do trecho: “Mal o padre começara falar se sucederam então desmaios de mulheres e raparigas que estavam identificar voz do sô Padre com a de seus deles familiares” (CARDOSO, 1997, 16).

Dentre as narrativas longas de Boaventura Cardoso, elegemos o seu terceiro romance, *Mãe, materno mar*, cuja análise encontra-se no próximo capítulo, por acreditar que dispõe de material mais profícuo para a discussão que estamos propondo: o posicionamento de discursos literários moçambicanos e angolanos acerca do diálogo entre as religiões de matriz católica com as religiões tradicionais africanas, em narrativas ambientadas no período da expansão e colonialismo português, bem como no pós-independência. Como neste capítulo objetivamos observar a representação da questão religiosa em uma narrativa ambientada no período do colonialismo, voltemos para o terceiro livro de contos de Boaventura Cardoso, *A morte do velho Kipacaça*, publicado em 1987. Nesta obra, o autor abandona o universo do musseque luandense para mergulhar “a narrativa no ‘contexto’ de uma experiência temática, no decurso de pesquisas ‘in loco’, algures no interior e ao vivo de comunidades étnicas periféricas da Quibala” (localizada na Província do Kuanza Sul), como afirma o prefaciador da obra, Jorge Macedo (2004, p. 11)⁶⁹. Nesse sentido, o universo cultural ficcionalizado, em praticamente todas as obras de Boaventura Cardoso, se restringe às regiões de Malanje, Kuanza Norte e Sul, Bengo e Luanda, conforme se pode visualizar no mapa 4, pertencente aos grupos Mbundu (de língua Kimbundu) e aos seus vizinhos Ovimbundo (de língua Umbundu)⁷⁰, de acordo com o mapa 5.

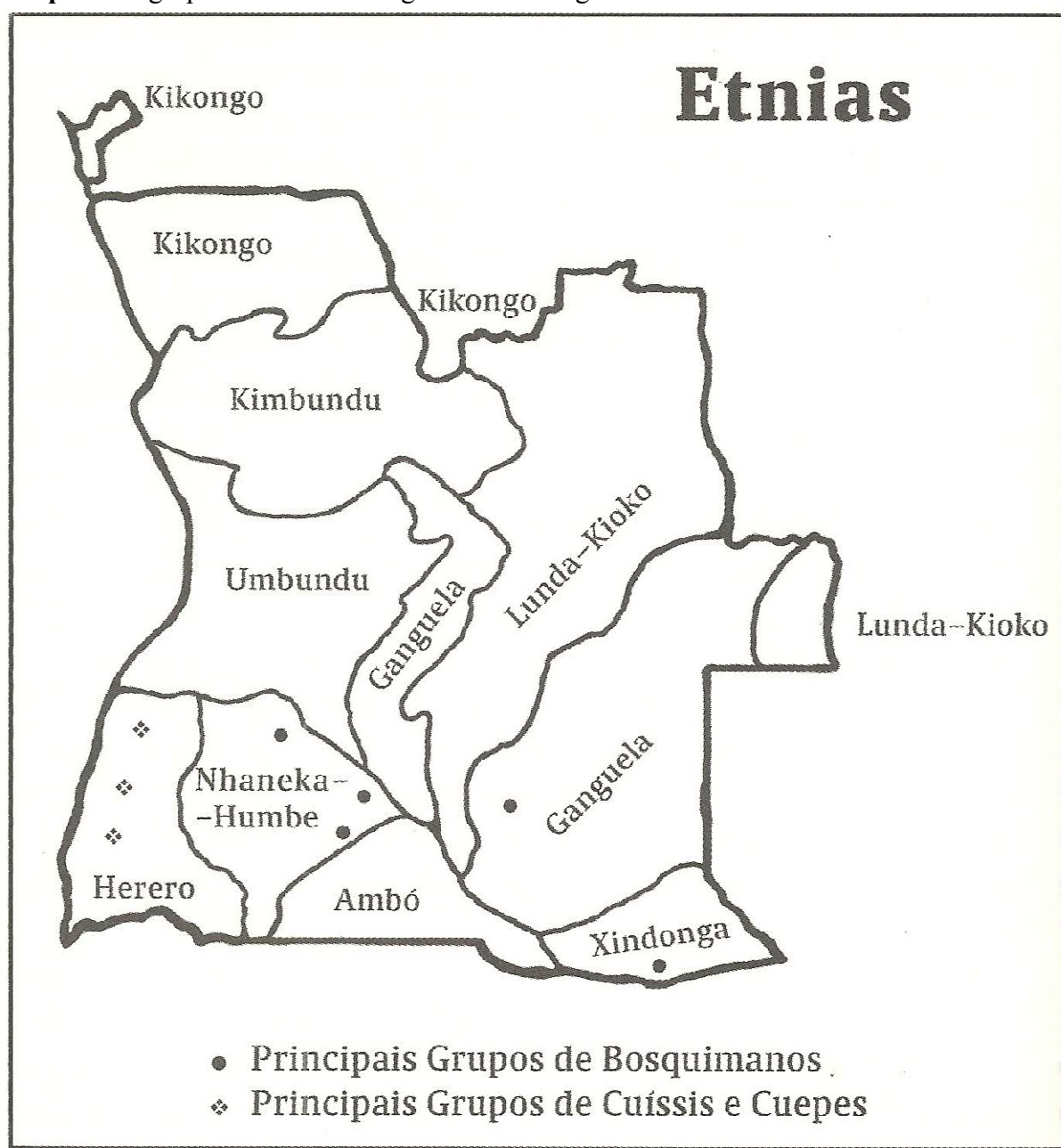
Segundo José Redinha ([1974?], p. 33), o grupo Kimbundu⁷¹ “domina uma vasta extensão entre o mar e o rio Cuango, excedendo este curso para o leste, e transpondo, para o sul, o baixo e o médio Cuanza.” De acordo com o autor, os “antigos Quimbundos foram notáveis organizadores de estados, e contam na sua história afamados sobas guerreiros, nomeadamente Ngola, Jinga e os Quinguris dos Bangalas”, como se pode depreender ao visualizarmos o mapa 1, apresentado na página 97 da seção anterior. De um modo geral, o

⁶⁹ Das três narrativas que compõem a obra, apenas a segunda – A árvore que tinha batucada – dispõe de indicações geográficas, as quais, como veremos a seguir, referenciam nomes de bairros pertencentes à capital da Província de Malanje. Nesse sentido, julgamos que não se pode afirmar que as três narrativas são ambientadas geograficamente nas cercanias de Quibala. É provável que Jorge Macedo esteja se referindo apenas à narrativa que intitula a obra.

⁷⁰ O pesquisador e historiador Alberto de Oliveira Pinto (2015, p. 41), apoiado nas classificações étnicas elaboradas ainda no tempo da antropologia europeia, porém reelaborados mais tarde por vários estudiosos, dentre eles José Redinha, apresenta nove povos bantu, com suas respectivas línguas, no território angolano: “os Bakongo (de língua *kikongo*), os Mbundu (de língua *kimbundu*), os Lundas-Kiokos (predominantemente de língua *kioko* ou *tuchokwe*), os Ovimbundo (de língua *umbundu*), os Nganguela (de língua *tchingangela*), os Nhaneka-Humbe (de língua *lunhaneka*), os Herero (de língua *tchiherero*), os Ovambo (de língua *ambo*) e os Vaxindonga (de língua *xindonga*).” Cada um desses grupos, apresenta subgrupos, os quais não vamos citar aqui porque consideramos desnecessário. Além desses nove grupos, é preciso observar que no Sul de Angola tem-se a presença de povos Não-Bantu: o grupo Hotentote-Bochimane (composto por Bochimanes ou Bosquímanos, Cazamas e Quedes) e os Vatua (composto por Cuísis e Cuepes).

⁷¹ A grafia das “etnias”, grupos e subgrupos dos povos angolanos, bem como suas respectivas línguas e dialetos, divergem de autor para autor. Sempre que possível, manteremos a grafia usada pelo historiador Alberto de Oliveira Pinto (2015).

Mapa 5 – Agrupamento étnico-linguístico em Angola



Fonte: OLIVEIRA PINTO, Alberto. **História de Angola**: da pré-história ao início do século XXI. Lisboa: Mercado das Letras, 2015, p. 42.

A miscigenação da população quimbunda do litoral é (re)construída ficcionalmente por Boventura Cardoso, embora se perceba, nestes entrecruzamentos transculturais, a tentativa de preservação dos valores da terra. Em *A morte do velho Kipacaça* isso é bastante evidente. Enquanto a primeira e mais curta narrativa - *O sol nasceu no poente* - é profundamente marcada pelo simbólico e mítico, pois nos remete a um dos mitos de formação do mundo em

que, segundo Jane Tutikian (2005), os seres primordiais emergem das montanhas⁷², a segunda – A árvore que tinha batucada – concentra-se nos elementos da ancestralidade, cujo símbolo de resistência ao processo de colonização e imposição cultural é a árvore (uma das possíveis moradas dos espíritos) e a terceira – A morte do velho Kipacaça –, demonstra como a força da ancestralidade, com especial atenção aos rituais para cultuar os mortos, interferem na dinâmica da comunidade.

Segundo Jane Tutikian (2005, p. 176), há nesta obra elementos da essencialidade identitária africana: “o *batuque*, que percorre as três narrativas, a iniciar por ‘O sol nasceu no poente’, a *árvore*, em ‘A árvore que tinha batucada’, o *velho* e o *fogo*, em ‘A morte do velho Kipacaça’.” Desse modo, o que vamos encontrar nas três narrativas é a ancestralidade e a tradição oral entrando no texto ficcional não apenas como tema, mas enquanto forma, através do ritmo africano que se impõe às narrativas, com a repetição e re-semantização de palavras e com a reconstrução sintática, como se pode verificar neste fragmento, por exemplo: “Cacimbante, luarenta: a noite.” (AQTb, p. 23). Aqui, ocorre tanto a re-semantização quanto a reestruturação sintática, pois o sujeito é deslocado e há a ausência do verbo. Segundo o próprio Boaventura Cardoso, o ritmo é algo muito presente na vida de seu povo. Esse ritmo africano é acompanhado nas três narrativas pelo som do batuque e ritmado pela linguagem com frases curtas e repetições, em construções como esta, em que a aliteração das consoantes *v* e *z* procuram traduzir o som do vento: “Andei, andei e no encontro com um caminhante zunante euviumvultoacorrereentra naquela montanha – o vento zunante zuniu a palavra. Então zuni zé até na montanha...” (AQTb, p.18). Além disso, a tradição oral adentra ao texto por meio das expressões de ênfase como “zé”, “ngó”, “eh” que nada significam a não ser um “cacoete” linguístico da oralidade. Por fim, outro recurso de linguagem bastante utilizado, principalmente no conto que intitula o livro, são os provérbios reveladores da sabedoria popular.

Dessas três histórias, é A árvore que tinha batucada que mais nos interessa, pois nela ocorre o embate das culturas míticas e racionais na medida em que há a presença do

⁷² Segundo Alberto Oliveira Pinto (2015, p. 45) todas “as religiões bantu assentam na ideia de que o mundo se divide em duas partes antitéticas mas complementares, como duas montanhas separadas por uma grande extensão de água, *Kalunga*. [...] Ainda que os mortos, quer em corpo quer em espírito, estivessem debaixo da terra, era *Kalunga*, o oceano, emparelhado com o firmamento, que era considerado o outro mundo, o qual albergava forças desconhecidas com repercussões no que acontecia de bem ou mal no mundo dos vivos.” Para Clyde Ford (1999, p. 269-270) esse mito pertence à cultura bacongô e foi associado à travessia dos escravos pelo Atlântico: “*Kalunga* é a denominação do mar infinito da cosmologia congô, a elipse do diagrama [o ponto fixo da cruz, sobre o qual gira o círculo sagrado da vida] e é o termo usado para descrever a terra dos mortos, para o qual o mar é tanto uma barreira quanto a via de passagem. *Kalunga* é também a fronteira atravessada pelos escravos capturados que partiam na Travessia”.

colonizador e a demarcação de espaços e tempos distintos: durante o dia reina a lógica racional, dos mandos e desmandos dos brancos; a noite pertence à magia, relevando a lógica mítica dos africanos em torno de um de seus elementos sagrados – a árvore. A árvore pode assumir representações simbólicas bastante diferenciadas, porém Mircea Eliade (2016, p. 215) chama atenção para uma característica comum, o fato de representar “o *cosmos* vivo, regenerando-se incessantemente” e, nesse sentido de vida inesgotável, “um equivalente da imortalidade.” Associado a isso está a representação simbólica do *axis mundi* (termo em latim que significa o centro do mundo, ou pilar do mundo). Visto como uma espécie de “umbigo”, ponto de início do mundo, símbolo que perpassa as culturas humanas, pode expressar o ponto de conexão entre os mundos da humanidade e da divindade, ou entre o céu e a terra. Essas imagens podem tomar diferentes formas, ter uma origem natural – uma montanha (quase todas as culturas remetem a um monte sagrado, como o caso do Grande Zimbábwe, que referimos na seção anterior), uma árvore (no livro do Gênesis há menção “a árvore da vida no meio do jardim e a árvore do conhecimento do bem e do mal” – 2:9), uma coluna de fumaça ou fogo, uma ilha – ou ser um produto fabricado pelo homem – uma povoação, um mastro, uma cruz (isso explica a cruz “plantada” pelos portugueses em cada território novo descoberto), uma corda, um pilar, um totem etc. (Cf. ELIADE, 2016; FORD, 1999; CHEVALIER e GHEERBRANT, 2009).

Dentre os estudiosos que consultamos, é unânime o entendimento de que a árvore em si não é objeto de culto. Ela é adorada “por aquilo que, através dela, se ‘revelava’”, por aquilo que ela implica e significa, ou seja, por sua “figuração simbólica” (ELIADE, 2016, p. 216-217; CHEVALIER e GHEERBRANT, 2009, p. 84). Assim, é cultuada pelo caráter sagrado que nela se revela, como propõe Mircea Eliade (2008). Nesse sentido, por meio de uma síntese mental, a humanidade associou as características e estrutura da árvore a sua simbologia recorrente, como nos explica Mircea Eliade (2016, p. 217): “se a árvore está carregada de forças sagradas, é porque é vertical, é porque cresce, é porque perde as folhas e as recupera, porque, por conseguinte, se regenera (‘morre’ e ‘ressuscita’) inúmeras vezes, porque tem seiva, etc.” Além disso, devido a sua estrutura, é considerada universalmente “como símbolo das relações que se estabelecem entre a terra e o céu”, por ter suas raízes mergulhadas no solo e seus galhos elevados ao céu, figurando como um eixo que une o mundo debaixo ao mundo superior. (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2009, p. 84).

Para a cultura bantu em geral, é provável que as representações simbólicas da árvore partam desse mesmo princípio universal. Raul Altuna, evocando contribuições de outros autores, leva-nos a compreender que a árvore é venerada porque pode ser habitada por

espíritos ou génios da natureza, os quais são a personificação das manifestações dos “astros e fenômenos naturais – “raios, chuva, ventos, epidemias, rios, montanhas e mares - dos animais e das plantas; numa palavra, das manifestações do ambiente do campo” (SENGHOR *apud* ALTUNA, 2014, p. 425). “Como forças personificadas, participam da comunhão vital” e “podem ser benéficos ou maléficos”. Por isso, é frequente lhes oferecerem “presentes e sacrifícios”. Muitos desses gênios, vistos como mediadores entre o Ser Supremo e o homem, são reconhecidos “pelos seus nomes, personalidade, poder, gostos, caprichos” e podem fixar seu *habitat* em lugares especiais, como já mencionamos na seção anterior (ALTUNA, 2014, p. 425). Diante disso, “alguns embondeiros gigantes, os *baobás* ficam sacralizados com a presença de génios bons e protectores e constroem ao pé deles pequenas cubatas-santuários onde lhes oferecem o culto.” (ALTUNA, 2014, p. 426). Para Alberto Oliveira Pinto são os antepassados remotos, os verdadeiros donos da terra, que se manifestam através da natureza, salvaguardando a sobrevivência da sociedade. Para este historiador angolano, no interior, “onde se vivia da agricultura, os antepassados manifestavam-se através dos espíritos das árvores e dos rios [...] e os homens veneravam-nos porque eles lhes dariam sorte no cultivo dos géneros que iriam trocar no litoral por peixe e por sal.” (OLIVEIRA PINTO, 2015, p. 45). De qualquer modo, “uma divindade que se revela no cosmos sob a forma de uma árvore é ao mesmo tempo fonte de regeneração e de ‘vida sem morte’” (ELIADE, 2016, p. 225), bastante condizente com o princípio de crença bantu, para quem a morte é tida apenas como outra modalidade de existência. Essa outra modalidade de existência se concretiza no mundo invisível, cujas forças atuam incessantemente no mundo visível: “intermediando o vivo e o morto, bem como as forças naturais e as do sagrado, estão os ancestrais, ou seja, os antepassados”. (PADILHA, 1995, p. 10). A ligação entre o mundo dos vivos com o dos “mortos-viventes”- para oferecer sacrifícios, orar ou aplacar a ira dos antepassados - pode ser realizada pelo chefe familiar que assume uma espécie de sacerdócio por ser o “mais antigo descendente do antepassado”, desde que os problemas sejam particulares e circunscritos. Se os problemas forem de ordem comunitária, comprometendo o bem-estar social, é preciso recorrer aos chefes políticos, pois serão eles quem exercerão o papel de sacerdócio para fazer a ligação com os antepassados donos das terras. Contudo, quando “a magia perturba as relações solidárias, só os especialistas, o adivinho e curandeiro, logram pacificar a comunidade.” (Cf. ALTUNA, 2014, p. 496-498). Por cultuarem os antepassados⁷³, os povos

⁷³ De acordo com Alberto Oliveira Pinto (2015, p. 43), a terra tem sempre valor sagrado para os bantu, “por nela morarem os espíritos dos antepassados, cuja presença legitima a prosperidade do solo e os direitos do homem sobre ele”. Associa-se a isso a “tradição de plantar uma figueira, enquanto condição de o grupo se instalar num

bantu dão grande importância aos rituais fúnebres e o enterro dos mortos. Embora cada população possua rituais diferentes, segundo Altuna (2014, p. 443), o enterro de especialistas da magia, caçadores e guerreiros notáveis, é realizado “à beira dos caminhos muito frequentados ou nas encruzilhadas, e sempre ao pé duma árvore para pendurar os seus instrumentos de trabalho, armas e troféus.”

A árvore do conto cardosiano parece representar todas essas crenças. Embora o conto não apresente com clareza uma demarcação temporal, é possível perceber alguns indícios de que a história se ambienta na modernidade e no período de efetiva colonização portuguesa, provavelmente posterior a 1961, pois até aproximadamente esse período, a entrada de indígenas no cinema era proibida, como se pode supor pelo parágrafo de abertura do conto:

Pintadas de fresco na memória, cenas de *O Laço da Meia-Noite*. Teimosamente: apesar do esforço. E passava então das onze da noite, vinha assim do cinema, noctívago quase só. E vinha assim andando e assim andando, noctambulamente, passos quase na fronteira luz e escuridão: linha divisória de espaços sociais. Tinha nó na garganta: o medo engravatado. (AQTB, p. 23)

O narrador “caminhante” vinha do cinema quando se deparou com luzes e vozes que vinham de um embondeiro, o qual durante o dia servia de sombra aos caminhantes e à noite vozerava vozes, som de batuque, luzes e, por vezes, agredia a bofetadas os transeuntes, que fora o que aconteceu com esse caminhante:

E comecei então a ouvir, vindo da árvore que agora estava à minha frente, uma mistura de sons e ruídos e gargalhadas e batucada e barulho de pratos e cães ladrando e gatos miando. E não estava a ver ninguém. E não me atrevi a dar passo. E fiquei então estático. Um som oco crescia e crescia assim: eram cabaças se entrechocando. E desceram então da árvore e vieram então cá em baixo se movimentando às voltas, dançando. E não via ninguém. E de repente comecei então a ser esbofetado. E tentei me esquivar, me defender: em vão. E aguentei bofetadas de pontapés até cair no desmaio. (AQTB, p. 24)

Depois desse acontecimento, o narrador descreve que a árvore se mantinha imponente, “vertical, alicerçada na força telúrica, resistente às intempéries do Tempo e da Natureza” (AQTB, p.24), o que lhe atribui a simbologia que mencionamos, como “*cosmos vivo*”,

novo território, como tão bem o ilustra a crença caluanda de que a Mulemba Uaxa Ngola (a tradução literal para o português é a *figueira que o rei deixou*), a árvore milenar que ainda hoje se encontra à saída de Luanda, no início da estrada do Cacucaco, terá sido plantada pelo soberano mbundu Ngola Kiluanji kia Samba ao chegar àquela região.” Caso a figueira não cresça é sinal que os antepassados abandonaram aquela terra, o que os homens também devem fazer. Alberto da Costa e Silva (2011, p. 530-531) também faz referência a essa crença ao falar dos ambundos (outra nomenclatura para se referir aos povos mbundu), afirmando que a autoridade do título principal da aldeia, que “era o *lemba dia angudu*, investido no homem mais velho da geração mais antiga”, estava “associada a uma árvore, a um *ficus* que se plantava na frente de sua cubata e embaixo do qual o *lemba*, palavra que significa ‘tio’, deliberava com os *macotas*, ou ‘velhos’, que o seguiam na hierarquia social.”

imortal. Por ela, muitos caminhanes de muitos caminhos passavam, uns lhe segredavam sentimentos e desejos, outros lhe veneravam, alguns apenas paravam e descansavam: “Era uma árvore normal e igual a tantas outras, até aquele dia. E depois tinha então mais gente que, passando à noite pela árvore, fora então agredida.” (AQTb, p. 25). A notícia começou a correr e cada vez mais gente vinha matar sua curiosidade: “E até povo da Vila Matilde e Campo da Aviação e Kangambo até, desceu e veio então: curiosamente.” (AQTb, p. 25). Ao nomear os lugares de onde vieram pessoas para satisfazer sua curiosidade, e referir que a frondosa e imponente árvore estava no “começo da estrada que dava para a Kaála” (AQTb, p. 25), o narrador nos posiciona geograficamente, pois todos esses nomes referem-se aos arredores da capital da Província de Malanje.

Tudo isso contribui para que se construa ficcionalmente, e através da letra, a voz da tradição africana. Além do constante trabalho de “oraturização” da língua, podemos observar que a estrutura do conto recria as narrativas da tradição oral, seja enquanto *missosso*, entendido como “aquela forma narrativa percebida pelo natural como sendo totalmente ficcional” ou como uma *maka*, “outra forma de narrativa que relatava um acontecimento representado como vivido, ou pelo contador, ou por alguém de sua intimidade, ou por pessoas de que ouviu falar.” (PADILHA, 1995, p. 19). Laura Padilha (1995, p. 19) observa que na modernidade da segunda fase da ficção angolana, os escritores – dentre eles, cita o nome de Boaventura Cardoso - vão, “em certa medida, revitalizar a *maka*, embora a palavra ganhe denotações outras no universo linguístico angolano.” Talvez possamos pensar as narrativas de fundo histórico (metaficção historiográfica) como essa denotação outra. Contudo, o fato de o narrador colocar-se como personagem na narrativa cria um certo efeito de “verdade”, colocando-se como um testemunho da história narrada. De acordo com Laura Padilha (1995, p. 20), “ingressar no mundo do *missosso* é participar de um ritual comunitário de preservação dos mitos fundadores e dos segredos grupais apenas soprados.” Por ser “soprado”, uma das características do *missosso* é a repetição, auxiliar na memorização. Assim, carregado também de força semântica, a construção linguística a seguir se repete ao longo do conto, por vezes com pequenas alterações em algumas sequências:

Caminhanes de muitos caminhos passavam. Uns cansados da caminhada paravam e descansavam para pouco depois retomarem então a caminhada. E outros descreviam no corpo dela os seus sentimentos e desejos. De muitos caminhos, os caminhanes lhe veneravam. E tinha então caminhanes que vinham lhe fazer pedidos para resolver casos. Caminhanes de todos os caminhos iam passando. E uns passavam então e nunca mais regressavam. E tinha outros que passavam e repassavam. E a Chuva e o Frio e o Sol e a Noite e o Dia eram os caminhanes que mais passavam e repassavam. (AQTb, p. 24).

Associado a esse recurso narrativo da repetição, está também outro recurso linguístico, o das constantes aliteraões, empregadas ao longo de toda a narrativa, ora para marcar o ritmo da caminhada, ora para representar sons da natureza, como ocorre na sequência a seguir em que a insistente consoante *t* serve para reproduzir a trovada da tempestade:

Tempestiva e tempestuosa vinha então a Tempestade tempestando. Por onde passava arrastava tudo: tempestuosamente. E chegou assim, peito inchado e assim começou então a berrar em voz troante e gritante e rimbombante e faiscante. Companheiros da mesma caminhada, o Vento e a Chuva lhe ajudavam a engrossar a voz: troante. Intempestivamente a Tempestade se retirou, então. Com ela os caminhantes da mesma caminhada. E a árvore estava lá: firme, imponente e frondosa. (AQTb, p. 28)

Assim, podemos verificar que os elementos da natureza, os caminhantes que mais passavam e repassavam, contribuem para a construção simbólica de “imortalidade” da árvore que, associada à noção do ritmo incessante e cíclico que os povos bantu atribuem à participação cósmica vital, “de nascimento-vida-morte-vida-descendência”, é semelhante ao “impulso inicial e indestrutível da força cósmica”, sobre o qual à “noite segue-se o dia”, as estações do ano (ALTUNA, 2014, p. 455). Também podemos pensar a passagem do tempo e a força da tempestade funcionando, de forma alegórica, como uma representação da força bruta e o poder do dominador imposto sobre a cultura local, atribuindo ainda mais significado à árvore enquanto símbolo da permanência da tradição cultural africana.

Para além da repetição funcionar como um mecanismo mnemônico, parece ditar o ritmo da narrativa que segue o compasso dos caminhantes, cíclico e mítico. O caso do embondeiro “Corria, bocante: a boca!” (AQTb, p. 26) e por isso vieram “caminhantes armados de catanas e machados para lhe matar e ver então o que é que tinha lá dentro.” (AQTb, p. 24). A tentativa foi inútil, pois depois de horas golpeando a árvore, nenhuma marca era visível e ela permanecia imponente e frondosa. Como cada vez mais chegava queixas de gente agredida pela árvore, “veio então a PSP [Polícia de Segurança Pública] averiguar e não viu ninguém” (AQTb, p. 25), pois durante o dia era árvore normal. “Intrigado, Só Administrador”, chamou os cipaio e ordenou que dormissem na árvore para apanhar os bandidos. Cinquenta e Um, chefe dos cipaio e bajulador do Administrador, personagem representante dos negros “assimilados” que serviam a administração colonial, considerou muito bem dada a ordem do Administrador. No dia seguinte, “Sô Administrador tinha então no gabinete, agredidos e alquebrados: os cipaio.” (AQTb, p. 26). Furioso e pressionado pelas queixas que lhe chegavam todos os dias, resolveu comandar pessoalmente

as operações: “Se munuiu então de armas e cordas e cacetes e mobilizou cipaio todos e, à noite, pela calada cercaram a árvore. [...] No dia seguinte a notícia: correu. E Sô Administrador estava mal no banco de urgência.” (AQTB, 26-27). O Padre, que já havia pregado vários sermões contra os bandidos, também decidiu “ir lá desafiar então o satanás. E na árvore deixou a batina e o missal e os óculos e foi levado então em coma. E nem as benzeduras lhe safaram.” (AQTB, p. 27).

Depois de todas essas tentativas frustradas, a decisão tomada fora a de cortar a árvore: “Sol ardente, Sô Administrador, Sô Padre, os comerciantes, meio mundo” (AQTB, p. 27), todos personagens representantes do poder colonial, vieram para acompanhar. Mais de dez homens começaram a arremeter seus machados no tronco da árvore: “Ninguém estava acreditar então no que estava acontecer. E passadas mais de três horas desde que os homens tinham começado a amachadar, tronco da árvore estava na mesma: intacto.” (AQTB, p. 27). Depois disso, Sô Administrador ordena aos cipaio que tragam um velho feiticeiro de Camburi. Cinquenta e Um, cujo nome se deve ao número de chicotadas que gostava de dar nos presos, ficara apreensivo, pois como iria convencer o velho a ir até Malanje se no mês passado, por ter sido acusado de enfeitiçar um comerciante, o havia espancado? Os moradores de Camburi, assim que viram o carro chegar, esconderam-se todos. A noite já caía quando Cinquenta e Um dá a ordem para os cipaio procurarem os moradores nas “cercaduras”, enfatizando que era preciso usar a tática de “tirar mel sem espantar as abelhas” (AQTB, p. 29). Aos poucos, ainda que receosos e desconfiados, porque “a mão que ontem trazia o chicote, hoje trazendo mão cheia, benemerita” (AQTB, p. 29), começam a voltar, menos o Velho. “E Cinquenta e Um solicitou imenso que lhe fossem chamar e o assunto era importante e tinha uma mensagem muito boa da parte do Sô Administrador.” (AQTB, p. 29). Depois de muito insistir, o Velho veio. Foi necessário ainda um longo tempo até que entrassem em acordo e o Velho aceitasse seguir com os cipaio.

A viagem de Camburi a Malanje, algo de aproximadamente duas horas, já durava dois dias: “A carrinha que na ida não teve problemas, no regresso estava então a andar e a parar.” (AQTB, p. 30). Cinquenta e Um começa a desconfiar que o Velho era quem estava fazendo a carrinha parar toda a hora, por isso tinha raiva contida, “estava sempre com a vontade dele de bater no Velho e estava sempre a travar: os socos morriam nos punhos feitos nos bolsos. E assim então foram andando, andando, andando até chegar em Malange.” (AQTB, p. 31)

A notícia de que haviam buscado “um Velho em Camburi” para derrubar a árvore se espalhou rapidamente e já havia muita gente em sua volta: “Sô Padre falou então que não acreditava em feitiçarias e blasfemou o Velho, satanás em pessoa.” (AQTB, 31). A partir

disso, vemos que a árvore simboliza na narrativa a resistência das culturas e crenças locais, mesmo diante do peso de anos de imposição cultural cristã pela força bruta do colonizador. Se as religiões tradicionais africanas foram rechaçadas, rasuradas e apagadas, interpretadas pelo homem branco, europeu e católico como obra do “satanás”, não foram completamente ignoradas pelos homens que viviam na colônia, pois se sentiam ameaçados e amedrontados por aquilo que desconheciam, combatendo-as com veemência. Nesse sentido, as visões e percepções tradicionais funcionam neste conto como representação da resistência que a cultura africana impôs e, conseqüentemente, como força política para a descolonização. O embondeiro revela seus segredos apenas na presença do Velho, tido como feiticeiro, e, mesmo jorrando sangue aos golpes das machadadas, ela não sucumbe:

O Velho se ajoelhou diante da árvore e ficou assim algum tempo. E gente atenta. E depois subiu em cima da árvore e toda a gente começou a ouvir então gente conversando em cima da árvore: lá. E tempo depois, da árvore começaram então a cair trapos, penas de galinha, ossos. E caíram então as cabaças, muitas cabaças. Ninguém se atreveu a falar. [...] O Velho desceu e ordenou então que os homens que comessem a cortar então a árvore. E os homens começaram pum! pum! pum! E a cada machadada a árvore gritava ai! ai! ai! [...] E a gente viu: o sangue. A árvore jorrava então sangue ai! ai! ai!
Seis da tarde a árvore batucante estava ainda de pé.” (AQTb, p. 31-32)

A imagem da árvore a jorrar sangue pelo golpear do machado pode ser lida como uma representação simbólica do corpo dos escravos africanos açoitados pelo chicote. Se a existência do açoite indica a crueldade do homem branco, o meio utilizado para impor obediência e o trabalho forçado, também pode representar um indício de que havia resistência dos negros, mesmo na condição de escravos.

Assim, vemos que elementos importantes das crenças e modo de vida africanos, perpassados pelos do colonizador, funcionam neste conto como marcas identitárias angolana: o embondeiro, morada dos antepassados, e o velho que, apesar de ser chamado de feiticeiro pela comunidade branca, como o próprio personagem afirma: “Eu sou feiticeiro não posso ir falar com o Sô Administrador! – a piada do Velho.” (AQTb, p. 29), parece ser um especialista da magia - adivinho ou curandeiro⁷⁴. Em torno da árvore, extremamente significativa para a cultura africana porque habitada pelos espíritos dos antepassados, são celebrados as festas e os rituais que possibilitam o contato do homem com as forças do mundo

⁷⁴ De acordo como Pe. Raul Altuna (2014, p. 586-587), o feiticeiro só existe na sociedade bantu como personificação do mal e explicação para os mistérios inexplicáveis da vida: “O feiticeiro bantu e respectiva acção maléfica (o feitiço) são um símbolo, cheio de relação-manifestação, e consequência da imaginária expressão de tensões e conflitos. [...] Espalha um permanente medo que só o adivinho e o curandeiro podem enfrentar. O feiticeiro bantu é mito, lenda, suposição, figura, imaginação, símbolo, solução e necessidade psicológica, social e religiosa. Não realidade.”

invisível, assegurando o dinamismo da força vital e a harmonia cósmica. Nesse sentido, os velhos também são extremamente importantes, pois como depositários mais completos da vida, são sinônimo de conhecimento e extremamente valorizados na cultura dos povos bantu. Por isso, geralmente são os velhos os responsáveis por manter a harmonia da vida em comunidade, uma vez que são capazes de fazer a ligação com os espíritos dos antepassados, seja como sacerdote ou como adivinho e/ou curandeiro.

Para Rita Chaves e Tânia Macedo (2005, p. 251), neste conto “o Velho, representante da ordem tradicional, e o aparato policial (os cipaio e o administrador) se enfrentam no momento de corte da árvore que dá título ao conto, com conseqüências que abalam o equilíbrio das forças cósmicas.” Contudo, esse equilíbrio abalado vai ser restaurado na cena final. Aqui, como nas demais narrativas em análise, a água se apresenta como alternativa mágica para o final da narrativa, pois mesmo que o Velho tenha sido levado pelas águas, bem sabemos que essa cena pode representar reinício procriativo na cultura dos povos bantu:

Seis da tarde a árvore batucante estava ainda de pé. E o Velho estava então a transpirar no olhar furioso do Sô Administrador. Cinquenta e Um desconteve: a repressa. Desembrulhou então a língua, enfureceu o cavalo-marinho, atçou a besta e o rio arrastou pedras, cada pedra, pedradas, pedregulhos e rebentou então: o dique. O Velho foi nas águas. (AQTb, p. 32).

De acordo com Laura Padilha (1995, p. 9), é comum que “a solução para o conflito da narrativa” seja depositada nas ações dos velhos, “configurados como elementos ativos”, que é o que ocorre neste conto. Além disso, é preciso lembrar que “as ações mágicas sempre se realizam e se exprimem por meio de símbolos, como alerta Altuna (2014, p. 555). Assim, o velho, como símbolo representante da sabedoria bantu, é levado pelo fluir das águas, as quais são capazes de contornar barreiras e obstáculos sem interromper seu curso para fecundar e fazer germinar.

4 ESTRATÉGIAS CONTRA-DISCURSIVAS: DOS EFEITOS DA COLONIALIDADE À DESCOLONIZAÇÃO

A História da África, de um modo geral, mais especificamente de Angola e de Moçambique, nosso foco de interesse, não pode ser contada apenas pelo viés da vitimização dos povos africanos. Contudo, não se pode deixar de ver “a trajetória da história do colonialismo no continente africano [...] como uma das mais profundas crises civilizacionais da experiência humana sobre a Terra”, a qual transformou sim os africanos em vítimas, assim como não se pode deixar de contar a História sob a ótica das “resistências, contatos, trocas e conflitos” (PARADA, MEIHY & MATTOS, 2013, p. 179). Nesse quesito, acreditamos que a literatura destes países, por oferecer caminhos de entrada à realidade que constrói metaforicamente através da linguagem, vem assumindo um papel fundamental.

Diante do entendimento de que “a literatura nunca está afastada do real”, como afirma Leila Perrone-Moisés (2006, p. 109), ou nas palavras de João Alexandre Barbosa (2014, p. 23)⁷⁵, que “literatura nunca é apenas literatura”, pois “o que lemos como literatura é sempre mais – é História, Psicologia, Sociologia”, cujos “elementos ou níveis de representação da realidade são dados na literatura pela literatura, pela eficácia da linguagem literária”, é que temos nos esforçado para evidenciar as estratégias narrativas contra-discursivas utilizadas nas obras em análise como construção literária dos movimentos contra-hegemônicos produzidos (de forma consciente e/ou inconsciente) pelas sociedades angolana e moçambicana, os quais sempre funcionaram como mecanismos de descolonização. Se a criação do texto literário e sua relação com a realidade vivida nasce, como propõe Perrone-Moisés (2006, p. 103), “de uma dupla falta: uma falta sentida no mundo, que se pretende suprir pela linguagem, ela própria sentida em seguida como falta”, e isso é algo que diz respeito a todas as literaturas, essa “dupla falta” torna-se ainda mais evidente nas literaturas de países com histórias tão complexas, como é o caso de Angola e Moçambique, que ainda estão no processo de autoafirmação identitária, tão necessária depois de longos anos de colonização, com recente e tardia independência. Diante disso, observamos o movimento destas literaturas em consonância com a afirmação de Leila Perrone-Moisés (2006, p. 102): “A literatura parte de um real que pretende dizer, falha sempre ao dizê-lo, mas ao falhar diz outra coisa, desvenda um mundo mais real do que aquele que pretendia dizer.”

⁷⁵ Texto apresentado em no Seminário *Linguagem e linguagens: a fala, a escrita e a imagem*, disponibilizado pelo governo de São Paulo no endereço eletrônico <http://www.crmariocovas.sp.gov.br/pdf/ideias_17_p021-026_c.pdf e disponibilizado pelo site>.

Como se pode verificar no capítulo anterior, a manutenção da organização social, política e econômica dos reinos africanos durante o período de expansão portuguesa, tanto no território angolano quanto no moçambicano, demonstra que “as populações africanas sempre procuraram uma resposta à ação invasiva sobre seu território” (PARADA, MEIHY & MATTOS, 2013, p. 179). As disputas internas, associada à presença externa do colonizador e às constantes guerras (primeiro a guerra colonial, depois a civil), resultaram na formação de sociedades extremamente complexas. Se as divergências internas e os efeitos da colonialidade foram amenizados em prol de uma luta comum, a anticolonial, logo após a independência estas idiossincrasias vieram à tona com a eclosão da guerra civil. Nesse sentido, vemos que as narrativas literárias em análise não fogem às problemáticas traumatizantes de seus países. Se em *O outro pé da sereia* Mia Couto estampa o cenário de uma cidade arrasada pela guerra com uma personagem representativa do trauma pela perda de seus familiares, em *Mãe, materno mar* Boaventura Cardoso reencena, de forma alegórica, a situação da população em cidades sitiadas pela guerra civil, desvelando os efeitos da colonialidade na sociedade angolana, marcada por contradições, disputas pelo poder, interesses opostos e a proliferação de novas igrejas como um veículo de salvação.

Angola e Moçambique, além de partilharem a amarga memória da guerra civil - que deixou seus países destruídos, paupérrimos, individados e dependentes, inviabilizando a instauração de um projeto socialista -, apresentam semelhanças nos motivos e fatores externos para a permanência dos conflitos. Nesse sentido, as palavras do historiador Alberto Oliveira Pinto (2015, p. 728), mesmo que restritas à realidade angolana, servem para ilustrar também o cenário moçambicano, pois as forças em oposição que se juntaram para combater o inimigo comum (o colonizador), cedo demonstraram que seus reais objetivos eram o de

dar continuidade às hostilidades recíprocas, aliás, de longa data, agora na conquista efectiva do poder e com o apoio assumido dos velhos aliados, tanto do pólo ocidental capitalista, encabeçado pelos EUA, quanto do bloco socialista de leste, liderado pela URSS. Mercê da sua riqueza em recursos naturais – nomeadamente petróleo e diamantes -, Angola tornar-se-ia, no plano internacional, um campo de experimentação por excelência da Guerra Fria.

De acordo com Jafar Silvestre Jafar (2014), o conflito em Moçambique, à semelhança de Angola, além de ser influenciado pela lógica antagônica dos dois blocos de poder, sofreu influências regionais, no caso de Moçambique, de Zimbabwe e África do Sul, e, de Angola, também da Namíbia. Entretanto, como o interesse internacional em Moçambique era menor, os meios envolvidos nos confrontos também foram menores.

Moçambique, que se tornou independente em 25 de junho de 1975, teve como dirigente a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) que, desde a sua formação e desencadeamento da Luta Armada de Libertação Nacional (LALN) até o colapso da URSS, foi apoiada pelos países do bloco socialista. O socialismo, dentre outros aspectos, não era consensual entre os membros da FRELIMO, o que acabou por formar três grupos de dissidentes: “dissidentes históricos da Frelimo, dissidentes produzidos após a independência e moçambicanos comprometidos com o regime colonial” (JAFAR, 2014, p. 14). Por estas e outras razões, nove meses após a proclamação da independência, eclodiu a guerra civil, entre a FRELIMO e a RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana), fundada “por um dissidente da Frelimo – André Matala Matsangaissa -, em 1976, com apoio da *Central Intelligence Organisation* (CIO), uma organização de inteligência chefiada por Ken Flower, ao serviço da Rodésia do Sul (hoje Zimbabwe)”, governada por Ian Smith, um representante da minoria branca (JAFAR, 2014, p. 15). Segundo Jafar (2014, p. 16), a RENAMO passa a receber ajuda financeira e material dos regimes minoritários brancos da África do Sul e do Zimbabwe, que “moveram agressões militares contra infra-estruturas econômicas moçambicanas” para desestabilizar sua economia. Portugal, ainda sob a égide do regime facista implantado por Salazar, alia-se a esses regimes no apoio à RENAMO, pois “almejava destruir o governo socialista de Moçambique para continuar com seus interesses económicos coloniais, e constituir um escudo de regimes minoritários brancos e racistas na subregião austral do continente, juntamente com África do Sul e Rodésia do Sul.” Desse modo, além de seu principal patrocinador, a África do Sul do *Apartheid*, a RENAMO contava com o apoio de “grupos anticomunistas (da extrema direita e das igrejas) nos países como Portugal, República Federal Alemã e dos EUA” (HANLON e SMART *apud* JAFAR, 2014, p. 16). Por sua vez, as autoridades moçambicanas sempre apoiaram e alojaram os militantes que promoviam a resistência aos grupos minoritários brancos na antiga Rodésia do Sul e África do Sul, a *Zimbabwe African National Union* (ZANU) e a *African National Congress* (ANC). Ainda, é preciso mencionar que, com a eleição de Ronald Reagan para a presidência dos EUA, na década de 1980, houve um endurecimento das posições americanas no contexto internacional da Guerra Fria com apoio aos movimentos anticomunistas em todo o mundo, o que teria transformado a África Austral num cenário do confronto entre os dois blocos.

Se Moçambique se transformou em um dos cenários do confronto de forças entre os dois blocos de poder da Guerra Fria, Angola muito mais. As duas forças políticas que mantiveram a guerra civil em Angola eram diretamente financiadas por esses blocos antagônicos. A União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA), liderada por

Jonas Savimbi, que contava com o apoio militar da África do Sul e de alguns mercenários portugueses, financiado pelos EUA, logo se desentendeu com a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), seguindo sozinha na luta armada contra o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), que contava com o apoio cubano no envio de soldados e material de guerra, mas também médicos, enfermeiros, engenheiros e professores, financiados pela URSS.

Em Angola, antes mesmo da proclamação da Independência, prevista para 11 de novembro de 1975, as três forças políticas que haviam reivindicado o direito à exclusividade nas negociações com o colonizador para a transferência da soberania política e assinado o Acordo do Alvor, em 15 de janeiro de 1975, entram em disputa. Pela primeira vez, a FNLA uniu-se à UNITA para tentar impedir que o MPLA proclamasse a independência em 11 de novembro de 1975. Às vésperas da proclamação da independência, só restava ao MPLA o domínio do “litoral entre Luanda e Porto Amboim, o corredor do Kuanza, incluindo Malanje, e ainda a Lunda” (OLIVEIRA PINTO, 2015, p. 733). Assim, o plano de ataques vindo do norte, pela FNLA, e do sul, pela UNITA, na tentativa de isolar o MPLA em Luanda, seguiam com êxito. Mas, um dia antes da proclamação da Independência, em 10 de novembro, as forças armadas do MPLA, as FAPLA, contando com o apoio militar das tropas cubanas e os populares mobilizados, inflingiram aos batalhões zairenses do ELNA (Exército da FNLA) uma derrota estrondosa, na Batalha de Kifangondo. Talvez a história fosse outra se a UNITA tivesse chegado a tempo, como era seu objetivo, o de atingir Luanda pelo sul, pois fora “retardada no dia 8 pela explosão da ponte sobre o rio Keve – causada em desespero por militares e civis angolanos do MPLA, auxiliados pelos cubanos” (OLIVEIRA PINTO, 2015, p. 733).

Desse modo, o fim das guerras civis em ambos os países parece estar associado a um conjunto de fatores, tanto internos (leiam-se também os regionais), quanto externos. Se em meados da década de 1980 se fizeram sentir as ações dos EUA, que investiram pesado para combater os regimes socialistas, intensificando as ações da UNITA e RENAMO em seus respectivos territórios, os regimes no poder em Angola e Moçambique sentiram “minguar” os recursos financeiros em razão da decadência da URSS. Moçambique, informado e ciente das mudanças políticas operadas ao nível regional (Zimbabwe havia se tornado independente em 1980 e o regime do Apartheid na África do Sul fora derrubado pela ANC, em 1992, com a ascensão de negros no poder) e mundial (a queda do muro de Berlim, em 1989, e a dissolução da URSS, em 1991, esfacelando o regime socialista), “totalmente desfavoráveis para a continuação da guerra civil em ambas as partes beligerantes, o Governo de Moçambique e a

Renamo entram em negociações sérias em Roma, desde julho de 1990” (JAFAR, 2014, p. 19-20). Depois de longo período de negociações, o “Acordo Geral de Paz (AGP) foi assinado em Roma a 4 de outubro de 1992, sob auspícios do governo Italiano e da Comunidade religiosa Santo Egídio, através da *formula romana* (DELLA ROCA *apud* JAFAR, 2014, p. 21).

Em Moçambique, o AGP foi seguido por primeiras eleições gerais e legislativas, realizadas em 1994, sob supervisão de uma Comissão da ONU. Na mesma época, Angola vivenciou um processo semelhante. De 1991 a 1992, viveu um curto período de paz (16 meses) com os Acordos de Bicesse, assinados entre o MPLA e a UNITA, em maio de 1991. Com o acordo, consagrou-se a abertura para o multipartidarismo e agendaram-se as primeiras eleições legislativas e presidenciais. Durante os dias 29 e 30 de setembro de 1992, realizaram-se as eleições, “supervisionadas por uma Comissão Nacional Eleitoral com representantes de todos os partidos e sob a fiscalização da ONU.” Alegando terem sido fraudulentas, Jonas Savimbi não aceita o resultado do pleito eleitoral, vencido pelo MPLA, e retona a guerra. Desse modo, a tão esperada paz só chegará para os angolanos dez anos mais tarde, com a morte do líder da UNITA. Jonas Savimbi é morto em combate em 22 de fevereiro de 2002. (Cf. OLIVEIRA PINTO, 2015, 760-766).

Elucidar o contexto da guerra civil, com implicações de fatores internos e externos, ajuda-nos a compreender os arranjos contraditórios e perversos que a lógica do poder impõe. O colonialismo não é o único responsável por todas as complexidades existentes nos territórios africanos, mas certamente agravou as já existentes e criou outras, pois o próprio colonialismo se produziu e reproduziu em meio a ambiguidades e ambivalências. Ao se utilizar de uma de suas justificativas, a de que era necessário levar a “civilização” aos bárbaros, acabou por disponibilizar aos africanos importantes ferramentas de luta. Além da língua, são claros exemplos a educação promovida pelas missões e a própria Casa dos Estudantes do Império (CEI), que referimos na seção 2.1, durante a elaboração do segundo capítulo da presente tese. O artigo *Religião e evolução social*, escrito pelo Bispo Católico da República Democrática do Congo, Tshishiku Tshibangu, em colaboração com os historiadores da Nigéria, Jacob Festus Adeniyi Ajayi, e da Gâmbia, Lamin Sanneh (2010), demonstra a importância que a religião assumiu, e ainda assume, no processo de desenvolvimento e evolução social na África como um todo. Os autores observam que o cristianismo ilustra bem o seu papel contraditório, “a um só tempo positivo e fonte de problemas”, para a religião tradicional e a transformação social da África. De acordo com Tshishiku Tshibangu, J. F. Ade Ajayi e Lamin Sanneh (2010, 612), o cristianismo esteve no cerne do desenvolvimento africano, exercendo importante papel “na promoção da educação

ocidental em diferentes níveis (ensino primário, secundário, na formação de professores e, também eventualmente, no âmbito do ensino técnico e universitário).” Para as populações africanas, o interesse pelo cristianismo decorria da percepção de seus esforços empreendidos

na implementação de medidas progressistas e no encorajamento dos seus fiéis a ultrapassarem os limites da sociedade tradicional e alcançarem um mundo em vias de modernização, transição considerada um dos principais objetivos da colonização, mas em nada promovida e preparada pelas políticas coloniais postas em prática. (TSHIBANGU; AJAYI & SANNEH, 2010, p. 613).

Contudo, se os africanos viram na adesão ao cristianismo um meio de evolução e desenvolvimento social, evidenciado na atitude do manicongo durante o primeiro contato com os portugueses e nas ideias defendidas por Achille Mbembe (2013), logo sentiram a necessidade de “africanizar” a Igreja cristã, buscando uma ideologia de transformação social capaz de promover a “adaptação da ciência e da tecnologia ocidentais, a busca de uma filosofia africana e a definição da identidade do africano no mundo moderno.” (TSHIBANGU; AJAYI & SANNEH, 2010, p. 614). Segundo Tshibangu, Ade Ajayi e Sanneh (2010, 605), o fato de o africano ser profundo e “incuravelmente crente” e religioso, acabou por impregnar o “modo de vida, o fundamento da cultura, da identidade e dos valores morais.” Como as religiões tradicionais africanas permanecem sempre abertas, toleraram “a inovação religiosa como manifestação de um novo saber, sempre esperando interpretar e interiorizar estes conhecimentos no âmbito da cosmologia tradicional”. Essa possibilidade de africanização das religiões estrangeiras parece ter sido o que viabilizou a evangelização.

De acordo com Tshishiku Tshibangu, J. F. Ade Ajayi e Lamin Sanneh (2010, p. 606-607), o grau de autonomia das populações locais influenciou os modos de adesão às religiões estrangeiras:

No passado, o grau de africanização do cristianismo e do islã dependia da autonomia, social e política, das populações. Com a perda de autonomia devido ao colonialismo, a religião tradicional africana foi relacionada, no espírito de grande número de africanos, a uma África do fracasso e subjugada. Muitos proclamaram então a sua adesão ao cristianismo ou ao islã, símbolos para eles, da evolução, do progresso e do porvir, sem necessariamente abandonar a antiga cosmologia ou as suas crenças religiosas profundas.

É exatamente essa falta de abandono às crenças africanas locais, as quais vemos persistir nas personagens dos romances em análise, que nos fazem acreditar na coexistência de religiões, que dialogam, se entrecruzam, mas não necessariamente se sincretizam. Acerca

grande número de cristãos e muçulmanos, os valores morais continuam a emanar, com maior ênfase, da antiga cosmologia, muito mais que das suas novas crenças: manifesta-se sempre respeito pelos ancestrais, especialmente através de libações, crê-se ainda que eles intervenham na vida dos seus sucessores, que existam forças do bem e do mal, passíveis de manipulação pela acessão direta às divindades, por meio das orações e do sacrifício, que os talismãs e os amuletos sejam eficazes para afastar o mal, e assim, sucessivamente.

Desse modo, mesmo quando estas crenças perdem o seu valor religioso, continuam a ser observadas “como costumes, tradições e elementos do patrimônio cultural” (TSHIBANGU; AJAYI & SANNEH, 2010, p. 610). E é esse arcabouço cultural que parece sobreviver, principalmente na África Subsaariana, onde não se pode vislumbrar o predomínio do cristianismo, como se verifica no mapa 6. O cenário é diferente quando se trata do norte do continente, predominantemente islamizado. Ainda, como se pode visualizar, em algumas regiões, incluindo Angola, há uma pluralidade de religiões e credos que impossibilita a supremacia de umas sobre as demais, a exemplo da representação ficcional construída no romance de Boaventura Cardoso.

Nesse cenário, vale mencionar os movimentos das Igrejas Independentes que, de acordo com Tshibangu, Ade Ajayi e Sanneh (2010, p. 623), incluem “diversos tipos de seitas, messiânicas ou milenaristas”, surgidas por volta dos anos de 1960. Dentre elas, uma ganhou destaque. Trata-se da Igreja de Jesus Cristo na Terra, fundada pelo profeta Simon Kimbangu.⁷⁶ Estas Igrejas podem ser consideradas “como centros de reavaliação das religiões e da teologia africanas” por “terem renovado a temática humanista, e o tratamento das questões tocantes à santidade da vida e a solidariedade.” Entretanto, é possível que tenham desempenhado papel ainda mais importante “como centros de contestação”, por preservarem “a cosmologia africana no quadro dos ensinamentos cristãos.” Desse modo, a adesão a estas Igrejas agradou tanto os cidadãos quanto os interioranos, porque podiam abandonar “as antigas divindades da religião tradicional”, compreender “o colonialismo e a sua versão do modernismo, sem estarem submetidos ao traumatismo da renúncia à essência da sua visão de mundo.” (Cf. TSHIBANGU; AJAYI & SANNEH, 2010, p. 626-627). Essas Igrejas ganharam muitos devotos na medida que foram capazes de oferecer aquilo que faltou às missões, “as visões tradicionais, da cura e da salvação pela fé”.

Elas ofereciam aos seus membros uma secularidade contra as forças tradicionais do mal e da feitiçaria. Nas cidades, elas constituíam um ambiente seguro, marcado pela solidariedade e pela hospitalidade, além de oferecerem certa proteção social não

⁷⁶ Na seção 3.2, durante a análise do romance *Mãe, materno mar*, trataremos com mais pormenor o fenômeno do Kimbanguismo.

proporcionada pelo sistema colonial. [...] Mas, antes e sobretudo, foram estas Igrejas que permitiram a sobrevivência dos sistemas de cura tradicionais, no interior do mundo cristão, até o dia a partir do qual começou-se admitir publicamente o seu valor social. [...] À procura de um novo equilíbrio global na sociedade, os africanos demonstraram a necessidade de reconstrução dos seus sistemas religiosos de outrora, os quais lhes proporcionavam todos os elementos necessários, levando-se em conta a sua situação geral. (TSHIBANGU; AJAYI & SANNEH, 2010, p. 627).

Como os sistemas religiosos importados “pareciam-lhes inadaptados e inadequados, os africanos elaboraram novas sistematizações, imbuídas de renovados valores e motivações”, questionando “as sociedades africanas atuais, em plena transição, mas, outrossim e particularmente, o cristianismo e o islã oficiais.” (TSHIBANGU; AJAYI & SANNEH, 2010, p. 627). Assim, vemos que os múltiplos e complexos movimentos proféticos que proliferaram em Angola e Moçambique, antes e após a independência, funcionam como uma possível resposta e/ou veículo de “salvação” encontrado por estas sociedades em difícil condições socioeconômicas que, por sua vez, também almejavam suprir as demandas por novos caminhos espirituais. Nos romances em análise, vemos representado tanto a ânsia pelo novo, quanto o movimento de resgate das tradições, que não caminha em sentido contrário, mas marcha como elemento constitutivo do novo, formador do corpo cultural destas “nações” em processos de construção.

4.1 EM BUSCA DE *O OUTRO PÉ* PARA A *SEREIA* QUE UNE OS POVOS

Os americanos atravessavam os séculos e os mares onde se esbatera a sua identidade. E ela [Mwadia] viajava no território em que o tempo nega converter-se em memória.
Mia Couto (OPS, p. 145)

Em *O outro pé da sereia*, o encontro de histórias entrelaçadas entre presente e passado nos parece uma tentativa de recordar o que fora esquecido, ou melhor, de escolher o que ficará relegado ao esquecimento e o que será rememorado, objetivando reescrever a História de um país que foi duramente marcado por guerras sem falsear a miscigenação de povos, culturas e crenças, que teve início no século XI pelos árabes e se intensificou durante os quase cinco séculos de presença portuguesa, comerciantes indianos e outros. Esse desvendamento acerca da identidade do povo moçambicano se revela nas estratégias narrativas utilizadas que recorrem às sobreposições de fenômenos mnemônicos, ao entrelaçar das duas histórias em paralelo e aos entrecruzamentos religiosos, demonstrando tanto os efeitos da colonialidade quanto os processos de descolonização.

Nesse sentido, como já pudemos observar, a coexistência de religiões é algo que perpassa toda a obra e percorre o tempo de 1560 até 2002, como se a aparente conversão de Zero Madzero, ou sua devoção religiosa a mais de uma crença, fosse o resultado de tantos anos de convívio e contato com outras religiões, como nos é revelado em uma de suas falas: “- *Me salve, Deus!* E acrescentou, em célere sussuro: *E me acudam os meus deuses, também...*” (OPS, p. 17). Aqui, percebemos que Zero Madzero pede socorro ao Deus católico, mas também aos seus deuses porque não consegue se desligar de suas crenças e apagar “a multidão de deuses familiares, essas divindades africanas que teimavam em lhe povoar a cabeça” (OPS, p.16), mesmo que a igreja lhe tivesse ensinado “que Deus só é se é único, mais que único” (OPS, p. 16). Notamos, portanto, que a religiosidade que se tentou impor aos moçambicanos nestes séculos de colonialismo não conseguiu se sobrepor às crenças e divindades tradicionais africanas, porém não podemos dizer que estas permanecem intactas. Sem dúvida, a personagem Zero Madzero é representativa dos entrecruzamentos religiosos existentes em Moçambique hoje. Com uma pitada de ironia, o próprio narrador nos explica os motivos das adesões religiosas de Zero Madzero, as quais não revelam verdadeiramente a existência de fé, mas de associações significativas para a personagem:

Madzero era um “postori”. Noutras palavras, ele era um crente da Igreja Apostólica, criada por Jonh Marange em 1930. Não seria exactamente um caso de fé, pois o juízo de Zero não agüentava nem metade da crença. Ele aderira aos “vapostori” apenas porque, para ele, o nome soava como um aportuguesamento da palavra *pastores*, e não de *apóstolos*. A seita seria onde os pastores pobres como ele se reuniram e evocariam o dia em que o planeta inteiro se converteria numa reverdejante paisagem. (OPS, p. 16, grifos do autor).

A Igreja Apostólica de Jonh Marange exemplifica um dos modelos de sincretismo religioso apontado por Antônio Carlos de Melo Magalhães (1999). Em África, essas Igrejas Independentes estão relacionadas ao processo de conversão descrito por John Thornton (2004), pois nos romances em análise são mencionadas Igrejas que se formaram a partir de revelações recebidas por seus membros fundadores. É preciso lembrar que o próprio cristianismo assim se constituiu, pois toda a Bíblia, de um modo geral, pode ser considerada “profética”, uma vez que registra as revelações recebidas de Deus pelos homens, por inspiração do Espírito Santo, conforme consta na Segunda Epístola de Pedro (Novo Testamento, 1:20-21): “nenhuma profecia da Escritura provém de particular elucidação; porque nunca jamais qualquer profecia foi dada por vontade humana; entretanto homens [santos] falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo.” Jonh Marange (ou Johane Marange) se tornou o profeta fundador da Johane Marange Apostolic Faith Church (Igreja de Fé Apostólica Johane Marange) porque

teria recebido várias revelações. Segundo Munetsi Ruzivo (2014, p. 18), ele era filho de Muchabaya Momberume, que pertencia à linhagem real Sithole, e se casou com a filha do Chefe Marange. Jhoane nasceu em 1912 na Marange Tribal Trust Lands (Zimbabwe) e usou o sobrenome da mãe porque as práticas matrimoniais da época não permitiam que os estrangeiros que se casavam na área Marange levassem as esposas com eles. De acordo com Ruzivo (2014, 18), Johane Marange, desde muito jovem, experimentou visões e doenças próximas à morte. “Em 17 de julho de 1932, na estrada de Mutare para sua casa perto do Monte Nyengwe, Johane teve uma experiência visionária. De repente ele foi atingido por uma luz poderosa e caiu inconsciente.”⁷⁷ Nesta experiência, ouviu uma voz que lhe fez a seguinte revelação: “Você é João Batista, um Apóstolo. Agora vá e faça o meu trabalho! Vá para todos os países e pregue e converta pessoas! Diga-lhes para não cometerem adultério, para não roubarem e para não ficarem com raiva. Batize as pessoas e guarde o dia de Sábado.”⁷⁸ (HASTINGS *apud* RUZIVO, 2014, p. 19). A igreja foi influenciada pelos Adventistas do Sétimo Dia e pela missão de Fé Apostólica, com sua posse do Espírito Santo e falando em línguas, que se expandiram do Zimbawe para a África do Sul, Botswana, Zâmbia, Malawi, Quênia e República Democrática do Congo. Johane Marange morreu em 1963, mas seus filhos o sucederam na liderança da Igreja.

A arquitetura narrativa a partir de uma personagem, devota de uma Igreja que se constituiu via revelação cristã africanizada, cuja fé é aparentemente sincretizada, desvela estratégias contra-discursivas capazes de reproduzir os efeitos da colonialidade, mas também os mecanismos de descolonização. Nesse sentido, a personagem de Zero Madzero não é representativa apenas desse aparente sincretismo religioso, ou melhor, dessa coexistência religiosa na África Subsaariana. O poema de Birago Diop, escritor senegalês cujas obras têm raízes nas tradições orais africanas, que aparece como epígrafe de abertura do romance de Mia Couto, aponta-nos um caminho de leitura para essa outra possibilidade de representação:

*Os que morreram
não se retiraram.
Eles viajam
Na água que vai fluindo.
Eles são a água que dorme.*

⁷⁷ Tradução nossa de: “On 17 July 1932, on the road from Mutare to his home near Mount Nyengwe, Johane had a visionary experience. He was suddenly struck by a powerful light and he fell unconscious.” (RUZIVO, 2014, p.18)

⁷⁸ Tradução nossa de: “You are John the Baptist, an Apostle. Now go and do my work! Go to every country and preach and convert people! Tell them not to commit adultery, not to steal and not to become angry. Baptise people and keep the Sabbath day.” (HASTINGS *apud* RUZIVO, 2014, p. 19).

*Os mortos
não morreram.
Eles escutam
os vivos e as coisas
Eles escutam as vozes da água* (OPS, 2006, p. 5).

É nessa atmosfera - em que vivos e mortos habitam o mesmo espaço - que o autor nos convida a navegar na história fictícia que se passa em Moçambique depois da independência e da guerra civil, datada pelo autor como “*Dezembro de 2002*”. A costura do texto narrativo vai desvelando apenas alguns fios soltos que nos permitem desconfiar que o marido de Mwadia Malunga, o pastor Zero Madzero, já não pertence mais ao mundo dos vivos. Dentre os inúmeros vestígios, um deles aparece logo na primeira página, quando Zero pede que a mulher não o toque porque tinha as mãos em fogo e Mwadia então pergunta: “- *Meu marido, me confesse: você já morreu?*” (OPS, p. 11). Embora o marido responda que não, uma sequência de indícios vão sendo desvelados: é a ausência de palavras proferidas por Zero Madzero, cujo nome já é emblemático, o fato de não ser acompanhado por sua própria sombra, a falta de pegadas atrás de si, a água que resta do banho suja de sangue, dentre outros. Em relação a este último fato, a defesa de Zero remete às crenças da religião tradicional:

Mwadia sentiu os riscos abertos no pescoço do marido. Dizia-se que eram antigas cicatrizes de golpes de faca, de certa vez que quase o mataram. O pastor defendia que eram guelra, que metade da sua alma era de peixe e ele, quando dormia, descia às profundezas do rio e se embalava na corrente. (OPS, p. 12).

Se considerarmos que os bantu admitem a metamorfose do homem, bem como a encarnação, decorrentes da crença de que o homem tem dupla alma, sendo que “uma delas lhe permite viver, actuar noutra esfera, transformar-se noutro ser, desdobrar-se” (ALTUNA, 2014, p. 195), a defesa de Zero Madzero parece fazer algum sentido. Assim, enquanto o corpo dorme é possível que o homem encarne ou se metamorfoseie em um animal, que pode ser um totem. Essa noção de metamorfose também pode ser associada à real continuidade da vida após a morte: “a morte não é libertação nem passagem, mas uma ‘metamorfose’” (NOTHOMB *apud* ALTUNA, 2014, p. 433). Diante dos indícios de que a personagem Zero Madzero já não pertence mais ao mundo visível, ambas as possibilidades podem representar uma forma ficcional de invenção da tradição, ainda mais por ele ser um Chikunda⁷⁹,

⁷⁹ De acordo com António Rita-Ferreira (1958, p.52-53), há pouco material de pesquisa sobre os Povos do Baixo Zambeze, grupo dos Achikunda (plural de Chikunda, conforme explicita o narrador do romance – OPS, p. 34), como se pode verificar no Mapa 3, na página 99 do capítulo anterior. Sobre os Achikunda, Rita-Ferreira afirma que são de origem muito mesclada, portanto etnicamente heterogêneos, e possuem refinamentos culturais, como

“descendentes de escravos, que se especializaram na travessia do rio Zambeze” e por isso diziam ser “o povo do rio”, como reporta Mia Couto em uma conferência em Aveiro. (2011, p. 52). A explicativa que o narrador nos dá no romance é a de que os Chikundas são uma “etnia da região do vale do Zambeze, resultante das mudanças políticas e demográficas do processo de escravatura.” (OPS, p. 20).

Ao construir uma atmosfera narrativa que remete à falta de limite entre a vida e a morte, o romance de Mia Couto toca em um dos aspectos mais caros da cultura africana, a sua religiosidade. À semelhança da concepção cristã, conforme consta no livro do Gênesis, os bantu acreditam que “a morte é uma imortalidade falhada”, pois, de acordo com Raul Altuna (2014, p. 429), em quase toda a África negra se conservam mitos de que o homem fora criado para não morrer. A morte chegou aos homens, pela versão bíblica, porque Adão e Eva comeram do fruto proibido e foram expulsos do paraíso, pelos mitos bantu, “como consequência de faltas originais que separaram o homem de Deus, ou como castigo pelo comportamento desordenado do homem que tratou mal o mensageiro da imortalidade, ou porque este não conseguiu cumprir a sua missão.” (ALTUNA, 2014, p. 428). Se, por um lado, os bantu sentem dificuldade em aceitar a morte como um ato natural, entendendo-a como um problema associado às forças do mal⁸⁰, por outro, consideram-na como continuidade, pois acreditam na sobrevivência da alma dos mortos no mundo invisível, assegurada pelo cumprimento dos rituais fúnebres e devoção dos parentes vivos. Desse modo, não nos parece que a celebração aos mortos esteja associada à ideia de “imortalidade falhada”, mas ao poder do dinamismo da interação vital entre mundo visível e o invisível. Nesse sentido, a vida humana não é compreendida como “uma breve aparição no Tempo, entre dois nada”, ela “está precedida duma pré-existência e prolonga-se numa pós-existência” (ALTUNA, 2014, p. 434). Se a morte se configura apenas como “outra modalidade da existência humana”, ela pode ser vista como uma viagem, através da qual o morto realiza “o supremo rito de

a metalurgia e o manuseio de armas de fogo, “adquiridos em séculos de contato com os Portugueses.” A maioria dos autores identifica os Nhungués com os Chicundas, divergindo quanto ao entendimento de quem descende de quem. No entanto, para a maioria dos autores, os Chicundas descendem dos Nhungués, e eram levados pelos portugueses como carregadores, pois “Xacunda seria derivado do verbo *ku kunda*, tirar com força, e designaria os auxiliares que acompanhavam os europeus nas suas expedições. Os Chicundas descenderiam assim dos Nhungués, e não estes daqueles”, sendo considerados como os velhos escravos dos portugueses. Assim, os Nyungwe (Nhungués), que habitam ambas as margens do Zambeze, nas cercanias de Tete, seriam uma “misceginção de Manganjas e de Tongas. [...] Do mesmo modo que os Tongas, fazem preces pela chuva por intermédio dos possesores com o espírito do leão, *mambo pondoro*, e, para o mesmo efeito fazem oferendas à gibóia, *ntsato*.” (RITA-FERREIRA, 1958, p. 54).

⁸⁰ Para os bantu, a morte é “denunciadora de ameaças para a comunidade”, pois a veem “como um fracasso da solidariedade, a máxima perturbação da participação vital, uma consequência da fragilidade humana”. Nesse sentido, a causa da morte é sempre atribuída a um “agente estranho. A única morte que concebem como natural é a dos anciãos “rodeados de numerosa descendência e gozando de bem-estar material”, as demais brotam “da causalidade mística” (ALTUNA, 2014, p. 430-435).

passagem” para o começo de sua nova existência, a espiritual. (ALTUNA, 2014, p. 433-434). “Se os ritos se realizarem segundo a tradição e o desejo dos antepassados, o defunto chegará ao seu destino transformado na sua realidade existencial” (ALTUNA, 2014, p. 439). Assim, como afirma Olimpia Maria dos Santos (2007, p. 47), nas “culturas africanas, morte e vida fazem parte do eterno retorno, não havendo cisão entre elas.”

Aleida Assmann (2011), ao discutir o processo de secularização da memória, aponta a memorização dos mortos como núcleo antropológico da memória cultural. A preservação da memória dos mortos, tarefa dos parentes vivos, se dá primeiramente por meio do culto às lápides e sepulturas, até o momento em que a memória de alguns mortos passa a ser eternizada pelo registro escrito dos poetas, dando início ao culto da memória cultural.⁸¹ De acordo com a autora, a instituição dessa memorização, na qual se atribuía aos vivos a tarefa de manter o *status* social e jurídico dos mortos, ou seja, sua fama pessoal, se manteve até o século XVIII. No entanto, não podemos deixar de observar que essa referência ao processo de memorização dos mortos não serve para caracterizar todas as sociedades, pois associa-se ao mundo ocidentalizado e católico. Em *O outro pé da sereia* vemos que essa memorização dos mortos se processa de forma diferente, pois o culto aos antepassados e a crença da presença dos ausentes no mundo dos vivos revela que a memória humana continua a exercer seu poder sobre a morte e a destruição. Nesse sentido, parece-nos que a escrita literária, por trabalhar com a imaginação⁸², é a que mais consegue aproximar-se do que Pierre Nora chama de “memória verdadeira”, porque consegue (re)criar uma atmosfera em que os fenômenos mnemônicos são tensionados.

⁸¹Aleida Assmann traz essa discussão no 2º capítulo da primeira parte de sua obra *Espaços da Recordação: formas e transformações da memória cultural* (2011). A autora nos mostra que do culto às lápides e sepulturas realizado pelos parentes dos mortos, aos quais cabia a recordação das glórias dos mesmos, passou-se a eternizar a fama e a glória de alguns pelos poetas. No entanto, esse registro de “imortalidade” era privilégio apenas de poucos, originalmente dos governantes, e depois passa a ser democratizado pela Grécia no processo de incentivos aos competidores. Com isso, percebe-se a função da escrita como registro da memória cultural. No Renascimento, a memória dos mortos perdeu a importância, pois a imortalização passou a ser buscada nas contribuições culturais. Assim, na era da imprensa, a escrita passa a ser um meio de eternização não apenas dos heróis, mas também dos poetas. Abandonado esse tempo da fama pessoal, agora a própria sociedade cria instituições para cuidar da memória, patrocina e garante sua memória, “na medida em que se faz, ela mesma, juíza da perenidade ou efemeridade dos nomes”. Contudo, tal eternização continua problemática, pois sempre se configura numa escolha, na qual alguns serão eleitos e outros não. (Cf. ASSMANN, 2011, p. 31-67).

⁸²Paul Ricoeur, em *A memória, a história e o esquecimento* (2007, p. 25), defende a ideia de que o ato de lembrar pressupõe a representação de um passado, e este aparenta sempre tornar-se uma imagem. A imagem, sob o signo da associação de ideias, se mostra como presença de uma coisa ausente, marcada pelo selo da anterioridade, capaz de gerar uma espécie de curto-circuito entre memória e imaginação. “Assim, a memória, reduzida à rememoração, opera na esteira da imaginação.” Entretanto, a imaginação mobilizada pela memória não é a mesma da ficção, pois esta pode ser irrealizante ao exilar-se no que está fora do texto ou mesmo da realidade inteira.

Esse efeito de “memória verdadeira” que o romance sugere se inscreve na exploração linguística, reveladora de ditos e saberes populares, na evocação frequente de rituais capazes de rememorar os antepassados, mas também na crença na presença da coisa ausente: os mortos. Tanto a voz narrativa quanto a fala das personagens revelam coisas da terra, ditos e sentenças milenares, inscrevendo-se na tradição oral, elemento caro à identidade moçambicana. Desse modo, a tradição oral não pode ser vista “apenas como um conjunto de contos, lendas e mitos”, mas como “um sistema social, económico e cultural” (ROSÁRIO, p. 142). É justamente isso que Mia Couto parece revelar em tecido ficcional, pois o modo como a personagem Zero Madzero guarda a memória dos antepassados, respeita e reproduz os rituais do seu povo, os *Achikunda*, “bravos caçadores de elefantes, intrépidos viajantes do rio, lendários guerreiros” (OPS, p. 20), revela o sistema de pensamento sociocultural que rege esta sociedade. Essa rememoração dos antepassados pode ser percebida no momento em que pratica o ritual de saudação aos seus ancestrais:

Na berma da floresta, Zero Madzero perfilou-se militarmente, bateu três vezes com os pés no chão e, num gesto ríspido, projectou a mão de encontro à cabeça. [...] Cumpridas as saudações, Zero Madzero retirou do bolso uma porção de farinha que espalhou junto a um tronco de embondeiro. Pediu a Mwadia que se ajoelhasse junto com ele, fechou os olhos, bateu as mãos em concha e falou em si-nhungwé: “*Peçovos, meus antepassados, que me concedam autorização para entrar nesta floresta.* [...]” (OPS, p.34).

A necessidade de recordar o passado também aparece metaforizada no nome que Zero Madzero dá ao local que escolhera para viver com Mwadia, como forma de representação tanto do espaço como do tempo que habita sua memória cultural. Diante da paisagem inóspita e árida, Madzero escolhe um nome que parece não ser representativo de terra, mas de saudade: “– *Este lugar vai ser baptizado de Antigamente!* [...] Antigamente tudo era mais ordenado: o chão chamava e as sombras obedeciam. As rezas subiam, a chuva descia. Foi para reinstalar essa antiga ordem que ele nomeara aquela aridez.” (OPS, p. 32).

A personagem de Zero Madzero, ao rememorar a tradição de seus antepassados torna-se símbolo da possibilidade de união do novo com o velho. Ele retém na memória as lembranças do tempo de antigamente, como as do pai na floresta, acariciando os troncos das árvores para escolher os que lhe serviriam para a fabricação de canoas, com quem aprendeu a conhecer “as habilidades do rio”, a “ser visitado por espíritos que avisam sobre os ventos, redemoinhos e hipopótamos [...] em silenciosas lições do ver fazer” (OPS, p. 37). Se estas recordações afloram em Zero Madzero pelo “rumor das folhas”, como o desfolhar de uma aprendizagem que se dá por meio da oralidade, de geração em geração, em Mwadia, que “fora

educada em cidade, na missão católica do Zimbabwe” (OPS, p. 36), o caminho para acessar as lembranças será outro.

A descoberta de Mwadia de que várias viagens se cruzavam num só tempo, e de que ela “viajava no território em que o tempo nega converter-se em memória” (OPS, p. 145), nos faz desconfiar que nesta terra africana tudo se dá ao revés. Várias são as passagens do texto que nos remetem a essa ideia de que uma memória pulsa como se estivesse viva, impedindo um registro histórico imposto, e de que o esquecimento é uma condição necessária, pois “*o Tempo existe para apagar o tempo*” (OPS, p. 136), deflagrando a sina que move o romance, as personagens e também o narrador: “*esquecer para ter passado, mentir para ter destino*” (OPS, p. 64). Nesse sentido, as epígrafes estampadas no início de cada capítulo nos guiam aos temas metaforizados no romance. É o que ocorre com a epígrafe do primeiro capítulo, fala do Barbeiro de Vila Longe, personagem que parece guardar as coisas da terra sem falseá-las:

*Em todo mundo é assim:
morrem as pessoas, fica a História.
Aqui, é o inverso: morre apenas
a História, os mortos não se vão.* (OPS, p. 10)

Ela revela, de forma metaforizada, um processo inverso de representação do passado, pois a memória de ser africano, da tradição, nega converter-se em História, a permanecer no passado. Desse modo, ancorados no discurso ficcional, poderíamos problematizar o pensamento de Pierre Nora (1993, p. 9) quando afirma que não há mais “memória verdadeira” - viva, experiencial ou comunicativa -, pois esta tem sido suplantada pela história: “Desde que haja rastro, distância, mediação, não estamos mais dentro da verdadeira memória, mas dentro da história.” Tal movimento é perceptível e inegável, como a própria Aleida Assmann demonstra no percurso que traça em sua obra *Espaços da Recordação*. Contudo, embora saibamos que as narrativas literárias não representam efetivamente uma “verdadeira memória”, temos de convir que elas podem se aproximar muito deste terreno pelos inúmeros recursos que a ficção é capaz de articular, produzindo novas dinâmicas para a recordação ou esquecimento culturais.

Neste romance, Mia Couto tematiza e explora essas dinâmicas. Mwadia Malunga cujo nome, na língua si-nhungwé significa “canoa”, é a personagem capaz de deslizar pelo fluir das águas para entrelaçar várias histórias, passado e presente, culturas e povos. Para Assmann (2011, p. 59), é com o “descobrimento do abismo entre presente e passado” que se inicia

a invenção da história nacional, a construção de uma memória coletiva que se apresenta como busca do passado perdido nesse abismo. No *topos* da construção do

passado há, a partir da conscientização acerca do esquecimento, uma tomada de consciência, um despertar, a recordação e o retorno.

Assim, vemos que é através do doloroso movimento da memória, entre esquecer e recordar, que Mwadia faz a travessia no interior de si mesmo e, conseqüentemente, de sua terra e de seu povo. Nesse sentido, vemos na tessitura da narrativa de Mia Couto as pontes entre os discursos da memória individual e coletiva, que nos possibilitam percebê-las em sua “constituição distinta, porém mútua e cruzada” (RICOEUR, 2007, p. 107).

Poderíamos dizer que várias viagens reais ou metafóricas se cruzam e se entrelaçam neste romance: a de D. Gonçalo da Silveira, a de Mwadia, a de um casal de afro-americanos, a do escravo Nsundi e a do sacerdote Manuel Antunes. Tais viagens circulam entre as duas histórias narradas em paralelo no romance: uma ambientada em Moçambique, na remota cidade fictícia de Vila Longe, no ano de 2002, que começa a sentir os reflexos da globalização; e a outra, sobre a qual já discutimos no capítulo anterior, que reconstrói ficticiamente a viagem real empreendida em 1560 pelo jesuíta português D. Gonçalo da Silveira.

O entrelaçar dessas histórias ocorre em torno de uma estátua, um elemento armazenador de memória, que age como ponte sobre o abismo do esquecimento. Trata-se da imagem de Nossa Senhora que fora trazida em 1560 pela embarcação de Gonçalo da Silveira, aquela a quem o escravo Nsundi serrou um dos pés. Junto à imagem, Mwadia Malunga e seu marido Zero Madzero encontram também o suposto esqueleto de D. Gonçalo da Silveira e uma caixa com manuscritos da viagem, ou seja, os pertences do missionário que Xilundo tratou de enterrar nas margens lamacentas do rio Mussenguezi, a mando do Rei Monomotapa.

Mwadia Malunga vivia com seu marido na remota Antigamente, que “nem sempre fora um território isolado, longe do mundo, do outro lado do tempo.” (OPS, p. 15). Quando Zero nasceu, há uns 30 anos atrás,

ali se espriavam as chamadas mphalas verdes, as férteis colinas dos montes Camuendje. Converteram-se numa ilha esquecida quando se encheu a albufeira da barragem de Cahora Bassa. O Zambeze inchou e os riachos de Nkazi e Muzenguezi coalesceram, sepultando vales e terras baixas. Quando as águas subiram, os mais-velhos sorriram, satisfeitos. A Bíblia também está a ser escrita na nossa terra, diziam. Mas depois a inundação conteve-se e sobraram montes, cabeços e outeiros.
- *Nem o dilúvio merecemos*, resmungavam os velhos. (OPS, p. 15).

O dilúvio, provavelmente interpretado pelos africanos a partir da concepção católica, representaria a esperança por liberdade, um modo de lavar as chagas daquela terra e seus

homens, uma possibilidade de regeneração. Como a barragem de Cahora Bassa, localizada na Província de Tete, fora inaugurada em 1974, pode se ler a esperança no dilúvio como alusiva à chegada da independência. Embora a independência tenha chegado, o desejo de paz não tardou a ser frustrado, assim como, as esperanças em um regime socialista que implantaria condições mais justas e igualitária para todos.

Mwadia Malunga e Zero Madzero só encontram a imagem da Nossa Senhora porque vão até a margem do rio para enterrar uma “estrela”. O “mutilado corpo celeste” que tombou do céu, não era restos de uma “desconstelação” (OPS, p. 12), mas de um aparelho de espionagem dos serviços secretos dos EUA que monitoravam a região desde que ocorrera os atentados do Quênia e Dar-es-Salaam, em 07 de agosto de 1998. Contudo, apesar de o conceberem de forma diferente, para Zero e Mwadia trata-se de um astro celeste. A construção de um modo diferente de pensar para as personagens Mwadia e seu marido parece ser estrategicamente bem arquitetada, pois representam simbolicamente as diferenças entre o mundo rural e urbano. Desse modo, para Zero Madzero tratava-se de uma estrela-cadente “em idade infantil, dessas que ainda tropeçam nos atalhos do firmamento” (OPS, p. 17). Como ela tombara nas traseiras da casa, depois de se manter por um tempo com “os braços levantados a mostrar que não tinha culpa pelo acidente”, Zero Madzero cumpriu os “deveres da fé: cobriu a pobre defunta com umas pazadas de terra.” Essa atitude é reveladora do modo como os africanos entendem a interação do cosmos – astros, seres animados e inanimados – com o homem. Para Mwadia, que aprendera distinguir “os verdadeiros dos falsos corpos celestes” com o pai, nem tudo “aquilo que se vê no céu” são astros, pois os enganosos astros “são barcos em que viajam os que não souberam morrer.” Assim, para Mwadia, “o que estava ali sepultado no quintal eram restos de uma desembarcação” e não uma estrela. (OPS, p. 19). Por esse motivo, ou simplesmente por acreditar que no “*nosso quintal só os nossos é que plantamos, só os nossos de carne e osso*” é que diz ao marido que precisam desenterrar a estrela. Assim, o casal decidiu que transladaria “os restos imortais do corpo celeste. E os enterraria junto ao rio, no lugar do sagrado bosque. É lá que se sepultam as crianças.” (OPS, p. 18).

Embora fosse pouco apegada às crendices (Zero, por ser um “vapostori” também não deveria ser), respeitou o desejo do marido de consultar Lázaro Vivo e pedir permissão para entrar na floresta e enterrar o corpo celeste junto ao rio. Quando Zero Madzero e sua esposa Mwadia chegam, Lázaro acabara de chegar de Vila Longe. Tinha ido buscar uma tabuleta que havia mandado fazer para colocar no seu estabelecimento. Nela estava escrito: “Lázaro Vivo, notável das comunidades locais, curandeiro e elemento de contacto para ONGS” (OPS, p. 21-

22). Mwadia espanta-se com sua nova aparência, pois as “longas e farfalhudas tranças” tinham dado “lugar a um cabelo curto e penteado de risca”, e a túnica preta tinha sido “substituída por uma blusa desportiva” (OPS, p. 21). Para completar as suas “modernices”, o mesmo portava um celular. Com isso, o adivinho acreditava estar no futuro: “- *Eu já estou no futuro. Quando chegar aqui a rede, já posso ser contactado para serviços internacionais.*” (OPS, p.24). Nessa cena é possível visualizar como a relação de dominação dos países mais desenvolvidos sob os menos desenvolvidos se mantém no mundo contemporâneo, principalmente, no âmbito do consumo. A personagem Lázaro personifica essa condição, pois trata-se de um homem dividido entre as suas crenças e os possíveis benefícios da tecnologia e da modernidade. Contudo, é através dos seus poderes que muitos fatos serão desvelados no romance.

O adivinho Lázaro Vivo diz que eles profanaram o espírito do rio e por isso Mwadia é encarregada de ir a Vila Longe, onde vive a sua família, para providenciar um abrigo sagrado à imagem. Nesse retorno à casa natal, Mwadia se depara com a recordação de sua infância e os dramas pessoais de uma série de personagens. Os estrangeiros completam o caldeirão cultural e religioso do local, num retrato ao mesmo tempo cômico e desolador do mundo globalizado.

Como para Casuarino tudo não passa de “*transacções monetárias*” (OPS, p.131), reúne os habitantes de Vila Longe para reinventar um Moçambique que venha ao encontro do estereótipo criado pelo estrangeiro, aos quais irão “forjar uma memória sobre a escravidão, já relegada ao esquecimento pelas contradições que traz em sua própria constituição, como a captura e venda de escravos, realizadas pelos próprios negros, os *vangunis*.” (CARREIRA, 2008, p. 113)⁸³. Para impressionar os americanos e dar mais veracidade à história que iriam vender, “haveria noites que Mwadia fingiria ser visitada pelos espíritos. E que espíritos a visitariam? Exactamente, os anamadzi, as almas dos escravos antigos que partiram nas naus para além dos mares.” (OPS, p.134). Para torná-las mais convincentes, de dia lê os documentos de D. Gonçalo encontrados junto com a santa e à noite vasculha os papéis dos

⁸³ Embora o tipo de escravidão existente nas sociedades bantu antes da presença europeia seja diferente, adaptou-se logo ao novo modelo. Sem pormenorizar as diferenças étnicas e, sob a ressalva de que a escravidão podia ser temporária, Alberto Oliveira Pinto (2015, p. 48-49) aponta seis fatores “que levavam os indivíduos serem reduzidos à condição de dependentes nas sociedades bantu: a guerra, a feitiçaria, as dívidas, a condenação judicial por crime, a hereditariedade e a transacção [negociação consensual compensatória em caso de insuficiência alimentar, por exemplo].” Entre esses dependentes, o autor distingue dois grupos, os “excluídos” (prisioneiros de guerra e acusados de feitiçaria) e os “integrados” (demais casos de condição servil). O grupo dos excluídos “eram, por tradição, considerados susceptíveis de ser vendidos, como inclusive foram os primeiros a ser transformados em mercadoria de comércio de longa distância, nomeadamente aquele que veio a ficar estreitamente ligado ao tráfico negreiro europeu.”

americanos, além de visitar a biblioteca que Jesustino havia herdado. Com isso, Mwadia descobre que ela é a canoa capaz de ligar mundos e tempos distintos: “Agora ela sabia: um livro é uma canoa. Esse era o barco que lhe faltava em Antigamente. Tivesse livros e ela faria a travessia para o outro lado do mundo, para o outro lado de si mesma.” (OPS, p. 238). Assim, vemos que o gatilho da lembrança para Mwadia é a escrita. Pela leitura da palavra, lugar onde se conserva a memória, ela consegue fazer a ponte entre passado e presente, reencontrar sua ancestralidade, mesmo que seja fingindo receber espíritos.

Assim, através da leitura Mwadia fingia ser visitada por espíritos, cenas que causaram o efeito esperado por Casuarino, pois os americanos ficaram maravilhados. Em um de seus transe fictícios Mwadia traz à tona a questão que tanto afligia Benjamin, a busca de suas raízes, revelando-lhe que sua ancestral era a indiana Dia Kumari. Essa revelação o deixa transtornado, pois lhe revela que não era descendente de escravos africanos. Diante disso, Casuarino decide levá-lo ao curandeiro Lázaro Vivo, mas antes envia Singério para instruí-lo quanto à necessidade de manter uma “aparência primitiva. A comitiva de Vila Longe levava o norte-americano a uma excursão pela África mais profunda. A palavra de ordem era: *Tudo selvagem, nada de modernices*”(OPS, p. 270). Apesar de alguns deslizes do adivinho que, esquecido de seu papel, dirige-se ao americano em inglês e pergunta-lhe sobre os dólares, Benjamin fica bastante impressionado com a idéia de ser batizado e de receber um novo nome, um nome africano. Vemos, assim, que a questão da feitiçaria perde sua característica religiosa para se transformar em transações comerciais, pois tudo será cobrado. No dia de seu batismo, Benjamin desaparece depois de pagar para saber seu novo nome, Dere Makanderi. Com isso, Rosie acaba revelando que o desejo de Benjamin reencontrar suas raízes era verdadeiro, mas que os dois não eram casados e não passavam de uns trambiqueiros que viviam de cambalachos.

Enquanto estratégia contra-discursiva, o autor atribui às personagens Benjamin Southman (historiador afro-americano) e Rosie Southman (socióloga brasileira que vivia há quinze anos nos Estados Unidos) um peso caricatural e irônico, pois mesmo sendo afrodescendentes, atribui-lhes características que os representam como estrangeiros, os quais sempre hostilizaram o continente africano, considerando-no exótico e incapaz de produzir cultura e arte própria. Eles serão ludibriados, pois lhes será vendido exatamente a imagem da África que povoa suas mentes. Por trás dessa estratégia contra-discursiva, emoldura-se também uma crítica aos movimentos africanistas nos EUA e Brasil que, por volta de 1980, intensificaram seu trabalho de ativismo político num movimento de regresso às “genuínas”

culturas negras africanas⁸⁴. Em decorrência disso, inúmeros afrodescendentes viajaram para a África negra na tentativa de encontrar suas raízes. É o que ocorre com Benjamin que, ao chegar em solo africano, ajoelha-se para beijar o chão de África, o qual considera a mãe dos africanos e seus descendentes:

ele chegara à terra de onde há séculos os seus antepassados tinham sido arrancados pela violência da escravidão. Era preciso esse regresso para que Benjamin Shouthman, historiador afro-americano, se reconstruísse, ele que se sentia como um rio a quem houvessem arrancado a outra margem.

Em tom irônico, o narrador revela o preconceito dos próprios afrodescendentes em relação ao continente africano. Com medo da aterrissagem, Rosie questiona: “- *O piloto será moçambicano?*”. O mesmo acontece com Benjamin, pois diante dos solavancos “do avião na velha pista de aterragem”, emerge-lhe “a inconfessável pergunta: de que raça seria o piloto? Seria negro aquele que conduzia o seu destino? Sem dar conta, Benjamin fez o sinal-da-cruz.” (OPS, p. 138). Embora o romance não esclareça o que exatamente eles foram fazer em Moçambique, nem quais eram os cambalachos que praticavam, alguns indícios nos levam a crer que seus interesses estavam nas questões místicas e busca de seus ancestrais. Nesse sentido, o gesto católico de Benjamin é contraditório.

Diante disso, parece que a única voz lúcida que resta em Vila Longe é a do barbeiro Arcanjo Mistura, um revolucionário português que foi deportado para Moçambique. Entendo que esse fato é proposital no romance, pois ao se recusar a participar das encenações para os americanos e revelar em seus discursos sabedorias populares, demonstra guardar os segredos da terra, transformando-se em um verdadeiro africano sem o ser. Com isso Mia Couto demonstra que ser moçambicano independe de raça, não é preciso ser negro ou africano para carregar consigo o sentimento de pertencimento a uma determinada cultura ou identidade. É o barbeiro quem percebe que “o homem esquece para ter passado e mente para ter futuro” (OPS, p. 120). Não há como fugir do passado, pois a história se repete: “*Já viu como voltamos a dar tantas licenças aos estrangeiros?*”(OPS, p.319). Durante essa constatação, pergunta a Mwadia se ela nunca teria ouvido falar de terras que deixaram de constar, foram varridas, erradicadas, anunciando a dura realidade que Mwadia se recusava a perceber: a destruição de Vila Longe ocasionada pela guerra e a morte de seus habitantes.

⁸⁴ Informações obtidas durante as discussões orais em uma das disciplinas cursadas para o cumprimento de créditos obrigatórios. Trata-se da disciplina *Leituras Dirigidas: História Cultural – Diáspora, cultura negra e religião em perspectiva historiográfica* (PPGH-UFPE), ministrada pela Professora Dr.^a Isabel Cristina Martins Guillen.

Assim, aos poucos, os moradores de Vila Longe vão fazendo revelações a Mwadia que se confronta com o passado que tentara esquecer. Junto com a revelação de Matambira de que Constança teria engordado tanto, não porque sentira a falta da filha, mas porque as carnes fartas amenizavam as dores das sucessivas surras de Jesustino, vem outra, tantas vezes anunciada por vários personagens, a de que Zero realmente estava morto. Ao questionar a mãe quanto à veracidade da história de Matambira, fica sabendo que o padrasto havia matado Madzero a facadas, por ciúmes: - *Quando soube a notícia, você ficou maluca, filha. Enlouqueceu e saiu para esse lugar, para além das montanhas. É lá que vive sozinha, você e seus burros, seus cabritos.* (OPS, p. 327). Com isso, o romance sugere vagamente que Mwadia teria sido abusada sexualmente pelo padrasto, já que o mesmo tivera uma relação incestuosa com a irmã. Assim, Constança determina a ação que levaria Mwadia à libertação: colocar a foto do marido na parede dos ausentes, aceitando finalmente a sua morte.

O curioso aqui é observar como a memória de indivíduos e culturas distintas vão sendo construídas de forma interativa “através da comunicação por meio da língua, de imagens e de repetições ritualísticas”, organizando “suas memórias com o auxílio de meios de armazenamento externos e práticas culturais.” (ASSMANN, 2011, p. 23-24). Assim, procuramos perceber como a escultura da santa, um meio de armazenamento da memória coletiva cristã, funcionou como gatilho de lembranças individuais e históricas coletivas⁸⁵ ao mesmo tempo. Da viagem de Goa para a África, Nossa Senhora, transita da religião dos céus para o sagrado das águas. Como vimos, a lembrança que vem a Nsundi diante da escultura não é a de uma Santa da cultura cristã, mas a de Kianda, a sereia, a deusa das águas. Para Mwadia, a imagem de Nossa Senhora acaba por se associar à Nzuzu, a rainha das águas doces. Aqui, a imagem da Virgem em si não funciona como gatilho de lembrança, mas é a responsável pela viagem que ela é obrigada a fazer em busca de um lugar sagrado para a Virgem. É nesta viagem que a mesma é confrontada com sua infância e com seu mundo interior, momento em que é obrigada a recordar o que tanto quisera esquecer, pois para suportar um passado marcado pela violência, tão doloroso e cheio de contradições, só lhe restava o esquecimento como cura do trauma.

A recusa da realidade que a personagem Mwadia encarna, vai sendo desvelada por sensações que ela mesma experiencia em suas deambulações pela cidade:

⁸⁵ Aleida Assmann (2011, p. 155) prefere usar os termos memória funcional (memória habitada) quando diz respeito a um grupo, à seleção, à vinculação de valores, à orientação de futuro, e cumulativa (memória inabitada, portanto histórica), quando acolhe aquilo que perdeu a relação vital com o presente. No entanto, não as concebe de forma desvinculada.

cães assustados à sua passagem; pessoas cujo reflexo ela é incapaz de ver no espelho; a sensação de irrealidade ao contemplar o padraço que a esperava do lado de fora da alfaiataria; a sua surpresa ao ouvir o chefe da estação afirmar que ela estivera ali na semana anterior, quando partira há tantos anos. (CARREIRA, 2008, p. 112).

Nesse enfrentamento de seu passado, as sensações que lhe soam estranhas se confirmam, quando descobre que Vila Longe cansara de ser mapa:

Como aceitar que Vila longe já não tinha gente, que a maioria morreu e os restantes se foram? Como aceitar que a guerra, a doença, a fome, tudo se havia cravado com garras de abutre sobre a pequena povoação? Vila Longe cansara-se de ser mapa. Restavam-lhe as linhas tênues da memória, com demasiadas campas e nenhuns viventes. (OPS, p. 330)

Desse modo, o fim da viagem de Mwadia se anuncia, pois como nos lembra o narrador, a “viagem termina quando encerramos as nossas fronteiras interiores. Regressamos a nós, não a um lugar” (OPS, p. 329). E assim, antes do seu retorno para as áridas paragens de Antigamente, finalmente consegue distinguir as fotografias expostas no paredão de ardósia:

Lá estavam o padraço Jesustino e sua irmã, a beata Luzmina. Lá estavam Zeca Matambira, Chico Casuarino, o barbeiro revolucionário Arcanjo Mistura. Bem no alto, junto à espingarda, posava, garboso, o seu primeiro pai, Edmundo Capitani. No centro, se impunha a redonda figura de Dona Constança, sua velha mãe. [...] No momento, ela entendeu: aquela era a parede dos ausentes. E não estava no horizonte. Erguia-se no interior de sua própria alma. Como se caminhasse dentro de si mesma, foi passando revista aos retratos e reparou que, no fundo, havia um espaço branco, uma moldura ainda sem imagem. Naquele momento, sentiu que trazia algo em suas mãos. Era uma fotografia. Com passo vagaroso, se encaminhou para o fim do paredão para colocar na moldura a imagem. A foto do último ausente. (OPS, p. 330-331)

Depois de enterrar o passado, Mwadia toma o caminho do rio para empreender, não mais a viagem aos labirintos de sua alma, que a levou a difícil aceitação do passado, mas para nascer de novo. Desse modo, parece ser através das águas que as viagens no interior de cada ser ocorrem, simbolizando uma travessia entre passado e presente, recordação e esquecimento, mesmo e outro. Nesse sentido, parece-nos interessante pensar a água como símbolo da recordação: sem forma definida, pode representar tanto a travessia para o passado quanto para o futuro. Em sentido ambivalente, pode lavar as chagas, carregar consigo o passado sepulto, mas também ser a força procriativa, de renovação e renascimento.

Outro elemento que pode assumir ambivalência semelhante ao da água, é o fogo. Segundo Assmann (2011, p. 186), o fogo torna evidente “tanto o esquecer e a devastação pelo tempo (‘chama arrasadora’) quanto a memória e a renovação do que estava perdido.” A faísca

que pode clarear a memória esquecida, significa “uma energia que é tão subjetiva quanto repentina, tão pontual quanto precária.” No romance, uma mesma cena é vivida por dois personagens em tempos e espaços diferentes. Em 2002, Zero sonha que suas mãos se juntavam como duas chamas numa única fogueira, que, em lugar dos dedos, lhe doíam dez pequenas labaredas, até que mãos feitas de água se aproximaram das dele, aplacando a sua dor. No outro plano, o que recria ficcionalmente o real, a viagem empreendida em 1560, Nsundi é acometido pela mesma experiência, que relata em uma carta à Dia Kumari:

As minhas mãos se juntavam e pegavam fogo. Em lugar de dedos me ardiam dez pequenas labaredas. Era então que outras mãos, feitas de água, se aconchegavam nas minhas e aplacavam aquela fogueira. Essas mãos eram da Santa. E ela me segredava: - Este é o tempo da água. Era a voz da Santa que me percorria por dentro. A voz tomava posse de mim. E agora que lhe escrevi a carta, vejo que esta letra não me pertence, é letra de mulher. Meus pulsos delgados se recolhem ao peso de um cansaço de séculos. Meus dedos não têm gesto, meus dedos são o próprio gesto. Eu sou a Santa. (p.113-114)

Podemos tomar o fogo como símbolo da recordação, mas sem deixá-lo de associar a representação sexual, representação do erotismo e da procriação, ou ainda como mensageiro entre os vivos e os mortos. Em todos esses casos, parece amalgamar-se à simbologia da água, como se quisesse tornar possível a presença da coisa ausente: os mortos entre os vivos. Assim, nesse romance em que Mia Couto não dicotomiza as partes, revela-se um “escutador” de vozes e silêncios para revisitar as raízes de seu povo e mostrar que em Moçambique “só o impossível é natural, só o sobrenatural é credível” (OPS, p.94).

Assim, vemos que em *O outro pé da sereia*, Mia Couto prova que a palavra - tanto da tradição oral quanto do livro – é o lugar de construção da identidade, pois é onde se preserva a memória. Neste romance, o processo de busca por uma identidade moçambicana não se configura como o ponto de chegada, mas como um rio a ser percorrido.

4.2 MÃE ÁFRICA, MATERNO MAR ANGOLANO

*Manecas, quando ia ver o mar?, também não estava perceber porquê
se estava perder tanto tempo com um assunto que lhe parecia
tão simples de se resolver, que ele nunca tinha entendido nem se
preocupado com as populares tradições. Pra quê? Valia a pena num mundo
assim cada vez mais modernizado? Quando não se sabe para onde se vai,
que se saiba de onde se vem. Quem que falou?*
Boaventura Cardoso (MMM, p. 52)

A pluralidade de vozes e histórias narradas ao longo de uma viagem de comboio, que enfrenta várias interrupções e se prolonga por quinze anos, funcionam como estratégias narrativas que, de forma alegorizada, representam as dificuldades e emperramento do país em decorrência da primeira fase da guerra civil (1975/76-1991), cenário em que proliferam inúmeras Igrejas como respostas salvacionistas ao sofrimento da população. Além disso, a alegoria inclui uma viagem pelo interior angolano, pelas crenças, tradições e permanência de hábitos, aparentemente, incompatíveis com o mundo urbano e globalizado. Desse modo, *Mãe, materno mar* constrói uma espécie de microcosmos que traduz as várias nuances do país por volta da década de 1980.

O enredo do romance vai sendo construído nos intervalos desta viagem de Malanje a Luanda, trecho que levaria aproximadamente duas horas para ser percorrido, mas se estende por anos. “Tal atraso vai, metaforicamente, transcendendo tempos e espaços sociais, e refletindo os aspectos históricos, cultural, mítico e social da nação angolana”, sem deixar de ir transformando o destino de todas as personagens a bordo (SARAIVA, 2012, p. 73). Sucessivos obstáculos, em diversos pontos do percurso, ocasionam o atraso. Embora não se saiba ao certo, mas alegando avarias no comboio, o primeiro impedimento ocorre em Cacuso, onde permanecem na estação por aproximadamente três anos. Em velocidade muito reduzida, o trem parte rumo à Ndalatando, onde se mantém por seis meses para o conserto da máquina. O próximo obstáculo será ocasionado por danos na via férrea, que os obriga a parar por oito anos no meio da mata, entre as cidades de Canhoca e Luinha. É preciso mencionar que este fato faz alusão direta à guerra civil, pois em meados de década de 1980, além da destruição de pontes, uma das táticas preferidas da UNITA, passam também a danificar as linhas férreas, até então salvaguardada por um acordo tácito entre os próprios MPLA e UNITA. (Cf. OLIVEIRA PINTO, 2015, p. 753). Por fim, a viagem atrasa em razão das pregações e “milagres” operados por um dos líderes religiosos que viajava na locomotiva, o Profeta Simon Ntangu António. Para que o profeta pudesse atender os milhares de fiéis, o trem permanece parado por um ano e meio em Beira Alta e mais um ano e meio em Zenza do Itombe. Com esse

exagerado atraso, Boventura Cardoso expressa, ironicamente, a paralisação de Angola em termos de desenvolvimento, mas também ganha tempo para poder descrever ficcionalmente os contrastes sociais, culturais e religiosos que compõe a sociedade angolana.

A narração em terceira pessoa se inicia com o comboio já em movimento, apresentando as sensações e as paisagens da viagem, mescladas com as memórias do protagonista Manecas: “Corriam verdejantes velozes, os floridos campos, montanhas, vales [...], o olhar se distendendo naquele espaço corrido, correndo, o tempo se afirmando e se negando, ele, pensativo, a mãe..., o espaço e o tempo, os ares, tudo a correr, célere [...].” (MMM, p. 35). Manecas parte de Malanje, deixando a mãe e a namorada Xana, para procurar emprego em Luanda. Essa rapidez inicial da locomotiva pode ser associada à utópica crença no desenvolvimento do país com a chegada da independência, que vai contrastando com o vagar do trem durante o restante da viagem, como símbolo da desilusão e do atraso da sociedade de um modo geral. O deambular por entre as memórias pessoais de Manecas é interrompido pela paragem em Cacuso. Depois de uma hora, “o comboio continuava imobilizado” (MMM, p. 40) e a maioria dos passageiros já se encontrava fora da locomotiva:

De entre os passageiros tinha gente de os vários estratos sociais: nas carruagens da frente, primeira e segunda classes, ia gente bem vestida com ares de quem vive bem ou pelo menos sem grandes dificuldades; nas carruagens da terceira classe estavam os pés-descalços, gente humilde e simples. Numa das carruagens da primeira classe vinha uma numerosa família preparada para um casamento em Ndalatando nesse mesmo dia. (MMM, p. 40)

Contudo, será apenas no início da segunda parte do romance, depois da paragem em Ndalatando, que o narrador vai pormenorizar personagens e seus respectivos estratos sociais. Na primeira classe, apenas duas carruagens, viajavam a família da noiva, o Profeta Simon Ntangu António e demais pastores, altos funcionários públicos e muita gente de negócios;

nas quatro carruagens da segunda seguiam Manecas, a mulher e o filho [nessa altura, depois de longos três anos sitiados em Cacuso, sem correio ou telefone para parte alguma, já havia formado família com uma das passageiras do comboio], o homem do fato preto e família, muitos modestos trabalhadores da função pública, responsáveis do Partido e suas organizações, gente dos muitos e complicados negócios, os crentes das igrejas dos pastores e do Profeta, um grupo de estudantes, uma equipa de futebol que ia jogar em Luanda, um grupo de pessoas que pelas suas expressões vinham de um óbito [...] e algumas pessoas sem ocupação definida; a terceira classe tinha oito carruagens em que viajava gente humilde, operários e camponeses, trabalhadores da CFL [Caminho de Ferro de Luanda], crentes de outras sincréticas religiões, Kimbandas e visionários, uma equipa de Serviços de Saúde que andava pelas sanzalas em campanha de vacinação contra a febre amarela, as treze raparigas dos óculos escuros, muitas quitandeiras de Luanda, vendedores ambulantes e muitos desempregados. Quem que não tinha lugar fixo, único, era Ti Lucas, o ceguinho,

precisava?, andava de carruagem em carruagem, a cantar e contar as estórias dele, respeitado por todos, quando lhe vissem lhe ofereciam lugar. (MMM, 116)

Desse modo, as personagens do romance *Mãe, materno mar* “desenham” a pirâmide social de sustentação da sociedade angolana, ancorada na dura realidade “feita de abismos sociais e culturais, fracturas, desigualdades, humanamente, brutais e quase inacreditáveis de extrema pobreza – representada pela maioria da população – e de uma bizarra, porque ridícula, riqueza – esta propriedade de uma minoria” (KHAN, 2012, p. 58). Sueli Saraiva (2012, p. 75-76), utilizando-se de um recurso imagético, diz tratar-se de “um triângulo escaleno, imperfeito, com ângulos diferentes entre si”, compostos pela elite orgulhosa de “suas origens assimiladas” e por aqueles que “se aproveitaram dos momentos de mudança sociopolítica para obter ganhos pessoais, a exemplo dos líderes religiosos e dos homens do Partido”, cuja base de sustentação para a existência desse triângulo é a grande massa pobre da população. É com ironia que o narrador apresenta a bizarra elite, representada, principalmente, pela família da noiva:

Que os cavalheiros e as damas vinham todos pinocas, pipis, as bangas todas, ih! só o estilo!, os brilhantes ouros, hum! as pulseiras e os fios, hum! os dourados dentinhos nalgumas importantes bocas, hela! as capelinhas, as muitas damas nos seus vestidos brocados em tecidos marrocaín, taftás, chifons, piquets, tás a brincar ó quê!, as seis damas de honor nem que queriam se sentar só para não amarrotarem os rodados e rendados vestidos em cetim duchesse cor-de-rosa, ora essa! (MMM, p. 40-41)

Assim, é por meio de estratégias espaço-temporais e a construção de várias personagens tipos (apenas Manecas, o Profeta Simon Ntangu António e o velho cego Ti Lucas são nomeados no romance), representativos das diferentes classes e estratos sociais angolanos, que Boaventura Cardoso consegue refletir ficcionalmente sobre vários problemas que assolam o país. Para Eduardo dos Santos (1972, p. 15), “um dos mais difíceis problemas de administração que Angola enfrenta na promoção económica e social das populações é o dos movimentos proféticos e mágicos”. *Mãe, materno mar*, ao descrever a dura realidade enfrentada pelos angolanos, estampa os motivos para a proliferação de inúmeras Igrejas, tema que passa a centralizar a trama narrativa do romance.

Para Manecas, a viagem se converterá em aprendizagem e travessia identitária rumo às raízes africanas, como um rito de passagem ou de iniciação⁸⁶. Segundo Carmen Tindó Secco (2001, p. 17), Manecas é o representante das gerações da época do Partido Único, período em que “o marxismo ortodoxo dos primeiros tempos da Independência” não cultivou e, por vezes,

⁸⁶ A análise da trajetória do protagonista Manecas consta na próxima seção deste capítulo.

até reprimiu, como ocorrera no colonialismo, as tradições ancestrais africanas. Durante a viagem, Manecas vai alterando suas percepções, resultado do seu amadurecimento de menino a homem:

[Manecas] conversava frequentemente com os camaradas do Partido sobre as religiões, o relacionamento entre si e com o Estado. Ele achava que o problema tinha de ser visto sob uma perspectiva marxista-leninista, sim senhor, mas sem dogmatismos, que tinha muita coisa que a doutrina científica não era capaz de explicar, que a visão do materialismo histórico sobre a religião era, de certo modo, redutora, que a religião em África carecia de um estudo mais aprofundado, que tinha muito fogo encoberto que precisava de ser bem remexido, que de qualquer modo, ele era pela total liberdade religiosa. Tinha alguns passageiros que eram membros do Partido que concordavam com ele. Outros, todavia, defendiam que o Partido devia era reduzir ao máximo o número de religiões autorizadas a exercer a sua atividade, meia dúzia delas, só aquelas que realmente estivessem implantadas no país, quanto ao resto era preciso fazer muita atenção pois essas ditas igrejas mais não eram do que seitas que encobriam os grandes negócios. Porém, todos estavam de acordo no combate que o Partido tinha de fazer no plano ideológico contra as concepções idealistas, anti-científicas e obscurantistas difundidas pelas religiões. (MMM, p. 159-160)

O entendimento de Manecas, traduzido pela voz narrativa em discurso indireto, parece revelar o projeto ficcional deste romance: o de apresentar reflexões sobre o fenômeno religioso em Angola e suas implicações políticas. Boaventura Cardoso (2012, p. 75-76), considerando que a literatura, nesta “fase de reconstrução nacional”, ainda vem desempenhando “algum ‘papel’, digamos entre aspas, a influenciar o sentido da história”, constrói uma série de estratégias narrativas para desnudar os processos de constituição identitária de seu país, os quais, inevitavelmente, precisam percorrer os complexos e ambivalentes caminhos da interação entre tradição e modernidade que, para ele, “estão em permanente diálogo, influenciando-se mutuamente.” (CARDOSO, 2012, p. 78)

Para Olimpia Maria dos Santos (2007, p. 137), a voz enunciativa do romance denuncia a impunidade dos “muitos desmandos políticos ocorridos em Angola nos quinze anos após a independência.” A ausência de uma “voz de comando” no trem ficcionaliza essas arbitrariedades. Com isso, “a viagem transforma-se numa espécie de babel, onde os passageiros se viam envolvidos em acontecimentos, sem saber as razões”. Podemos verificar isso na descrição do narrador sobre a confusão geral ocorrida na primeira paragem em Cacuso, que resultou em quatro mortes:

Que a maioria não sabia ao certo o motivo daquela luta generalizada, que estavam falar uns que alguém tinha agredido um dos operários e os outros não gostaram, reagiram, que os operários estavam bêbados e a faltarem respeito nas senhoras, que nada, que os passageiros que tinham insultado primeiro (MMM, p. 47-48).

A partir de então, o problema que se instaura é o funeral dos mortos. Nesse momento, o discurso de um camarado do partido evidencia o apontamento feito pela Professora Carmen Tindó Secco, demonstrando que “o Partido não era mais do que uma pretensa religião surgida depois da Independência” (MMM, p. 53):

Quando tudo parecia calmo, alguém que tinha subido no estrado exacerbou outra vez os ânimos porque disse declarado público que muitas das igrejas ali representadas não tinham raízes populares, que tinham surgido depois da Independência, que encobriam certos negócios, eé! eé! eé!, que o problema tinha de ser encarado com objetividade científica, sem subjetivismos, que, como declarara Engels, a religião mais não é do que reflexo fantástico, na cabeça dos homens, das forças exteriores que dominam a vida quotidiana, que a religião na sua essência é anticientífica, ora essa mé! que, por isso, declarava em nome do Partido que os funerais tinham de ser revolucionários, com canções revolucionárias, com a bandeira do EME [MPLA] a cobrir os caixões e grandiloquentes e inflamados elogios fúnebres, pois os mortos tinham sido todos militantes do Partido. (MMM, p. 52-53).

Se a proliferação das Igrejas Independentes em Angola acaba assumindo um papel preponderante na trama narrativa de *Mãe, materno mar*, é preciso mencionar que essa problemática não passou despercebida aos olhos de Pepetela. Em seu romance *A geração da Utopia*, publicado em 1992, o assunto é abordado na última parte. A personagem Elias, antigo morador da Casa de Estudantes do Império, envolveu-se desde o início na luta anticolonial, pois integrou a extinta União das Populações de Angola (UPA), que em 1961 deu origem à FNLA, e quando da criação da UNITA juntou-se a eles, mas acabou permanecendo fora de Angola durante quase todo o período de luta armada, tornando-se descrente de seus conterrâneos, o que provocou seu afastamento da política. Quando estava na Nigéria, recebera uma revelação de Deus, e agora que regressara ao território angolano estava em busca de “sócios” para poder transmitir as mensagens de Dominus. Elias queria implantar e legalizar a Igreja da Esperança e da Alegria do Dominus. Durante a conversa com Malongo e Vítor, a personagem Elias evidencia o quão vanjatos poderia ser uma aliança político-religiosa:

- Uma Igreja ganha prestígio e poder pelo apoio que recebe. A nossa pode ter tanta força na sociedade como essas que citaste [uma boa Igreja prestigiada, católica ou protestante – referida por Vítor]. A sua mensagem é muito mais moderna e mais de acordo com o ser profundo do homem angolano. Daqui transbordará para a África e depois para todas as diásporas africanas. Imagina o mercado mundial de almas à nossa disposição. Com as crises económicas, com a perda da utopia da libertação política, com o fim do inimigo que estava do outro lado da guerra fria, com a dívida externa que tira qualquer hipótese de desenvolvimento aos nossos países, os jovens desempregados e sem instrução, a delinquência e insegurança galopantes, *tudo isso leva as pessoas a verem a religião como a única salvação*. Todos apelam a um deus que lhes indique um caminho na vida, que já não têm ou que nunca tiveram. Os políticos vão namorar-nos um dia também, porque seremos a força. Mas para já

precisamos dum pequeno apoio discreto dum político. Uma palavrinha a quem de direito para que a Igreja seja legalizada. É isso, ainda não estamos reconhecidos, o que nos limita. Uma palavrinha não custa nada. Não te compromete muito. E terás o nosso apoio quando dele precisares, o que vai acontecer em breve, não é preciso ser feiticeiro para adivinhar. Serás o único comunista a ter apoio duma Igreja. (PEPETELA, 2000, p. 342-343, grifos nosso).

O romance de Pepetela se encerra com a descrição do “show” eletrônico ritmado pelo batuque e encenação de Elias durante o culto religioso que incluía também o ritual de cura pela imposição das mãos. Elias, que havia se intitulado bispo, teria sido eleito por Dominus, “o único e verdadeiro” deus, “o Nzambi dos nossos corações”, pai de todos os deuses e orixás da Nigéria, para divulgar suas mensagens de amor e alegria aos povos sofridos (PEPETELA, 2000, p. 371). A percepção da personagem Aníbal – “o Sábio” – traduz o mesmo entendimento que o narrador de *Mãe, materno mar* nos dá a conhecer com a invasão das Igrejas eletrônicas para preencher o vazio deixado pela falta de perspectivas em Angola após 1980: “Hoje que a sociedade está sem valores, as pessoas viram-se para a religião, qualquer que ela seja, precisam acreditar nalguma coisa. E, como sempre, haverá as religiões que servem as pessoas e as que se servem das pessoas.” (PEPETELA, 2000, p. 365)

A multiplicidade de opiniões que compõem o microcosmos do país começa a ser percebida na apresentação dos problemas enfrentados pelos passageiros do trem e nas diversas e divergentes opiniões das personagens que detinham certa autoridade, principalmente, dos líderes religiosos, para solucioná-los. A primeira reprodução desses discursos pela voz narrativa é sobre o funeral dos quatro mortos durante a confusão generalizada em Cacuso. Com isso, o autor nos remete a uma possível problemática real, os corpos dos mortos na guerra civil, mas principalmente, à existência de várias religiões que se instauraram em Angola no pós-independência:

Que uns, os da Igreja do Bom Pastor, defendiam que os mortos tinham de ser naturalmente enterrados na Terra, no cemitério, como era da boa santa tradição cristã; a Igreja do Profeta Simon Ntangu António dizia que não, que os mortos tinham de ser enterrados sim senhor, mas debaixo de uma árvore que era sagrada e que existia ali perto; que nada, a Igreja de Jesus Cristo Negro falava que não, que os corpos dos mortos tinham de ser incinerados e as cinzas deitadas ao rio ao som de grandes batucadas, muita canjica e muita bebida, a rija festança; não, não, não, ripostou a Igreja de Jesus Cristo Salvador de Angola, a queima dos corpos significaria a queima das respectivas almas, que isso é uma prática que não se ajusta às nossas sagradas tradições, nem pensar nisso!, que se devia era depositar os corpos numa gruta sagrada para o repouso íntimo e fecundante, e depois o Senhor se encarregaria do resto. (MMM, p. 51-52).

Depois de muita discussão, “por influência de alguns católicos e muitos protestantes”, decidiram que os mortos seriam enterrados no cemitério e à noite cada Igreja poderia realizar

os seus rituais, “pois se sabia que tinha adeptos não nomeados de algumas secretas sociedades” (MMM, p. 54). De acordo com o Padre Raul Altuna (2014, p 188-189), essas sociedades secretas, existentes não apenas entre os povos bantu, tornaram-se mais populares na África ocidental depois do contato com os portugueses. São chamadas secretas porque tanto os brancos como os negros não iniciados desconhecem sua existência, caráter e ritos. Na cultura bantu, essas sociedades cumpriam um papel estabilizador da harmonia clânica ou tribal, pois ao temer “a sua destruição ou ruptura da solidariedade”, procuravam reforçar ou refazer “novas solidariedades mágicas, não admitidas pela sociedade e, por isso, secretas e esotéricas.” Tal finalidade foi desvirtuada pela ridicularização das estruturas bantu que o europeu promoveu, dessacralizando o poder político. Diante disso, muitas alteraram sua função mágico-religiosa, transformando-se em instrumentos de reação: “procuravam proteger a sociedade da prepotência do intruso e da ruptura com a tradição que este exigia.” Nesse sentido, elas podem cumprir uma missão benéfica, mas também se impor pelo terror, aproveitando-se da credulidade bantu na ação mágica, o que favorece sua impunidade “para dominar, extorquir e conseguir lucros e prepotência”. Dessa forma, muitas ações de feitiço, “crimes misteriosos, desaparecimentos e delitos inexplicáveis” são atribuídos a essas sociedades secretas, despertando “sentimentos de curiosidade, respeito e medo.” (ALTUNA, 2014, p. 190).

Assim, para não conceder privilégio a nenhum grupo religioso e gerar ainda mais discussão e divergência, nenhuma Igreja estava autorizada a tomar a palavra, mas alguém precisava encomendar a alma dos mortos. A pessoa neutra escolhida foi o velho cego Ti Lucas, o qual, ovacionado pelos passageiros que o conheciam, agradece e se dispõe a fazer o que estivesse ao seu alcance para resolver o problema que os dividia:

Diziam nossos antepassados que numa querela não se separa o homem que está deitado do que está em pé, isto é, no meio da confusão não se distingue quem tem razão de quem não a tem. Para além disso, como vocês sabem, perante a morte somos todos iguais [...] simples mortais. [...] Contudo, *enquanto vivos temos deveres perante os nossos mortos*. E um dever que os vivos têm é o de respeitarem a memória daqueles que partiram para a eterna viagem. (MMM, p. 55-56, grifos nosso).

A reverência dos vivos aos seus mortos, como já discutimos na seção 3.1, é uma marca cultural de toda a humanidade, sendo na cultura bantu ainda mais importante devido à crença no poder dos antepassados. Com isso, no dia dos funerais, Ti Lucas falou pausado e solene:

- E no princípio era a Terra. Da Terra viemos e um dia a ela voltaremos. É esta a lei da vida de todos os seres vivos. [...] É pois chegada a hora destes quatro irmãos, Francisco, António, Domingos e Kinbulu, regressarem ao ponto de partida, à Terra donde nasceram. Mas esse regresso à Terra, embora nos pareça definitivo e irreversível, é um regresso fecundante, activo [...]. Na prática, este princípio vital e sagrado significará que os exemplos de honestidade, de verticalidade, de integridade moral desses quatro irmãos serão seguidos por todos nós que aqui vivemos ou que estamos em trânsito para outras paragens, não importam as diferenças étnicas, religiosas ou culturais que nos possam separar. [...] Somos irmãos, e de mãos dadas temos de caminhar juntos nesta nossa passagem pela Terra. Que a Terra se abra agora para acolher estes nossos quatro entes queridos. Assim seja! (MMM, p. 59-60).

Ti Lucas é a personagem que ajuda a unir os fios da narrativa, uma espécie de Tirésias⁸⁷ africano, porque mesmo cego, “paradoxalmente é o que tem uma profunda visão, ou seja, uma grande compreensão do mundo” (SECCO, 2001, p. 22), simbolizando o papel do adivinho, do guardião da religiosidade tradicional e dos costumes locais. Para Carmen Tindó Secco (2001, p. 22), no presente ele é uma “espécie de *‘griot’*” porque aconselha, conta “casos e histórias orais”, e, no passado, “como soldador mecânico dos Caminhos-de-Ferro de Luanda”, aprendera os mistérios da profissão de ferreiro, “considerada sagrada nas tradições africanas” por guardar o segredo das transmutações. Por isso, é ele que, acionando os “antigos códigos nas tradições africanas”, vai encontrar a resolução para os conflitos da narrativa. Desse modo, apenas Ti Lucas compreende o ruminar da terra ao receber os quatro mortos, pois quando as pessoas já começavam a se retirar do cemitério, ouviu-se “um estranho barulho que vinha do fundo das quatro covas.” Só o ceguinho manteve-se impávido e sereno: “agachou-se e com a mão direita fez no chão uma cruz, e então a Terra se sossegou repousada.” Só ele tinha entendido que aquele barulho “era a Terra a ruminar depois de ter engolido as quatro sementes. [...] Depois veio a chuva para abençoar aqueles quatro mortos.” (MMM, p. 62).

Embora Ti Lucas seja guiado pelos olhos físicos de um rapazito, sugerindo uma possível inversão de valores, em que o novo passaraia a conduzir o velho, é com o olhar da tradição que o velho cego guia e aconselha todos da locomotiva, em especial Manecas, que se aproxima para poder conhecer também sobre a história de seu país, pois Ti Lucas vivenciou

⁸⁷ Tirésias foi um famoso profeta cego de Tebas, um dos mais notáveis adivinhos da mitologia grega. Ele possuía uma percepção mais ampliada por ter vivido tanto num corpo masculino quanto num feminino. Segundo o mito, ao ver duas serpentes copulando, Tirésias matou a fêmea e, imediatamente, transformou-se em mulher. Sete anos depois, ele recuperou a forma masculina, quando, ao ver novamente duas serpentes copulando, matou o macho. Por ser um adivinho notável, era chamado constantemente para arbitrar sobre questões delicadas. Tirésias foi intimado para posicionar-se em uma intriga entre Zeus e Hera. Ao ser questionado sobre quem sentia mais prazer sexual, se o homem ou a mulher, respondeu tratar-se do sexo feminino. Por ver na resposta de Tirésias um indicativo da superioridade do homem, uma vez que seria capaz de proporcionar maior prazer a mulher, Hera o castiga com a cegueira. Para aliviar sua pena, Zeus o compensa com o dom da adivinhação, pois o conhecimento se mostra como um caminho para a superação dos obstáculos.

outros tempos, inclusive o das guerras coloniais, quando foi preso pela PIDE “em sessenta e um” (MMM, p. 134). Aos doze anos “já era um pequeno soldador-mecânico” (MMM, p. 133) e, depois da cegueira, causada pelos trabalhos pesados a que fora submetido durante a época do colonialismo, passou a vida a transitar de um lado para o outro. Portanto, conhecia vários lugares do interior de Angola. Para Olimpia Maria dos Santos (2007, p. 163) “essas experiências” teriam lhe ensinado “a olhar para os fatos, com certa relatividade, como um pássaro que vê tudo sob a perspectiva de mais alto.” Assim, fazendo uso das palavras de Sueli Saraiva (2012, p. 91), ele, “com suas canções premonitórias, empresta sua sabedoria propondo comunhão, em vez de exclusão entre o velho e o novo, entre passado e presente”.

O segundo problema enfrentado, enquanto ainda permaneciam parados em Cacuso, foi a falta de chuva. “Nos locais de culto se orava para que Deus mandasse umas gotinhas de água para arrefecer a temperatura e regar os secos campos.” (MMM, p. 76). Diante da insuficiência das rezas, julgaram prudente unir forças, foi então que

os líderes religiosos se reuniram para perscrutar as vozes da Terra, esses secretos ares da natureza. Que, no íntimo, todos concordavam que a falta de chuva tinha de ter uma explicação cujos códigos só eles que julgavam entender. E assim, depois de muita discussão chegaram à conclusão de que tinham de recorrer a espíritos de gémeos mortos que podiam influenciar o tempo. (MMM, p. 76)

Depois de muito andar e perguntar, “um mais-velho, recuando ainda na memória dele”, lembrou que havia uma sepultura de gêmeos falecidos há muitos anos e aceitou conduzir os líderes religiosos até a campa, que se encontrava “debaixo de uma árvore perdida numa mata” (MMM, p. 76). Ao chegarem no local, verteram muita água sobre a campa a fim de matar a sede dos espíritos dos gêmeos. Como a chuva não caiu, o pastor da Igreja de Jesus Cristo Negro decide tentar a sorte. Caso resolvesse o problema da falta de chuva, todos veriam do que ele era capaz, rendendo-lhe reconhecimento e notoriedade. Assim, auxiliado por um guia, vai até o cemitério em busca de três crânios, mas acaba por desmaiar diante de um acontecimento mágico: os crânios começam a imitar a tosse do guia, tossindo cada vez mais forte e sem parar. Diante disso, o guia lhe rouba todos os seus pertences, obrigando-o a voltar para Cacuso “na figura de Adão” (MMM, p. 78). O Profeta Simon Ntangu António, “com seu bastão sempre na mão esquerda, continuava a prometer nos seus cultos que o problema ia ser resolvido, que ele sabia pressentido certo que dentro de dias a natureza se vesteria de verde” (MMM, p. 78). Em um de seus cultos, quando anunciava que havia visionado a chuva, é interrompido por Ti Lucas que declara esta boa nova: “- A Terra só poderá ser fecundada por mulheres grávidas! Que as mulheres estéreis deixem de ir às lavras!

Só as mulheres fecundadas têm o poder de fecundar a Terra!” (MMM, p. 79). Mesmo desconfiando das palavras de Ti Lucas, aos poucos só as mulheres grávidas passaram a ir às lavras. Como não tardou a chover, Ti Lucas passa a ser respeitado e temido por todos, pois alegavam que ele “devia de ter os secretos poderes.” (MMM, p. 79).

Como o romance se estrutura em três partes, intituladas “A Terra”, “O Fogo” e “A Água”, Boaventura Cardoso cria, estrategicamente, intrigas e conflitos cuja simbologia se relacionam com seus respectivos elementos, “três dos quatro elementos primordiais⁸⁸, sem os quais, de acordo com as ancestrais cosmogonias africanas, é rompida a harmonia cósmica da natureza, essencial às manifestações da força vital” (SECCO, 2001, p. 17). Nesse sentido, as cenas em que se descreve a necessidade da chuva para fecundar a terra e os corpos humanos como sementes que a terra recebe depois de mortos, só poderiam estar na primeira parte da narrativa para simbolizar, metaforicamente, a terra como um ventre materno. Assim, é também ainda nesta primeira parte que o autor discorre sobre os locais de culto escolhidos pelos religiosos, os quais vão se repetir em cada nova parada. O primeiro a se preocupar em demarcar seu espaço foi o Profeta Simon Ntangu António que, logo “após uma hora de paragem do comboio na estação de Cacuso”, mandou “seus homens demarcarem o espaço debaixo de uma árvore”. (MMM, p. 65). Embora os outros três pastores só tenham se mobilizado três dias mais tarde, a voz do narrador anuncia com ironia:

Curioso é que as quatro igrejas só tinham escolhido árvores como locais de culto. Parecia que as árvores simbolizavam para essas igrejas uma comunicação mais estreita entre o Céu e a Terra. Mas, estranho mesmo era o facto de cada uma das árvores ter três grandes ramos a sustentar as respectivas copas. Ih! Queria isso significar que as quatro igrejas acreditavam na misteriosa santíssima tríade? (MMM, p. 66)

O discurso irônico do narrador aponta para uma leitura crítica. Se associarmos a árvore à sua representação simbólica do *axis mundi*, uma espécie de eixo de comunicação entre o céu e a terra, como discorremos na seção 2.3 do capítulo anterior, a crítica se concentra na falta de especificidade, pois trata-se de uma simbologia universal que não atribui traço diferencial a nenhuma das igrejas. Também pode se pensar que essa escolha esteja relacionada com a cosmogonia africana, na medida em que a árvore pode ser tomada como morada dos espíritos. O mesmo ocorre com a ideia da santíssima tríade, pois ainda que se trate de um símbolo do cristianismo, mantido em quase todas as suas ramificações ao longo dos séculos, inclusive

⁸⁸ De acordo com Tom Chetwynd (1982, p. 138), a soma total dos elementos do universo são quatro, pois “tudo no universo material, incluindo o homem, pode ser dividido em sólido (Terra), líquido (Água), e gasoso (Ar), e todos estes três se transformam uns nos outros através da acção do Fogo (Energia)”.

entre os protestantes, o questionamento do narrador coloca em dúvida a crença dos líderes religiosos. Embora as passagens bíblicas⁸⁹ não esclareçam de forma satisfatória “o relacionamento entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, [...] no decorrer dos séculos IV e V d.C., desenvolveu-se a *doutrina trinitária*”, segundo a qual “Deus são três ‘pessoas’ numa única divindade” (GAARDER, HELLERN & NOTAKER, 2005, p. 185). Contudo, é preciso observar que naquela época o termo “pessoa”, derivado do teatro clássico, representava “máscara”, que era usada pelos atores para a encenação de diferentes papéis (GAARDER, HELLERN & NOTAKER, 2005, p. 185). Desse modo, instaurou-se a ideia de que na Divindade há três pessoas, de mesma natureza e co-iguais em todos os seus atributos, pois no primeiro livro da Bíblia (Gênesis, 1:2), “o Espírito de Deus é descrito como a força criativa e doadora da vida. Porém, no Novo Testamento, o Espírito Santo passa a ser associado a Cristo (GAARDER, HELLERN & NOTAKER, 2005, p. 186). Dessa forma, o Espírito Santo parece agir junto com o Pai e o Filho para a salvação e a santificação dos pecadores, efetuando neles o novo nascimento e colocando-os no Corpo místico de Cristo (João 3:5; 1 Coríntios 12:12).

Durante a viagem, os conflitos envolvendo as várias Igrejas vão revelando que seus objetivos principais não se centravam na “salvação das almas, mas [n]a salvação dos seus negócios” (MMM, p. 97). Dentre os nomes das várias Igrejas que são citadas logo no primeiro capítulo do romance, as que merecem destaque são: a Igreja do Bom Pastor, da qual a noiva era devota; a Igreja de Jesus Cristo Negro, cujo pastor era um patricio; a Igreja do Profeta Simon Ntangu António, alusiva ao Kimbanguismo e/ou Tocoísmo; e a Igreja de Jesus Cristo Salvador de Angola, que contava com um pastor formado no Brasil. Estas duas últimas eram as que detinham mais fiéis, pois seus líderes religiosos eram exímios oradores. Dentre todas elas, o romance dedica especial atenção à figura do Profeta Simon Ntangu António e a uma espécie de sócia que surge durante a parada em Ndalatando. Trata-se do pastor da Igreja do Bomfim, listada como uma congregação religiosa menor no início da narrativa, que se autodeclara Profeta depois de operar milagres.

A Igreja do Bomfim praticamente não fora notada em Cacuso, pois a figura humilde e tímida do seu chefe não inspirava perigo aos demais religiosos. No entanto, a aparição do movimento, que se iniciou silenciosa, cresceu vertiginosamente:

As curas milagrosas foram acontecendo umas atrás das outras, que em poucos dias foi aparecendo gente não só de Ndalatando, como também das povoações mais distantes. Todos vinham em busca não só de cura para doenças, como também de soluções para os muitos problemas. Ele próprio se foi sentindo diferente, confiante

⁸⁹ Jesus Cristo manda seus discípulos batizarem “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (Mateus 28:19).

nos ocultos poderes que dizia possuir e que as pessoas comprovavam nos resultados. Tinha por isso de ter um título, e o único que lhe servia era o de Profeta da Igreja do Bomfim. (MMM, p. 172)

Entretanto, alegava estar dando continuidade a missão evangelizadora de seu pai, Simão Mukongo, falecido há uns 20 anos. Diante da notoriedade e prestígio, o Profeta passa a organizar “a festa do 15 de Agosto, data em que há cinquenta e cinco anos, lá na aldeia de Kinsangulu, Emmanuel Mukongo fora tocado pela graça divina” (MMM, p. 183). Sua missão havia sido anunciada pela aparição de um anjo com vestes brancas:

VOLTA IMEDIATAMENTE PARA A TUA ALDEIA PARA SALVARES UM VELHO QUE ESTÁ ENTRE A VIDA E A MORTE! [...] A partir de então Mukongo passou a fazer muitas curas, o que transformou a aldeia de Kinsangulu num local de perenigração. Emmanuel Mukongo declarou então solenemente que ele era um enviado de Deus, e que a partir daquele momento se passaria a chamar Profeta Simão Mukongo. (MMM, p. 183-184, grifos do autor).

É durante o cortejo de 15 de Agosto, com fiéis carregando “os santos negros, as estatuetas e o quadro com a fotografia do Profeta Simão Mukongo”, acompanhados pela orquestração de uma banda de música e a imagem que não podia faltar, a de “Nossa Senhora da Assunção” (MMM, p. 188), que o Profeta do Bomfim desaparece. Em meio a confusão generalizada que se instaurou entre a multidão que acompanhava o cortejo, devido ao disparo de três tiros, os fiéis notam a ausência do Profeta. Depois de muito lhe procurarem, concluiu-se que “Bomfim, o Profeta, tinha tido um mau fim, tinha morrido de uma morte muito falsa!” (MMM, p. 190). Provavelmente, seguindo a prerrogativa da cultura bantu, em que só “‘se morre’ verdadeiramente quando se realizaram os ritos, segundo a tradição, e a comunidade tem a certeza de que o defunto foi recebido pela comunidade dos antepassados” (ALTUNA, 2014, p. 439), é que o narrador passa a insistir nesta ideia de falsa morte, associando-a à imagem da cobra que o guia do ceguinho vê durante o percurso que fazem na mata para levar o Profeta Simon Ntangu António ao curandeiro: “Ti Lucas sorriu e disse baixinho ao rapazito que aquela cobra não era mais do que a alma do Profeta do Bomfim morrido de uma falsa morte lá em Ndalatando. Mam’é! Mam’é! Mam’é! Podia ser?!” (MMM, p. 258). Pode se entender a cobra enquanto alma do Profeta se considerarmos que o feiticeiro, para os bantu, pode metamorfosear-se em “bolas de fogo, torvelinhos, fogos fátuos e, sobretudo, em insectos, pássaros (corvos, abutres e mochos), em leopardos, hienas, serpentes, antílopes, sapos e pirilampos” (ALTUNA, 2014, p. 593).

A rápida ascensão da Igreja do Bomfim e as expressivas doações recebidas despertaram a ira dos demais líderes religiosos. No caso do Profeta Simon Ntangu António, incomoda-lhe, ainda, a enorme semelhança entre os dois:

Profeta Simon Ntangu António tinha outras razões para odiar o Profeta do Bomfim. É que parecia que muitos fiéis quando ouviram falar do profeta milagreiro pensaram que fosse o Profeta Simon de quem já tinham ouvido dizer dos seus mágicos feitos. Para além disso, uma estranha coincidência, o Profeta do Bomfim era parecido com o Profeta Simon, pelo menos na estatura física. Era anão! Hué! E para cúmulo das parecenças o Profeta do Bomfim usava o mesmo traje, só que de cor branca, de vez em quando também usava óculos escuros, nas suas deslocações dentro e fora da cidade fazia-se acompanhar da sua banda de música que tocava tão bem que arrastava multidões, e aparecia sempre em público com um bastão na mão esquerda que todos os fiéis queriam tocar! Hum! Hum! Hum! Podia ser? O Profeta Simon por isso se enervava só de ouvir falar no seu sósia. Jurava que se um dia lhe apanhasse sozinho lhe diria com quantos paus fora construída a arca de Noé! Hela! (MMM, 2001, 175-176)

De acordo com Olimpia Maria dos Santos (2007, p. 160), a identificação que o próprio Profeta Simon Ntangu faz de seu sósia, “revela, em parte, a mecânica das religiões a que pertencia”, levando-nos a questionar “se ele também não seria um ‘sósia’”. Nesse sentido, não parece aleatória a escolha do autor em dispender um capítulo inteiro para descrever a origem do Profeta Simon Ntangu António e sua Igreja. Assim, no segundo capítulo da terceira parte do romance, denominada “A Água”, o narrador conta-nos a história de Lukau, o simples e humilde catequista, “sem grandes pretensões na vida que não fossem pregar devotamente a Palavra do Senhor” (MMM, p. 236). Numa noite de pesca, em meio ao som de batuques, emergiu das águas do Kinzwanu uma mulher que lhe provoca um desmaio. Para a esposa de Lukau só podia ser “Ximbi, a sereia”⁹⁰ (MMM, p. 238). Por esse motivo, ele devia devolver ao Kinzwanu uma parte da pesca, como manda a tradição. E assim foi feito. Depois de um tempo, quando o caso estava quase apagado da memória, Lukau despista os companheiros de pesca e retorna às margens do rio “já noite cerrada”, “parecia que mãos invisíveis lhe empurravam para a frente” (MMM, p. 238). Em meio aos questionamentos da personagem a si mesma, sem entender muito bem porque estava ali novamente, percebe as águas do centro do rio em movimento circular, de onde emerge “uma cabeça humana, uma mulher, talvez novamente a sereia, não, era uma mulher negra, alta e elegante, trajada com panos de muitas cores e completamente enxutos” (MMM, p. 239). Veio-lhe logo ao pensamento que só podia ser uma santa. Como “nunca lhe tinha visto o rosto estampado nos

⁹⁰ No glossário da obra, o autor traz a seguinte explicação: “génio que habita no mar, nos rios, nas lagoas, nas nascentes e em lugares húmidos.” (MMM, p. 297). Parece associar-se também à figura de Kianda, uma divindade das águas.

muitos santinhos que ele distribuía aos crentes”, dúvida de seu pensamento: “Uma santa preta? Santa preta só podia ser bruxa, que ele se lembrou do que sempre tinha ouvido dizer” (MMM, p. 239). É assim, com ironia, que o narrador vai desfiando críticas e desconstruindo os estereópicos que o homem branco, europeu e católico produziu e reproduziu em suas práticas colonialistas. Desse modo, como uma santa africana, de “cabelos lindamente entrançados” fez parar de rufar os tambores a um perspectível sinal para anunciar-se a Lakau:

NÃO TE ASSUTES! EU SOU A SENHORA DAS BOAS-ÁGUAS! ANDO POR ESSES CARREIROS, VEREDAS, AS CORRENTES ÁGUAS, À ESCUTA DE QUEM POR MIM CLAMA. EU SEI QUE TU PRECISAS DA MINHA AJUDA! OLHA! TOMA! É PARA TI! NUNCA TE SEPARES DELE! HÁS-DE SER UM GRANDE HOMEM! Lukau, profundamente emocionado, se persignou novamente, estendeu as duas mãos e recebeu da Santa um bastão. A Nzambi [Deus]! A Santa se foi retirando, de costas, assim, em direção ao lagamar, enquanto os batuques rufavam novamente mas reduzindo gradualmente a intensidade da percussão. É! É! É! (MMM, p. 240-241, grifos do autor).

Cenas como essa, em que os elementos da cultura cristã são africanizados, reinterpretados de acordo com a cosmologia africana, são recorrentes no romance. Aqui, embora a referência do catequista seja cristã, a “santa” parece personificar a divindade das águas africanas, a sereia Ximbi ou Kianda, cujo nome - “Senhora das Boas-Águas” - é representativo.

Segundo Eduardo dos Santos (1972, p. 31), dois fatores preparam o advento e explosão dos fenômenos proféticos nas sociedades africanas: “a situação colonial, política que é fundamentalmente, e a missionação cristã, que a acompanhou.” De acordo com o autor, o profetismo africano, que originou várias Igrejas Independentes, preferiu o protestantismo, pois além de ter chegado “mais tarde ao continente negro, [...] apresentou-se, pelo menos aparentemente, como uma religião somente de igreja, e não como uma religião do Estado colonizador.” (SANTOS, 1972, p. 32). Para os autores Tshibangu, Ade Ajayi e Sanneh (2010, p. 627), o grande êxito das Igrejas Independentes em África está relacionado à aceitação dos sistemas de cura das religiões tradicionais. Assim, elas parecem estar associadas aos movimentos pentecostais, pois de acordo com Drance Elias da Silva (2008, p. 170), a novidade trazida pelos primeiros pregadores que apareceram nas décadas de 1850 e 1860, na Inglaterra e na Alemanha, era “suas afirmações de cura por meio da fé”. Para os autores Jostein Gaarder, Victor Hellern e Henry Notaker (2005, p. 218), o pentecostalismo e neopentecostalismo são movimentos influenciados por batistas e metodistas (Igrejas originadas no seio do protestantismo), que se firmaram e se expandiram no início do século XX nos EUA. Segundo Drance Elias da Silva (2008, p. 172-173), as fronteiras entre o

pentecostalismo e o neopentecostalismo não são nítidas, pois “até certo ponto se influenciam mutuamente”. As igrejas neopentecostais são assim denominadas porque “seguem, cada uma à sua maneira, os fundamentos doutrinários do pentecostalismo tradicional, apresentando características próprias”, advindas da capacidade imensa que possuem para se reinventar. Esse “novo” alimenta-se na “malha fina da vida cotidiana”. Desse modo, as forças dessas expressões religiosas residem nisso: “sabem que, metodologicamente, o ponto de partida para se ter êxito na forma de evangelizar consiste em colocar bastante acento na vida cotidiana dos fiéis” (SILVA, D. E., 2008, p. 173). Associado a esse aspecto metodológico, está a “teologia da prosperidade”, que se assenta em dois eixos temáticos: “Saúde e Prosperidade.” De acordo com Gaarder, Hellern e Notaker (2005, p. 222-223), com o batismo no Espírito Santo, o pentecostais têm a “experiência da profusão e do poder do Espírito Santo, como a que os discípulos tiveram em Pentecostes (Atos 2).” Desse modo, depois de batizados no Espírito Santo, acreditam ser possuídos por um ou mais de seus dons, como a “‘glossolalia’, ou o dom de falar línguas estranhas, o de profetizar, o dom da cura” (GAARDER, HELLERN e NOTAKER, 2005, p. 223). Assim, sob essas prerrogativas, divulgam que Deus quer que o homem seja feliz aqui e agora, atraindo, principalmente, os excluídos da sociedade: os pobres, os negros e as mulheres.

Desse modo, um dos aspectos socioculturais que Boaventura Cardoso elege para refletir ficcionalmente no romance é a proliferação de profetas em território angolano, tomando como ferramenta a realidade declarada em uma de suas entrevistas:

Temos aqui várias religiões cristãs. É um fenômeno muito complexo, pois nós temos cerca de oitenta confissões religiosas reconhecidas oficialmente e mais de oitocentas que aguardam reconhecimento, mas que já estão a funcionar, o que permite dizer que em cada esquina haja um profeta... (CARDOSO, 2005, p. 26)

Esse relato, associado às notícias divulgadas em 2013, pela BBC Brasil e pela Folha de São Paulo (MELLO; FELLET), sobre a suspensão das atividades da Igreja Universal (uma congregação religiosa pentecostal)⁹¹, alertam-nos sobre a dimensão e complexidade desses

⁹¹ Ambos os textos noticiam a suspensão das atividades das Igrejas evangélicas em Angola, atitude tomada pelo governo depois do episódio que vitimou dezesseis pessoas por asfixia e esmagamento durante um culto da Igreja Universal do Reino de Deus em Luanda, ocorrido em 31 de dezembro de 2012. O jornalista João Fellet, da BBC Brasil, afirma que a suspensão se estendeu a outras seis igrejas evangélicas, acusadas de recorrerem a práticas de publicidade enganosa, como fez a IURD, e de operarem sem licença. De acordo com João Fellet, essa decisão tem sido interpretada como uma possível mudança na relação do governo angolano com a Universal e outras igrejas neopentecostais. Partindo do histórico que o jornalista faz sobre a IURD, percebe-se a influência da Universal em Angola, pois além de seu número de seguidores, tem inserção na vida política do país e nos meios de comunicação: detém o controle da Record, “uma das sete emissoras veiculadas pela TV angolana”, distribui a

fenômenos religiosos. Além disso, as descrições narrativas aludem, como observa Carmen Tindó Secco (2001, p. 24), a dois importantes movimentos religiosos surgidos no Baixo Congo (Norte de Angola): o Kimbanguismo e o Tocoísmo. Essas Igrejas Independentes se assemelham em vários aspectos, a começar pelo fato de terem surgido na primeira metade do século XX e, em sua origem, formarem “parte de um universo de movimentos político-religiosos” que ficaram conhecidos como messiânicos:

sob o pretexto de uma mensagem profética (divulgada por Simão Toko, Simon Kimbangu, Simon Mpadi, André Matsoua e daí em diante), proclamavam a instalação de uma nova era espiritual livre da colonização missionária europeia através da chegada do messias, do paracleto ou do consolador. A essa proclamação juntava-se um discurso politizado de resistência ou mesmo combate aos projectos coloniais europeus – no caso, belga e português –, e portanto, de certa forma os discursos de libertação espiritual e política alimentavam-se mutuamente. (BLANES, 2009, p. 9).

Seguindo a lógica das Igrejas Independentes, os fundadores destes movimentos teriam recebido revelações e, por esse motivo, julgavam-se enviados de Deus, semelhante à predestinação dos especialistas em magia que, na cultura bantu, são escolhidos no mundo sagrado e anunciados pela voz dos antepassados. Foi o que aconteceu com o ex-zaireense Simon Kimbangu (1887-1951) e o angolano Simão Toco (1918-1984), ambos educados nas missões protestantes batistas, descobertos logo no início de suas pregações evangélicas pelo poder colonial, que os perseguiu fortemente.

Simon Kimbangu nasceu em Nkamba, uma aldeia situada a sul de Kinshasa (então Léopoldville) e cresceu nas missões batistas locais, onde exerceu a função de catequista. Segundo Van Wing (*apud* SANTOS, 1972, p. 79), o pai do grande Profeta do Congo ex-Belga era um “feiticeiro-adivinho (*nganga*) muito conceituado”. Em 1918, teria lhe sido feita a primeira revelação: “Eu sou Cristo, os meus servos são infiéis, escolhi-te a ti para testemunhares e converteres os teus irmãos.” (CHOFFAT *apud* SANTOS, 1972, p. 81). Sob a alegação de que não era sábio e de que havia pastores e padres para este trabalho, saiu de Kinshasa em busca de paz, mas a voz não lhe deu sossego, ordenando-lhe: “Regressa à tua sanzala, pois quero fazer de ti um dos meus colaboradores.” (SANTOS, 1972, p. 81). Assim, em 1921, ele abandonou a missão e começou o seu próprio ministério em Léopoldville. Passados poucos meses, as autoridades belgas o prenderam e conderam à morte, pena posteriormente transformada em prisão perpétua. Viveu durante 30 anos na prisão da então

Folha Universal e tem uma rádio no país (FELLET, 2013). Diante dos fatos apresentados, entender-se-ia os motivos pelos quais o governo pode não querer se indispor com Igreja.

Élisabethville (hoje Lubumbashi), onde faleceu em 1951. (Cf. SARRÓ & BLANES, 2008, p. 846; BLANES, 2009, p. 9). Mesmo com sua prisão e morte,

o movimento Kimbanguista perdurou e, sob a tutela de um dos filhos de Kimbangu, converteu-se na década de 60 numa religião oficial no Zaire independente. O corpo do profeta foi solenemente trasladado de Lubumbashi para Nkamba, onde se construiu um mausoléu – hoje visitado em peregrinação por kimbanguistas de todo o mundo. Em 1969, a Igreja Kimbanguista foi admitida no Conselho Ecuménico de Igrejas Cristãs e Nkamba foi oficialmente declarada sede da igreja. Por esses anos, o movimento também se começou a disseminar por entre a população bakongo do Norte de Angola – mesmo contando com a oposição da colonização portuguesa: entre as décadas de 1960 e 1970, os kimbanguistas sofreram uma perseguição criminal; no entanto, acabaram sendo reconhecidos pela metrópole em 1974, pouco antes da independência de Angola. (SARRÓ & BLANES, 2008, p. 846-847).

Diante dos fatos aqui apresentados, é inevitável percebermos relações de proximidade entre a história do Kimbanguismo com o relato que o narrador nos dá a conhecer sobre o pai do Profeta do Bomfim. Desse modo, ele reencena o suposto filho de Kimbangu, o qual dá sequência a missão evangelizadora do pai. Por sua vez, a história do Profeta Simon Ntangu António, faz alusão ao angolano Simão Gonçalves Toco. Sem muito esforço, é possível encontrar os fios soltos deixados pelo narrador para que, nós leitores, possamos ligar fatos, ou seja, conectar a história da personagem ficcional Lukau Ntangu António com a do profeta fundador do Tocoísmo. Depois da aparição da Senhora das Boas-Águas, mesmo sem saber ao certo em que “grande homem” se tornaria, passa a agir diferente, principalmente nas suas atividades como catequista. A mulher de Lukau o percebe diferente e verifica que ele começa a predizer acontecimentos. Cada vez mais atenta aos passos do marido, segue-o até a mata, onde passa a ir com certa frequência, e o vê fazendo um ritual em torno de uma árvore. Intrigada com as atitudes do marido, questiona-se: “Como é que ele, um católico com mais de vinte anos de catequismo estava agora a adorar nas árvores? O que é que aquela árvore tinha de especial? Representaria o espírito de algum antepassado?” (MMM, p. 246). Essa cena nos faz lembrar das afirmativas de estudiosos africanistas quanto ao não abandono, mesmo entre os convertidos, das crenças religiosas tradicionais. Passado uns três meses, o padre Lucien concluiu que ele tinha a alma endiabrada, era preciso exorcisá-lo. Porém, ele já havia decidido partir: “partiria para Angola, donde viera jovem ainda fugido da guerra colonial de sessenta e um. Partiria para a sua terra natal em missão de evangelização onde criaria uma igreja sua, genuína e autenticamente africana.” (MMM, p. 246).

A trajetória de Simão Gonçalves Toco é parecida, pois nasceu na província angolana do Uíge (1918), a poucos quilómetros da fronteira com o Congo, para onde partiu em 1943.

Assim como Kimbangu, foi educado em missões batistas, onde exerceu o magistério entre 1937 a 1943. Em Léopoldville entrou em contato com as Missões Batistas e foi incumbido de organizar um coro e sessões de catequese. Lá ele tomou ciência, se é que já não os conhecia, dos movimentos Kimbanguistas, “do Exército de Salvação e recebeu influência notória da *Watch Tower*.” (SANTOS, 1972, p. 369). Seu coro musical rapidamente ganhou fama nos círculos protestantes dos dois países. Em 1949, na celebração do aniversário da missão batista do Quibocolo (Uíge, onde ele estudara), Toco e os componentes de seu coro afirmaram terem sido possuídos pelo Espírito Santo: “de repente sentiram ‘um vento’ e começaram todos a tremer, alguns ‘falando línguas estranhas e citando passagens da Bíblia, principalmente dos Actos dos Apóstolos, capítulos II e IV.” (CUNHA *apud* SANTOS, 1972, p. 370). Durante este evento, afirmou ter recebido ordens para “‘relembrar’ à igreja cristã as suas origens e autenticidade – em tudo contrárias à igreja ‘oficial’ daquela altura (a católica).” (SARRÓ & BLANES, 2008, p. 850). Com isso, Ramon Sarró e Ruy Blanes (2008, p. 850) afirmam que “este grupo começou a ganhar a forma de um movimento espiritual de características proféticas e contrárias à colonização espiritual ‘branca’, o que começou a ser encarado com preocupação pelas autoridades belgas.” As declarações de Simão Toco foram suficientes para que a administração colonial belga prendesse o grupo “e o entregassem às autoridades portuguesas, sob a acusação de desrespeito à lei e à ordem. A metrópole lusa optou por separar o grupo em diversos colonatos e campos de concentração (Vale do Loge, Baía dos Tigres), na esperança de fazer abortar o movimento.” (SARRÓ & BLANES, 2008, p. 850). Tais estratégias fracassaram, pois

as predicções e conversões continuaram. Em 1963, Simão Toco foi novamente deportado, desta vez para Portugal, para a distante ilha açoriana de São Miguel, onde foi colocado a trabalhar como faroleiro. No entanto, uma vez mais, ficou provado que o imenso mar que separa Luanda dos Açores por vezes produz correntes rápidas e inesperadas. A partir do seu retiro insular, Simão Toco estabeleceu um intercâmbio postal atlântico de milhares de cartas com os seus seguidores em Angola, através do qual foi delineando as directrizes para a criação institucional da Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo, finalmente reconhecida no mesmo processo que oficializara a Igreja Kimbanguista, antes da independência angolana. (SARRÓ & BLANES, 2008, p. 851).

Contudo, embora as alusões ao Kimbanguismo e ao Tocoísmo sejam claras, o que nos interessa é compreender quais papéis as personagens dos profetas e suas igrejas simbolizam na trama narrativa. E, nesse sentido, a voz narrativa, insistentemente, vai desvelando que “a evangelização era uma chuva que chovia bem” (MMM, p. 247). O Profeta Simon Ntangu pode confirmar tal assertiva, pois,

Mais tarde a Igreja se estendeu a Luanda. Aqui, para o sustento da Igreja, abriu vários supermercados e armazéns de revenda, padarias, restaurantes, talhos e dezenas de barracas no mercado do Roque Santeiro. Criou uma rede própria de escoamento rápido das mercadorias do porto para o Roque. Generoso, minimizou as dificuldades dos kaluandas em transporte, pondo no processo uma frota de quinhentos mini-autocarros. Magnânimo, criou um exército de kinguilas [cambista de rua] para facilitar a troca informal da tão procurada nota verde. (MMM, p. 253).

Em tom ácido, a voz enunciativa critica a esperteza desses líderes religiosos que se valiam da miséria e da aflição da população para explorá-las ainda mais, cuja preocupação principal era lucrar com “seus negócios” (MMM, p. 97). Inúmeras reuniões, com discussões e acusações raivosas, principalmente entre os chefes religiosos, vão tecendo a trama narrativa que demonstra, na maioria das vezes, o fracasso das igrejas em oposição ao sucesso de Ti Lucas. Nesse sentido, a superficialidade dos pastores e do Profeta contrasta com a profundidade de conhecimento de Ti Lucas, que metaforiza a necessidade dos angolanos tornarem-se sujeitos de sua própria história, saber quem são, conhecer o seu passado e a sua tradição para poder ter futuro, prerrogativa sustentada pela adivinha que usamos como epígrafe desta seção: “Quando não se sabe para onde se vai, que se saiba de onde se vem. Quem que falou?” (MMM, p. 52).

Nesse sentido, vale mencionar mais alguns significativos episódios. Na segunda e mais longa parte do romance, denominada “O Fogo”, são narrados os episódios que acontecem no meio da mata, onde o comboio se demora mais. Esta parada pode representar uma alusão à necessidade da população angolana em se refugiar dos conflitos ocasionados pela guerra civil, mas também uma estratégia narrativa que permite remeter ao meio rural, onde a permanência dos valores tradicionais é mais evidente. Assim, é em volta de uma fogueira que os “mais-velhos”, embalados pelo rufar dos batuques, contam histórias, provérbios e adivinhas, sem despertar o interesse dos mais jovens, que queriam dançar ao som da aparelhagem do disco-jockey. Embora existisse um acordo para intercalar os serões com música da aparelhagem do Dêjó, na prática, “o entendimento parecia não existir.” (MMM, p.193)⁹². A fogueira havia sido acesa por Ti Lucas, cumprindo a determinação do Conselho dos Doze, com a finalidade de homenagear os antepassados. Esse conselho fora criado para tentar conciliar as brigas entre os líderes religiosos, ainda mais acirradas depois do roubo do bastão do Pastor Simon Ntangu António.

Logo nos primeiros dias da forçada parada no meio da mata, “o mercado era rico e variado”, pois “as quitadeiras e outros vendedores vinham bem abastecidos de Ndalatando”

⁹² Aqui evidencia-se a necessidade do diálogo entre tradição e modernidade.

(MMM, p.150). Como os produtos foram rareando, transformou-se em um mercado de trocas de bens usados. Alguns passageiros, “prevendo uma demorada paragem do comboio naquelas verdes bandas”, começaram a lavrar “as terras adjacentes, o que assegurava o abastecimento do mercado” (MMM, p. 151). É em meio a essa rotina que o segundo homem da hierarquia da Igreja de Simon Ntangu anuncia que haviam roubado o bastão do Profeta. Como o bastão⁹³ simbolizava o meio com qual ele se comunicava com o Além, os “crentes perceberam logo que a perda do bastão significava a perda de todos os poderes do Profeta” (MMM, 152). Depois da comoção inicial, “uma onda de soluços e gemidos entre os crentes da Igreja”, começaram os gritos de revolta, “morte aos gatunos!, vamos lhes apanhar!, queremos vivo ou morto quem que roubou o bastão do nosso Profeta!” (MMM, p. 152). Enfurecidos, os crentes acusaram o pastor “brasileiro” pelo roubo do bastão, e a briga que se iniciou entre os fiéis destas duas Igrejas acabou envolvendo todos os passageiros. A confusão generalizada só terminou duas horas mais tarde. Diante da apatia do Profeta, a família mandou chamar Ti Lucas, pois era “preciso que naquela mesma noite ele fizesse qualquer coisa para resolver o caso, caso contrário nos próximos dias podia até haver mortes entre os passageiros” (MMM, p. 156). Ti Lucas, senta-se ao lado do Profeta, afaga-lhe a cara e pergunta como se sente, mas ele permanece apático, pensativo e distante.

Ti Lucas falou então que o caso era realmente grave, que ele próprio não podia fazer nada, mas que tinha alguém que ele sabia ser capaz de resolver o problema, morava numa sanzala que ficava a quatro horas dali, pelo mato, naturalmente, que, dado o adiantado da hora só no dia seguinte que ele podia ir até lá, acompanhado do seu guia e de mais alguém de muita confiança do Profeta, que o assunto tinha de ser tratado com muita discrição. Eué! (MMM, p. 157)

Durante o ritual, o curandeiro invoca a Deusa das Águas, “Ngana-Nzambi”, e verte o sangue de três galinhas sobre a sua cabeça, pedindo que ele desperte para a vida e levante-se para receber o bastão. Depois do sucesso do ritual de cura, no caminho de regresso, um tio do Profeta conta-lhe o que aconteceu: “as forças dos mal lhe tinham roubado o bastão, mas graças à intervenção do curandeiro ele tinha-o recuperado.” (MMM, p. 165). Porém, o narrador também sugere que o roubo do bastão possa estar relacionado com o sumiço do Profeta do Bomfim. Como já mencionado, tanto no caminho de ida ao curandeiro, como no de retorno, o guia de Ti Lucas vê uma cobra que, segundo ele, é a mesma que seguidamente é

⁹³ De acordo com Chevalier & Gheerbrant (2009, p.123-124), a simbologia do bastão aparece “sob diversos aspectos, mas essencialmente como arma e, sobretudo como arma mágica; [...] De um modo geral, o bastão do xamã, do peregrino, do amo e senhor, do mágico são, todos eles, símbolo da MONTARIA invisível, veículo de suas viagens através dos planos e dos mundos.” (Grifos do autor).

vista na carruagem do Profeta Simon Ntangu António e o acompanha, aparecendo em um dos sacos de dinheiro durante os muitos atendimentos milagreiros do Profeta em Beira Alta, sem lhe causar grande espanto, a não ser pela suspeita indevida: “Como é que este sacana do Bomfim entra aqui no meu quarto e vai se meter logo no saco do dinheiro! Já me andas a perseguir há muito tempo Bomfim! Toma cuidado Bomfim! Quem te avisa amigo é! Tu pensas que quem te matou fui eu né? Tás enganado!” (MMM, p. 271). Nesse sentido, embora pela interpretação de Ti Lucas e dos quatro líderes religiosos a cobra⁹⁴ represente a alma do Profeta do Bomfim, resultado da crença de que o “doble” de um feiticeiro pode entrar em um animal, também se poderia pensar na associação simbólica da serpente com a ideia de imortalidade pela sua capacidade de regeneração, devido a sua característica troca de pele, assim como, na associação da serpente com o bastão. Esta última simbologia é muito antiga e variada, podendo remeter à mitologia grega, com Asclépio⁹⁵, deus da medicina e da cura, mas também com a simbologia bíblica atribuída ao bastão de Moisés, que em Êxodo (7:8-12), transforma-se em serpente e depois volta a ser bastão (Cf. CHEVALIER e GHEERBRANT, 2009, p. 124).

Contrariando as expectativas, em vez de brigas, entre os passageiros foi surgindo a ideia de paz. Para reestabelecer a harmonia, os crentes sugeriram “um culto ecuménico, com todas as igrejas unidas” (MMM, p. 157). Para os não crentes, liderados pelos camaradas do partido, a opção era um “comício no largo em que teriam a palavra os chefes religiosos” (MMM, p. 158). Entretanto, quem não estava de acordo eram os mais idosos, pois “para acalmar os ânimos dos passageiros, e mesmo para ajudar o comboio a pôr-se em marcha o mais cedo possível, que a única saída era fazer um culto especial aos antepassados.” (MMM, p. 158). Também julgaram necessário, para prevenir quaisquer outros conflitos, “a união de todas as igrejas através de um colégio”. Assim se constituiu “um grupo de doze anciãos das quatro igrejas, a que se começou chamar o Conselho dos Doze.” (MMM, p. 158). Com a ideia consensual da paz, organizaram uma assembleia no largo, presidida por este Conselho, o qual conseguiu convencer a todos sobre a necessidade de cultuar os antepassados, prescrevendo o seguinte ritual: “no centro do largo ficaria permanentemente acesa uma chama, até ao dia em que o comboio voltasse a andar, e em volta dela se faria toda a animação.” (MMM, 158).

⁹⁴ Na cultura bantu, o “mundo animal oferece uma simbologia variadíssima para a vida social, ética e pedagógica”, na qual a serpente e o lagarto figuram “a astúcia e a rapidez” (ALTUNA, 2014, p. 96).

⁹⁵ Embora existam várias versões para o mito, a mais conhecida é a de que Asclépio era filho do deus Apolo com a mortal Corônis. O centauro Quíron, a quem tinha sido confiado sua criação, ensinou-lhe as artes da caça e da cura. Como aprendeu o poder curativo por meio das ervas e da cirurgia, adquirindo a habilidade até mesmo para trazer os mortos de volta à vida, Zeus o puniu, matando-o com um raio. Por essas razões, na cultura ocidental, o bastão com a serpente é o símbolo da medicina.

Aqui, mais uma vez, Boaventura Cardoso faz sua narrativa literária caminhar no terreno das múltiplas e ambivalentes possibilidades de leitura. É provável que aqueles que se filiam à cultura ocidental, entendam o Conselho dos Doze como uma alusão aos Doze Apóstolos. Entretanto, na cultura bantu há referências sobre a formação e atividade política desses conselhos, que funcionavam como um órgão deliberativo das ações dos chefes soberanos. Ao discorrer sobre a formação do Reino do Congo, Alberto da Costa e Silva (2011, p. 525) menciona a existência de “um conselho de governo de 12 membros, o *ne umbanda*, no qual se assentavam os chefes dos clãs *muissicongos*,⁹⁶ e, sem sua aprovação, não se podia nomear um alto funcionário, abrir e fechar estradas ou declarar guerra.” Selma Pantoja (2012, p. 124), ao se referir ao Ndongo, uma das províncias do Reino do Congo, por vezes chamada de Reino, também menciona que as “mais importantes decisões do ngola [soberano máximo] eram tomadas em conjunto com os conselheiros reais, os *makotas*”, que em kimbundu (singular “*kota*”) significa “o mais velho de uma linhagem”.

No mesmo dia em que se constituiu o Conselho dos Doze, Ti Lucas, pela neutralidade e prestígio que detinha, acendeu a fogueira. Porém, antes de Ti Lucas atear fogo, “os líderes religiosos, de mãos dadas e de cabeça baixa, tinham orado pelos antepassados, no que foram seguidos pelos respectivos fiéis, incluindo os membros do Conselho, que entoaram canções a Nzambi ia Túbia, Deus do Fogo” (MMM, p. 191). Cenas como essa, ou mesmo a ida do Profeta em busca de tratamento tradicional, abundam na narrativa, pois os líderes das igrejas, além de procurarem aproximar seus dogmas religiosos às crenças locais, participam rituais tradicionais africanos. Para além das ações descritas no romance, há a fala das próprias personagens:

- Vamos deixar de truques! Somos todos africanos e sabemos que muitas vezes fazemos às escondidas aquilo que publicamente não pode ser feito, nem sequer dito – ripostou o pastor da Igreja de Jesus Cristo Negro, para depois rematar com um cínico sorriso: - Aliás, Cristo, por ser negro, conhece-nos bem a todos. Nada te preocupe, pois!
- Eu acho que o irmão tem razão. Entre nós africanos o profano e o sagrado andam de mãos dadas, são as mesmas águas. Afinal tudo se resume na captação de forças visíveis ou invisíveis e da sua integração na vida cotidiana – interveio o pastor da Igreja de Jesus Cristo Salvador de Angola [...]. (MMM, p. 224)

Tais episódios, embora possam ser lidos como uma estratégia dos chefes religiosos para arregimentar fiéis, desnuda a permanência de valores da cultura tradicional, mesmo que entrecruzados por culturas outras. Nesse sentido, o final atribuído à noiva não podia ser outro

⁹⁶ *Muissicongos* era o nome dado aos grandes da terra, que formavam uma elite fechada e perpétua, formando os membros das 12 *candas* da região central do país. Os bacongos chamavam de *canda* o povoado que tomava forma nos clãs ou nas linhagens (Cf. SILVA, 2011, p. 519-524).

a não ser mágico. Quando a locomotiva chega em Ndalatando e ela descobre que o noivo não estava mais a sua espera, havia partido para Luanda, desespera-se ainda mais. A aparição meteórica do Profeta do Bomfim em Ndalatando surge-lhe como um alento. Convence o pai para que possa entregar o seu caso nas mãos do Profeta milagreiro. Este pede que ela vá ao culto com o vestido de casamento: “O Profeta tocou o embrulho com a ponta do bastão e disse: ‘Em nome do Profeta Simão Mukongo eu faço-te mulher, casada e feliz! Aleluia!’” (MMM, p. 181). Diante dessa declaração, contrariando a família, decide seguir viagem com o propósito de reencontrar o noivo. Começa a se sentir grávida e numa noite, durante a parada entre as cidades de Cachoca e Luinha, é raptada pelo aparecimento de um fogo fálco que surge entre as matas: “Que todos viram bem, a tal luz era uma chama com o formato de um falo, hué! hué! hué!, que quando estava no centro do largo, volteou três vezes sobre a fogueira, se dirigiu a um determinado ponto da assistência e desapareceu repentinamente. Hela!” (MMM, 195-196). Mais uma vez, quem dá o veredito final sobre o acontecimento é Ti Lucas: “a noiva se casou com o Deus do Fogo. É um estranho casamento, mas foi o que realmente aconteceu (MMM, p. 201).

Se considerarmos a história da noiva como uma alegoria do próprio país, podemos associá-la à eufórica esperança pela liberdade e paz de Angola, que contrasta com a decepção em relação aos rumos do país no pós-independência. A imagem de um casamento frustrado, que não se concretiza de fato, pode ser associada com o rompimento do pacto revolucionário que se criou na luta anticolonial, pois a tão esperada aliança harmoniosa entre os próprios líderes políticos, e deles com o povo angolano, não se concretizou, pelo menos, não como se esperava. Assim, o final mágico da noiva pode simbolizar a necessidade de reconciliação da moderna sociedade angolana com as suas raízes culturais, ancoradas nas tradições ancestrais, como um casamento possível e necessário.

A terceira e última parte do romance, “A Água”, é praticamente toda dedicada ao Profeta Simon Ntangu António. Inicia-se com um espécie de análise do narrador sobre o percurso da viagem e as transformações das personagens, reportando-se, principalmente, às crianças geradas em Cacuso: “mais de vinte, mais ou menos as mesmas idades, que eram a eterna recordação daquela grande cacusada!” (MMM, p. 207-208). Dentre elas, estavam os filhos das treze raparigas dos óculos escuros, as kamasutras: “Cada uma delas tinha duas criancinhas filhas do mesmo pai – se notava logo -, de tão parecidinhas que eram.” (MMM, p. 209). Pelas “evidentes parecenças”, podia se reconhecer os pais: “os quatro religiosos, o disco-jockey e o homem do fato preto” (MMM, p. 209). Perante o clima de revolta dos fiéis, os religiosos resolveram fazer uma “autocrítica, uma confissão pública” (MMM, p. 210). Sob

a alegação de que no início “foram resistindo com estoicismo às investidas do demo, mas depois acabaram por se vergar aos prazeres da carne”, pois “eram humanos e por isso tinham suas fraquezas”, “fizeram muita gente soluçar de compaixão” (MMM, p. 211). Na sequência, o narrador vai tecendo comentários sobre os conchavos políticos e religiosos que andavam a envergonhar o povo, para depois retomar a infância de Manecas, momento em que revela ao leitor que ele era um “menino-das-águas” (MMM, p. 214). Assim, finaliza o primeiro capítulo desta terceira parte narrativa com a descrição das chuvas torrenciais e o milagre do Profeta Simon Ntangu António que, com seu bastão, fez recuar as águas bravas do rio Luinha.

A partida do comboio, que se encontrava imobilizado no meio da mata, foi decretada às pressas. Fazia poucos minutos que estava em marcha quando começou a chover torrencialmente. O comboio consegue chegar até a estação de Luinha, onde tudo estava submerso. Com a invasão das águas nas carruagens, os líderes religiosos, que se faziam crer não ter dinheiro, precipitaram-se logo em guardar suas malas no compartimento superior das carruagens. Assim, a água vinha para transparecer as verdades: “Quem que pode esconder a nudez do seu corpo à água?” (MMM, p. 220). Embora a chuva tivesse serenado, fazendo as águas baixarem, havia muitos rumores de que as águas bravas do rio Luinha poderiam deixar o seu leito. Para analisar este prenúncio das “águas diluvianas”, os líderes religiosos, assistidos pelo Conselho dos Doze, estavam reunidos quando Simon Ntangu António anuncia: “Ou vocês e todo o mundo acredita que EU SOU O PROFETA, ou daqui a menos de meia hora estaremos todos mortos, engolidos pelas águas do Luinha que eu já sinto agitadas e se preparando para virem até aqui.” (MMM, p. 226, grifos do autor). Alegando não ter tempo para maiores explicações, começa a reunir os passageiros para partirem. Todos percebem o Profeta diferente, alguns afirmam ter visto uma auréola rodeando sua cabeça, outros, que ele levitava, mas, para os membros do Conselho, ele “tinha de facto incarnado a alma de um grande antepassado!” (MMM, p. 228).

Os maquinistas tinham ordem para aguardar mais alguns dias, pois a via férrea estava interdida pela lama e muita sujeira. Entretanto, diante do brilho especial dos olhos do Profeta e de sua voz cavernosa anunciando-se como o Profeta salvador, sem ao menos questioná-los, colocam o comboio em marcha:

à medida que o comboio se movimentava, a via férrea ia ficando limpa, oh!, completamente desobstruída. [...] Depois as primeiras águas foram surgindo pelos terrenos, plácidas, deslizantes, enquanto se ouvia o forte rugido das pesadas águas que vinham vindo. Mam’ê! Uns metros depois, lá vinham as águas do Luinha, barulhentas e torrenciais, prontas a investir contra o comboio. (MMM, p. 233)

Todos os passageiros já presentiam a morte e estavam aos prantos, menos Ti Lucas, que se mantinha “sereno e sem lágrimas” (MMM, p. 233). Foi nesse momento que o Profeta, através da janela do comboio, ao ver

que as águas estavam já a poucos metros da locomotiva, apontou o bastão contra as caudalosas águas e disse: Parem! EU SOU O PROFETA! EU SOU O PROFETA SALVADOR! E as águas pararam repentinamente e o comboio continuou a sua marcha. Hé! Hé! Hé! Podia ser? (MMM, p. 234, grifos do autor).

Ao lermos essa cena, é inevitável associarmos com as passagens bíblicas da travessia de Moisés pelo Mar Vermelho (Êxodo, 14: 15-25), ou do grande dilúvio⁹⁷ (Gênesis 6: 11-22, 7:1-24), até porque o narrador compara o comboio com a arca de Noé - “que aquilo não era comboio não era nada, era parecia um carrossel para além de ser uma arca de Noé sobre carris” (MMM, 89-90). Em ambos os casos, os episódios mágicos remetem à ideia de libertação, seja dos pecados, maldade ou corrupção, seja da escravidão, para um novo recomeço. Nesse sentido, partilham o mesmo sentimento, pois a libertação, com a instauração de uma nova era, também é desejada pelos passageiros do comboio, representativos da sociedade angolana que depositou suas esperanças na luta anticolonial, mas também nos movimentos proféticos, a exemplo do Kimbanguismo e Tocoísmo, que funcionaram como “braços” de apoio na construção de uma consciência revolucionária. Contudo, não podemos deixar de referir que a escolha do autor por episódios mágicos, que lembram cenas bíblicas, parece-nos intencionalmente bem arquitetada, pois, com isso, parece querer demonstrar o quanto é falaciosa a supremacia do cristianismo sobre as demais religiões, principalmente as tradicionais africanas. Se estas estão impregnadas de elementos mágicos, também as religiões de matriz católica. É como se estivesse a questionar seus leitores: os elementos mágicos do cristianismo seriam mais “racionais”? Por quê?

Com o ir e vir de cenas e episódios sobre as várias personagens e suas histórias, o autor estampa um de seus recursos narrativos, o *flash back* temporal. Curiosamente, a nós leitores, só é dado a conhecer a história do Profeta Simon Ntangu António⁹⁸ depois de já termos acompanhado sua trajetória de intervenções durante a viagem, principalmente desta

⁹⁷ De acordo com Mircea Eliade (2016, p. 171), as tradições de dilúvios, que não são exclusivas das culturas ocidentais, quase sempre estão ligadas “à ideia de reabsorção da humanidade na água e à instauração de uma nova época, com uma nova humanidade. Elas evidenciam uma concepção cíclica do cosmos e da história: uma época é abolida pela catástrofe e uma nova era começa, dominada por ‘homens novos’”.

⁹⁸ O surgimento do Profeta, bem como sua revelação, é narrado no segundo capítulo desta terceira parte do romance, como já referimos anteriormente.

última, que lhe concede fama e notoriedade nacional. Assim, quando o comboio chega em Beira Alta, já havia uma população eufórica a sua espera:

Aquele povo todo da Beira Alta, uma hora depois daquela extraordinária ocorrência, já sabia de tudo o que acontecera, que o Profeta tinha poderes especiais, fazia milagres, travar a chuva, desviar o curso das águas de um qualquer rio, aplanar montanhas, curar doenças, reabilitar diminuídos físicos, tornar fecundos ventres estéreis, seduzir mulheres e homens, fazer fortunas, arranjar empregos, reduzir penas de prisão, fazer desaparecer processos judiciais, anular julgamentos, um sem fim de prodígios que se dizia era capaz. (MMM, p. 255)

O Profeta foi recebido por autoridades de Beira Alta e ovacionado pela população. Durante os cumprimentos operou milagres, confirmando os “extraordinários poderes do Profeta” (MMM, 262). Diante disso, as autoridades decidem organizar os atendimentos, instalando-o no “Palácio do Povo”, com atendimento da população “no grande largo que existia em frente.” (MMM, p. 262). Foram necessários muitos meses para o Profeta dar assistência a um número tão grande de pessoas. “Para os passageiros não haveria outra solução senão terem muita paciência e esperarem que o Profeta concluísse a sua sagrada missão.” (MMM, p. 263). Todos queriam consultar o Profeta, menos os três líderes religiosos, pois seria muita humilhação, e Ti Lucas, que “se recusava terminantemente a que o Profeta fizesse o que quer que fosse para lhe reabilitar a visão” (MMM, p. 266). Por um ano em meio o comboio permaneceu ali, com o Profeta reabilitando os mais diferentes casos, inclusive, o de ressuscitar um homem, vítima de feitiço. Durante o ritual, o Profeta repete três vezes a seguinte frase: “em nome do Pai, do Filho, e do Espírito Santo que desceu sobre mim, Profeta Simon Ntangu António, eu te ressuscito!!!” (MMM, p. 268). Assim que o morto reanima, o pássaro branco que estava na mão do Profeta aparece morto, dando a entender que a alma do morto estava aprisionada na do pássaro. Essa ideia se confirma na explicação dada pelo próprio Profeta ao homem do fato preto que queria ressuscitar sua mulher, morta em um acidente nos trilhos do trem:

eu só posso intervir quando a morte ocorre no máximo em três dias, depois nada posso fazer. A alma do morto transforma-se num pássaro branco, que durante três dias voa baixo e não se afasta para muito longe do local em que o defunto vivia. Passados os três dias, a alma do morto transformada em pássaro voa alto por esses ares e eu já não posso apanhá-la. Agora, o que eu te posso dizer é que a alma da tua mulher está em viagem. A morte é uma longa viagem, meu caro amigo. (MMM, p. 272)

Por fim, é no último capítulo da terceira parte que a simbologia da água, como um elemento primordial que tanto pode regenerar como destruir, funciona como costura narrativa

para o desfecho das personagens que assumem certo protagonismo no romance: o Profeta Simon Ntangu António, Manecas e Ti Lucas. O princípio simbólico revelado na fala de Ti Lucas - “A água está entre a terra e o fogo. Ela tanto pode significar nascimento como morte. Ela é muito traiçoeira e oportunista porque não tem forma própria” (MMM, p. 222) -, concretiza-se no fim catastrófico do Profeta Simon Ntangu António, que perde novamente o seu bastão e com ele os seus poderes, e contrasta com o fim harmonioso entre Ti Lucas e Manecas a contemplarem o mar, confirmando o regresso às suas águas maternais. Da acolhida eufórica, cuja descrição o narrador faz assemelhar-se, de forma alegórica, à chegada de Agostinho Neto em Luanda para a proclamação da independência, ao quase linchamento como frustração pelos “milagres” não cumpridos, interpõem-se a esperança de um recomeço na figura de Ti Lucas, representante da tradição, e no seu iniciado Manecas, simbolizando uma espécie de “herói” que faz a viagem como um rito de iniciação nas ancestrais tradições africanas. Se determinadas passagens do romance nos permitem fazer tal associação, inclusive com alusão ao papel das igrejas, a exemplo do Kimbanguismo e do Tocoísmo, que confirmavam a chegada do enviado de Deus para salvar a população angolana e aplacar seu sofrimento, outras remetem a problemática do êxodo rural, em grande parte, decorrentes da guerra civil:

Os jornais das principais capitais do mundo falavam dos milagres do Profeta Simon Ntangu António, enquanto que em África muitas igrejas declaravam que o Profeta era, de facto, o enviado especial de Deus por quem desde há muito se esperava, que o Profeta ia tirar o continente do subdesenvolvimento e acabar com as guerras e as calamidades naturais que empobreciam os africanos. (MMM, p. 273).

Que a capital não podia albergar por longos meses e meses milhares de forasteiros vindos de todas as partes do país, de África e de outros continentes. (MMM, p. 275).

A partir do Catete até poucos quilómetros antes de Viana, havia centenas de pessoas agitando lenços vermelhos, bandeirolas e cartazes com a efígie do Profeta Simon Ntangu António. Depois de Viana até a Estação do Bungo, em Luanda, eram milhares de pessoas que aguardavam pela chegada triunfal do Profeta. Entretanto, uma chuva miudinha começou a cair quando menos se esperava, pois estava-se em pleno cacimbo. Para aquela impressionante multidão esse fora o primeiro sinal de que Luanda estava a partir de então sob a influência extraordinária do Profeta. (MMM, p. 276).

Cenas como essas e as tantas outras aqui elencadas, atestam que a narrativa de um modo geral, aborda a tradição não apenas enquanto tema, mas também enquanto forma, como declara o próprio autor em uma de suas entrevistas (CARDOSO, 2005, p. 31). Além da linguagem, marcada por uma sintaxe e pontuação próprias, com a presença de termos em Kimbundu, carregada de interjeições, adivinhas e provérbios, elementos que procuram

“traduzir” o português angolano e atribuir-lhe o ritmo da oralidade, o autor explora recursos da estrutura narrativa, como a construção do enredo por cenas e a alternância, sem aviso prévio, da passagem do discurso indireto para o direto e/ou indireto livre, para realizar a sua “oraturização” da escrita. Nesse sentido, o narrador funciona como uma espécie de *griot*, um contador de histórias, cujo “estatuto do narrador em terceira pessoa e parcialmente onisciente” tem a nós leitores como sua plateia ouvinte. (Cf. SARAIVA, 2012, p. 94). Tudo isso confere à narrativa uma espécie de “instabilidade enunciativa” que, segundo Francisco Soares (2005, p. 141), é construída por “frases longas sem vírgulas, sem pontuação, que representam a dificuldade em marcar cesuras, cortes, pausas, em fragmentar o *continuum* dos discursos ‘de rua’” ou “o *continuum* do fluxo consciente ou inconsciente”. Dessa forma, é “como se toda a zoeira de uma multidão pudesse entrar no fluxo dos pensamentos e, por essa via, na escrita”, produzindo o que Francisco Soares (2005, p. 142) chama de uma “técnica modernista apropriada, alimentada por uma oralidade convulsiva, que se trans-escreve”. Assim, parece-nos que a narrativa reencena um grande *missosso*, composto de várias *makas*,⁹⁹ cadenciadas pelo ir e vir da personagem símbolo da tradição, único sem lugar fixo no comboio. Essa fluidez pode ser observada nesta sentença que se repete ao longo da narrativa: “E Ti Lucas, o ceguinho, circulava por entre aquela multidão e parava e cantava e lhe davam dinheiro.” (MMM, p. 65).

Nessa fluidez narrativa está representado o quarto elemento primordial para a harmonia cósmica: o ar. Embora ele não esteja marcado no texto, permeia os tempos, espaços e histórias, ligando os demais elementos – a terra, o fogo e a água – para se constituir como o sopro da vida narrativa. Para Carmen Lúcia Tindó Secco (2001, p. 17-18), a inexistência deste quarto elemento é proposital, pois o ar “aparece em toda a narrativa, sob várias formas e conotações”, como nos sonhos e recordações de Manecas (Cf. SECCO, 2001, p. 17-18), ou como o sopro divino¹⁰⁰, tantas vezes invocado pelos profetas e pastores na figura do Espírito Santo, cuja simbologia pode ser representada por uma pequena língua de fogo. Dessa forma, associado ao vento e ao sopro, o ar funciona como um dos elementos de combustão do fogo. Nesse sentido, eles representam os elementos ativos, masculinos, e a terra e a água, os

⁹⁹ A respeito destas formas narrativas tradicionais africanas, ver a página 129 na seção 2.3 do segundo capítulo desta tese.

¹⁰⁰ Deus, no livro do Gênesis (2:7), concede a vida através de seu sopro divino: “Então, formou o SENHOR Deus ao homem do pó da terra e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente.”

elementos passivos¹⁰¹. “Enquanto estes dois últimos símbolos são materializantes, o ar é um símbolo de espiritualização” (Cf. CHEVALIER & GHEERBRANT, 2009, p. 68).

De acordo com Tom Chetwynd (1982, p. 139), todos esses quatro elementos podem representar forças positivas ou negativas. Diante disso, o fogo pode ser representativo da luz e do calor, aquele capaz de gerar energia e transformar os sólidos, mas também pode queimar, secar e destruir. Na qualidade de elemento que queima e consome, é também metáfora de purificação e regeneração. A mesma duplicidade aparece no elemento terra, pois se ela proporciona o nascimento e os alimentos, também devora todos os que nascem, princípio confirmado por Ti Lucas: “Da Terra viemos e um dia a ela voltaremos. É esta a lei da vida de todos os seres vivos. O corpo do pássaro morto apodrece não no ar mas na Terra.” (MMM, p. 59). Esse princípio ambivalente, como os opostos que compõe a existência, também se verifica no ar e na água. “O *Ar* pode ser o sopro da vida, mas igualmente o vento que destrói”, assim como a “*Água* pode surgir como chuva benéfica ou inundação destruidora” (CHETWYND, 1982, p. 139). Assim, tanto a Terra como a água são elementos associados ao feminino, capaz de gerar vida. Desse modo, segundo Chevalier e Gheerbrant (2009, p. 15-16), as significações simbólicas da água centram-se em três temas dominantes, os quais podem ser encontrados nas tradições mais antigas e podem formar combinações imaginárias díspares: “fonte de vida, meio de purificação, centro de regenerescência.” Dentre essas combinações, é quase universal a “noção de águas primordiais, de oceano das origens”.

Assim, de acordo com Mircea Eliade (2016, p. 173), as águas, em “qualquer que seja o conjunto religioso”, assumem a mesma função: “elas desintegram, extinguem as formas, ‘lavam os pecados’, purificando e regenerando ao mesmo tempo. O seu destino é preceder a criação e reabsorvê-la, não podendo nunca superar a sua própria modalidade, isto é, não podendo manifestar-se em *formas*.” Desse modo, é como “massa indiferenciada” que representa “a **infinidade dos possíveis**” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2009, p. 15, grifos do autor), que a água assume relevância no romance, na medida em que simboliza a travessia identitária como um processo, uma infinidade de possíveis, como um rio a correr à céu aberto, capaz de receber ou expurgar novas águas. Com isso, o retorno simbólico de Manecas, depois de realizar a sua travessia identitária, é às águas maternas, transformando o mar, antigo símbolo da travessia colonizadora, como o lugar da morte simbólica do passado, mas ao mesmo tempo como o lugar de (re)nascimento. Assim como Manecas, também

¹⁰¹ Esses quatro elementos remetem, quase sempre, a uma simbologia muito próxima. Para os bantu, segundo o Pe. Raul Altuna (2014, p. 96), o princípio simbólico é o mesmo: “O fogo, masculino, simboliza um princípio fecundante, morte-ressureição, força, riqueza. A água, feminina, purifica, vitaliza, bendiz, cura, fecunda e faz germinar.”

Angola necessita retornar às águas maternas para (re)escrever sua História, deixando de delegar os problemas do país ao estrangeiro e passando a acreditar no potencial que a própria terra e suas “gentes” são capazes de produzir. Manecas finalmente retorna ao útero materno, *Mãe África, materno mar angolano*.

4.3 A VIAGEM COMO METÁFORA DA TRAVESSIA IDENTITÁRIA ANGOLANA E MOÇAMBICANA

*Não precisamos nem mesmo aventurar-nos
sozinhos; os heróis de todas as épocas já o fizeram
antes de nós; conhecemos o labirinto a fundo; preci-
samos apenas seguir a pista do caminho do herói.*
Joseph Campbell

Como já mencionamos, o tema da viagem é utilizado nos romances em análise para a encenação do rito de iniciação dos jovens Manecas e Mwadia nas tradições ancestrais africanas, principalmente em relação às suas experiências religiosas. Segundo Ana Mafalda Leite (2012a, p. 11), a viagem enquanto tópico das narrativas pós-coloniais mostra-se como estratégia narrativa capaz de empreender “uma viagem interna, dentro do espaço territorial do Estado-Nação, [...] dando lugar aos espaços rurais, a outras cidades e lugares, silenciados histórica e culturalmente”, revelando-se como uma “forma de conhecimento da diferença cultural, bem como aceitação da heterogeneidade da nação”. Nesse sentido, se pensarmos nos estudos de tematologia¹⁰², observamos que tais obras teriam como motivo o autoconhecimento, tematizado na figura do herói, pois a busca do herói simboliza uma viagem no âmago do *self* de cada um, objetivando uma vitória sobre suas próprias forças internas.

De acordo com Clyde Ford (1999, p. 30-31), ao longo dos tempos e em todo o mundo, o herói aparece nos mitos e lendas como aquele que dá as costas à certeza do presente para se aventurar na incerteza do futuro, e assim reivindicar uma vitória ou uma dádiva para a comunidade que deixou para trás. Nessa viagem de aventuras, ele se depara com uma situação limite. Quase sempre esse limite é uma barreira que precisa ser ultrapassada. Segue-se uma batalha e o destino do herói é incerto, mas ao lembrar-se de um juramento crucial, do poder de um amuleto ou da ajuda de deuses e deusas, o herói escapa da morte com uma vitória difícilíssima, transpondo a barreira que lhe foi imposta. Embora saibamos que os romances *Mãe*,

¹⁰² Na obra *Temas e mitos: questões de método*, Raymond Trousson (1988) define o motivo como abstrato, porém abstraído da experiência humana, e o tema, como a expressão particular e limitada de um motivo. Nesse sentido, para nós, o tema é representado na jornada iniciática das personagens Mwadia e Manecas.

materno mar e *O outro pé da sereia* não apresentam uma história de “aventuras” no seu sentido clássico, como a de Hércules ou de Ulisses, por exemplo, percebemos indícios metafóricos de que a viagem empreendida pelas personagens principais - Mwadia (OPS) e Manecas (MMM) – rumo ao conhecimento de histórias e geografias de seus países, bem como de suas raízes e tradições ancestrais africanas, assemelha-se à trajetória de um herói, na medida em que os contornos da estrutura nuclear “separação-iniciação-retorno”, descrita por Joseph Campbell (1997), podem ser reconhecidos.

Ao considerar que os símbolos da mitologia não podem ser fabricados por se tratarem de produções espontâneas da psique humana, Joseph Campbell percebe que as introspecções mitológicas são universais. Nesse sentido, as variações de histórias em torno de uma mesma estrutura são decorrentes dos costumes. No caso do herói, não é difícil perceber que sua trama – aquele que sai para uma jornada de aventuras e depois retorna a seu mundo real - tornou-se importante modelo para a literatura e as artes em geral. Para Campbell não é apenas a cultura ocidental moderna que se utiliza desse padrão de núcleo temático. Assim, procura demonstrar em sua obra o quanto há de convergências nos mitos espalhados pelo mundo, tendo como principal foco o arquétipo do herói e sua jornada, sintetizada pela estrutura “separação-iniciação-retorno”, que é a máxima da fórmula dos ritos de passagem, como a “unidade nuclear do monomito”. Essa unidade nuclear que Campbell (1997, p. 17-18) chama de “monomito”, significa a jornada cíclica presente nos mitos: “*Um herói vindo do mundo cotidiano se aventura numa região de prodígios sobrenaturais; ali encontra fabulosas — forças e obtém uma vitória decisiva; o herói retorna de sua misteriosa aventura com o poder de trazer benefícios aos seus semelhantes.*”

Como já dissemos anteriormente, percebemos os contornos desta estrutura nuclear básica de que fala Campbell nas obras em estudo. Nos romances *Mãe*, *materno mar* e *O outro pé da sereia*, as personagens Manecas e Mwadia empreendem uma viagem que lhes possibilita adentrar no desconhecido mundo da tradição ancestral de seus povos, entrecruzada com culturas outras. Por meio das diversas simbologias, veremos tratar-se de uma espécie de rito de passagem, mas, como em tempos modernos, atualizado ao contexto em que se inserem. Como vimos, várias viagens reais ou metafóricas se cruzam e se entrelaçam nestes romances. No entanto, procuramos analisar nesta seção apenas a viagem empreendida pelos protagonistas de cada romance, Manecas e Mwadia, os quais encarnam essa figura do “herói” e, metaforicamente, assumem a representação identitária de seus povos. Nesse sentido, as personagens realizam a travessia que Angola e Moçambique necessitam fazer para se autoconhecerem e, assim, poderem (re)escrever suas Histórias, não mais como objetos, e sim

como sujeitos.

Não é uma escolha aleatória o final do romance *Mãe, materno mar* terminar com a cena de Manecas molhando os pés nas águas do mar, acompanhado do cego Ti Lucas. Na tradição dos povos bantu, os velhos são figuras extremamente importantes, pois, dentre a população em geral, são os únicos que podem se comunicar com os antepassados e o *cosmos*, e também os responsáveis pela iniciação dos mais jovens. Outro aspecto importante é a associação da cegueira com a vidência, algo presente no berço das civilizações, cujo correspondente ocidental pode ser encontrado no caso do famoso profeta de Tebas, Tirésias, considerado um dos mais notáveis adivinhos da mitologia grega. É “como se fosse preciso ter os olhos fechados à luz física a fim de perceber a luz divina.” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2009, p. 217-218). Assim, o cego participa do divino, uma vez que “ignora as aparências enganadoras do mundo e, graças a isso, tem o privilégio de conhecer sua realidade secreta, profunda, proibida ao comum dos mortais.” Dessa forma, a representação da cegueira nos velhos simboliza a “sabedoria do ancião”. Tais referências justificam o fato de Ti Lucas ser o único que se recusa a ser curado pelo Profeta Simon Ntangu António: “Se dizia que se Ti Lucas recuperasse a visão, perderia os ocultos poderes que também tinha, embora reduzidos, comparados com os do Profeta. Que este sabia bem que o ceguinho via muitas águas onde as pessoas só viam terra.” (MMM, p. 266).

Do mesmo modo, como já vimos na seção anterior, não é aleatória a escolha dos nomes próprios das personagens e a toponímia em *O outro pé da Sereia*, pois Mwadia enquanto canoa, é responsável por inúmeras travessias no romance, não só entre as duas histórias narradas em paralelo, como também pela travessia da imagem de Nossa Senhora a Nzuzu, a do enfrentamento interior, a dos vestígios da guerra, a do mundo dos mortos com o dos vivos e a do conhecimento (seja oriundo dos livros ou da ancestral tradição).

Se considerarmos o que Campbell defende, de que os símbolos mitológicos são introspecções universais, não fica difícil entendermos que as sereias não são apenas protagonistas da mitologia europeia, muito menos que associações entre Nossa Senhora, Kianda e Nzuzu possam ser feitas. É crença geral entre os africanos que no fundo do mar e dos rios existe uma divindade que exerce influência direta em todos os atos de suas vidas. A sereia Kianda é relembrada e celebrada por várias partes de Angola, Congo, República Democrática do Congo etc. Para os angolanos, trata-se de uma sereia que vive nas águas salgadas ao redor de Luanda e por toda orla do Atlântico angolano. Para os moçambicanos, trata-se de Nzuzu, deusa que habita as águas dos rios e lagos. Segundo Paradiso (2011, p. 261), diferente de Kianda, o mito de Nzuzu pertence exclusivamente ao povo shona, os quais

creem que a deusa atrai a criança até as águas e lá lhes ensina os conhecimentos da adivinhação e do curandeirismo para se tornarem nyangas, como Lázaro Vivo, por exemplo.

Esse universo mítico-mágico adentra nas narrativas e nos revela que tanto Mwadia quanto Manecas foram seres escolhidos pelas divindades das águas, provavelmente não para se tornarem adivinhos ou curandeiros numa acepção tradicional, cujo poder vem do mundo invisível, “que o escolheu e reforçou a força vital” (ATUNA, 2014, p. 579), mas para se tornarem os “guardiões” dos valores tradicionais em tempos modernos. Por isso, Mia Couto apresenta uma outra alternativa para operar essa preservação cultural, a escrita, na qual a literatura se inclui. Embora Mwadia ensaie transes e finja se comunicar com os espíritos dos antepassados, grande parte de seu conhecimento, vem da leitura. Em *O outro pé da sereia* a revelação sobre a condição de Mwadia como uma escolhida vem através de um sonho, que na cultura bantu, como já mencionamos, são a forma mais comum de comunicação dos antepassados. Quando Mwadia nasceu, o Rio Zambeze começou a “inchar”. Assim, logo após o parto, Constança começa a ser “assaltada por um constante pesadelo”. Nele

as águas enlouquecidas, começavam a cobrir Vila Longe. A recém-nascida Mwadia estava na igreja, no fundo do vale. Transtornada, Constança acorria para saber da sua menina. [...] Quando chegava à igreja, o nível do rio quase atingira o telhado [...] flutuavam imagens [...] Gritava por Mwadia, gritava até perder a voz. Depois, saía em prantos, na certeza de que perdera a filha. [...] Semanas tinham decorrido quando ela foi surpreendida pela inesperada visão: Mwadia emergia, aflorando viva à superfície das águas. Quando a tomou nos braços, Constança não nutria dúvida: a menina tinha sido tomada por uma divindade das águas. Mwadia passara a ter duas mães, uma da terra, outra das águas. (OPS, p.85).

Mesmo que tentassem convencer Constança de que tudo não passava de fantasia, ela estava convicta de que “sua filha recebera o sinal da sua verdadeira vocação. Ela estava sendo convocada para lidar com os espíritos que moram no rio”. (OPS, p.85). Isso se confirma na narração que Lázaro Vivo faz sobre o batismo de Mwadia, pois quando ele a submergiu no rio Mussenguezi, “a pequena Mwadia começou a entrar em delírio, possuída por um espírito todo-poderoso.” Então as ondas levantaram-se e o rio tornou-se caudaloso, obrigando o próprio cerimoniante a “fugir e deixar a menina abandonada. Quando voltou, já não a encontrou. Dias depois, Mwadia foi encontrada na margem, envolta em folhagens que a corrente arrastava.” (OPS, p. 273).

Em *Mãe, materno mar*, o anúncio da escolha de Manecas como um “filho” da deusa das águas é revelado por um kimbanda. Por causa de dores fortes durante a gravidez, a mãe de Manecas consulta um curandeiro. Este lhe diz que ela daria a luz a uma sereia ou a um outro monstro aquático qualquer: “ela teria no ventre uma mulher-Kianda? [...] aconselhada por

alguém com bastante experiência, começou então a tomar banho no rio Kapopa, de manhã, três vezes por semana até o fim da gravidez, ao mesmo tempo que dizia oração que lhe tinham ensinado.” (MMM, p. 213-214). Receosa de que o vaticínio se confirmasse, no momento do parto, correu ao “rio Kapopa para parir as nascentes águas. [...] Manecas nasceu rapaz normal, mas desde então começou a se comportar como um menino-das-águas.” (MMM, p. 214).

Considerando a estrutura da aventura do herói, vemos que tanto Mwadia quanto Manecas têm seus destinos traçados desde o nascimento. Assim, observamos que a rotina de Mwadia é interrompida quando ela e o marido encontram a imagem da santa. Em seguida, ela recebe o chamado, que não vem de uma pessoa qualquer, mas do feiticeiro Lázaro Vivo. Este lhe revela sua missão: o de encontrar um lugar sagrado para a imagem de Nossa Senhora – ou Kianda, ou Nzuzu – e, assim, encontrar um outro pé, metafórico ou concreto, para essa sereia que une os povos. Processo semelhante acontece com Manecas, que tem sua missão adiada, mas anunciada ainda no ventre de sua mãe, o de ser um “menino-das-águas”. Abandonando a zona de conforto e segura, Manecas parte de Malanje, deixando a mãe e a namorada Xana, em busca de um emprego em Luanda. São as dificuldades que o comboio enfrenta durante a viagem que tornam possível o confronto de culturas distintas e a iniciação de Manecas às crenças da tradição ancestral. Como ele era menino do liceu, “educado nas boas educadas maneiras” (MMM, p. 56), desconhecia as tradições angolanas. Ele “nunca tinha entendido nem se preocupado com as populares tradições. Para quê? Valia a pena num mundo assim cada vez mais modernizado?” (MMM, p. 52). Esse processo de conhecimento assemelha-se a um rito de passagem. Manecas praticamente não dorme na noite em que os batuques ressoaram em torno das fogueiras, momento em que se dançou e cantou pela memória dos quatro mortos, resultante da confusão que acontecera durante a paragem em Cacuso: “ele, o mar oceânico, estava a olhar para todos os lados na descoberta de um mundo que nunca tinha conhecido.” (MMM, p. 56). Assim, para Manecas, representante das gerações crescidas durante a época do Partido Único, a viagem é de aprendizagem e travessia identitária, transformando-se de menino com um imaginário urbano e voltado para o mar - ao “rio grande extenso”, ao “marulhento azulmar” – em homem conhecedor das tradições culturais da sua terra, capaz de refletir sobre questões e fenômenos religiosos em Angola.

Assim como Manecas, Mwadia também “fora educada em cidade, na missão católica do Zimbabwe” (OPS, p. 36). Por isso sua viagem é de aprendizagem. Desse modo, para cumprir sua missão, ela parte para Vila Longe em busca de uma igreja para abrigar a imagem da santa. São também os acontecimentos durante essa viagem que possibilitam a aprendizagem, ou o reencontro, de Mwadia com as tradições africanas. Se o conhecimento de

Mwadia sobre a História de Moçambique advém da escrita, pois consultava os manuscritos da viagem empreendida por Gonçalo da Silveira e a biblioteca de seu pai Jesustino, o mesmo não ocorre com o conhecimento acerca do mundo invisível e das crenças tradicionais africanas. Estes lhe são dados a conhecer pelas vozes dos seus antepassados, que a fazem se deparar com o trauma do passado pessoal, mas também coletivo. Esse trauma, como já mencionamos na seção 3.1, é revelado no final do romance, quando ela finalmente consegue aceitar a morte do marido, tantas vezes anunciada, e distinguir as fotografias expostas no paredão de ardósia, descobrindo que os seus entes queridos já não estavam mais entre os vivos e que Vila Longe tinha sido arrasada pela guerra civil. Diante disso o fim da travessia de Mwadia se anuncia, mediante a revelação do narrador de que a “viagem termina quando encerramos as nossas fronteiras interiores. Regressamos a nós, não a um lugar” (OPS, p. 329).

Nesse sentido, o obstáculo imposto a Mwadia é o de superar o trauma e o esquecimento, retrabalhados via memória e conhecimento histórico. Assim, é no caminho de regresso à Antigamente que Mwadia encontra um lugar para abrigar a santa. Ela a deposita junto ao tronco do embondeiro, se ajoelha e diz: “– *Você já foi Santa. Agora, é sereia. Agora, é nzuzu*” (OPS, p. 329). A atitude de Mwadia confirma a constatação já apresentada pelo narrador: “Por mais cristãos que fossem, os de Vila Longe olhavam a estátua e viam o espírito de nzuzu, a deusa que mora em águas limpas.” (OPS, p. 242). Desse modo, da viagem de Goa para a África, Nossa Senhora, transita da religião dos céus para o sagrado das águas. Essa trajetória constitui-se na mais importante estratégia contra-discursiva apresentada no romance, pois ela subverte a lógica de dominação cultural do poder colonial, promovendo uma revisão crítica dos papéis dicotômicos, principalmente em relação aos “propósitos coloniais de missionarização e ocidentalização, que resultam no seu contrário, em africanização e conversão aos hábitos religiosos e linguísticos locais.” (LEITE, 2012, p. 262).

Essa mesma estratégia contra-discursiva também é utilizada por Boaventura Cardoso, na medida em que despe o discurso dominante de suas “verdades”, desvelando as verdades não ditas, como a descoberta de que as “igrejas tinham como objectivo principal não a salvação das almas, mas a salvação dos seus negócios” (MMM, p. 97) e, para tanto, se deixavam africanizar.

Dentre as inúmeras semelhanças entre essas duas narrativas romanescas pós-coloniais, gostaríamos de apontar algumas diferenças. Parece-nos que, apesar do tom bastante crítico e irônico de Boaventura Cardoso, construído principalmente pela linguagem, é Mia Couto que, sutilmente, impõe uma crítica mais severa na medida em que utiliza o discurso exótico sobre a África, que fora construído pelo estrangeiro, e o vende ao seu próprio construtor. Assim, se

em *Mãe, materno mar* são os líderes religiosos que ganham dinheiro com o “comércio de coisas sagradas”, em *O outro pé da sereia*, o processo é inverso.

Por fim, não podemos deixar de mencionar, mesmo que rapidamente, sobre a “oraturização”, estratégia narrativa pela qual se processa a interação entre tradição e modernidade e se produz uma mimética própria para as narrativas africanas de língua portuguesa. Segundo Inocência Mata, a “oraturização” vai além da africanização do sistema verbal português porque ultrapassa o código linguístico e “afeta terrenos translingüísticos como a onomasiologia (a onomástica e a toponímia, sobretudo), a cenarização (o registro de vozes, a rítmica da dicção e a representação de gestos) e a sugestão musical”, que constroem uma “forma mimética à narração” e nos permitem identificar, “na fala narrativa, a interação entre a escrita e os textos verbais não escritos mas pressentidos e incorporados na cultura local, que se dão a conhecer em português.” (MATA, 2003, p. 64). Assim, enquanto Mia Couto impõe ao seu texto um tom mais poético, carregado de pausa e silêncio, Boaventura Cardoso abusa de interjeições para produzir um tom crítico e irônico. O deboche é mais evidente ainda quando o narrador desconfia de manifestações mágicas, o que ocorre, por exemplo, quando o Profeta detém as águas da enchente com seu bastão: “*Hé! Hé! Hé! Podia ser?!*” (MMM, p. 234). Além disso, vemos que em *Mãe, materno mar*, a voz narrativa reencena o jogo das adivinhações, característico das narrativas orais: “Quando não se sabe para onde se vai, que se saiba de onde se vem. Quem falou?” (MMM, p. 52). Já na narrativa de Mia Couto, as falas das personagens detentoras de sabedorias populares produzem um ritmo lento, pausado e poético à linguagem: “*Os espíritos não vêm de nenhum lugar. São como água: estão entre nós.*” (OPS, p. 169). A voz do narrador, ao se associar a esse discurso mágico, cria uma sensação de proximidade do fato narrado e das personagens: “O silêncio não é ausência da fala, é o dizer-se tudo sem nenhuma palavra” (OPS, p. 14);

Desse modo, semelhante ao herói, acreditamos ser preciso abandonar as certezas do presente e desconstruir a versão única do passado para assim poder se aventurar nas incertezas do futuro. É o que faz Mwadia. Depois de cumprir sua missão, ela toma o caminho do rio para empreender, não mais a viagem aos labirintos de sua alma, que a levou a difícil aceitação do passado, mas para nascer de novo. Desse modo, parece ser através das águas que as viagens no interior de cada ser ocorrem, simbolizando uma travessia cíclica, sem tempo e espaço definido, acompanhando o fluir dos rios e mares, como a certeza de Gonçalo da Silveira quando percebe que o nau viajava em alto mar, “momento em que a água perde o pé” (OPS, p. 55). Em sentido ambivalente, a água pode assumir várias formas, lavar as chagas, carregar consigo o passado sepulto da guerra, mas também ser a força procriativa, de renovação e

renascimento. Desse modo, as identidades culturais angolanas e moçambicanas não buscam um ponto de chegada, mas prosseguir navegando, cruzando os rios e mares que cortam a geografia da terra. Nesse sentido, o final de *Mãe, materno mar* é bastante representativo e significativo, pois além do regresso às águas, cena que também está presente em *O outro pé da sereia*, há a aprovação das ações, atestando o êxito da viagem empreendida, pelo cair de uma fina chuva: “sob uma chuvinha, Manecas, a mulher e o filho, acompanhados de Ti Lucas e o guia, foram ainda molhar os pés na água do mar. E assim Manecas retornou às maternais águas.” (MMM, p. 293).

5 DAS CONSIDERAÇÕES FINAIS A OUTROS POSSÍVEIS CAMINHOS

Para entender os processos culturais que se processam nesse nosso tempo “pós” (modernidade/colonialidade) e/ou nessa nossa “era global” é preciso caminhar na ordem do paradoxo, procurando compreender as ambivalências nas novas configurações do local e do global, em que coexistem fenômenos de destradicionalização e de reinvenção da tradição. Se, por um lado os fatores de homogeneização do mundo, como mercados e consumos, empresas e tecnologias, cooperação política e econômica, multiplicam-se em escala global, por outro, abundam processos de revalorização das particularidades locais que, por meio do patrimônio cultural, promovem o regresso da memória, um dos veículos de resistência ao desenraizamento. Nas palavras de Alfredo Teixeira (2014, p. 8), as culturas, enquanto “sistemas simbólicos [...], vivem uma dupla força: a memória que transportam e a capacidade de responder aos novos enigmas.”

É em consonância com esses processos paradoxais e ambivalentes que caminham as literaturas pós-coloniais angolana e moçambicana. Segundo Ana Mafalda Leite (2012a, p. 09), estas literaturas vêm recriando ou conceituando “a nação, seus espaços e seus mitos”, sem desconsiderar

de que maneira o olhar do escritor é coadjuvante à criação da ideia de ‘nação’, num trajecto entre memória, a história, entre espacialização territorial e a viagem, procurando a adequação de novos modos de ‘narrar’, que integram, no seu tecido linguístico e genológico, cruzamentos de tradições culturais, oriundas dos territórios nativos e do ocidente.

Assim, ao perceber nos olhares de Mia Couto e Boaventura Cardoso esses “novos modos de narrar”, desenvolvemos este estudo procurando compreender quais são as configurações ambivalentes que as narrativas em análise propõem para o corpo da nação. Para tanto, partimos de uma perspectiva comparatista e transdisciplinar, assegurada pelos Estudos Culturais e Pós-Coloniais, que nos permitiram dialogar com diferentes posições teóricas e críticas, a fim de conceber como se processam, no corpo linguístico dos textos, os cruzamentos das tradições culturais dos povos locais com o ocidente, principalmente em relação à religiosidade, um dos pilares das identidades africanas, durante a expansão e o colonialismo português com contínuos efeitos no período pós-colonial.

Por entender a literatura como um produto cultural, cujas obras são “recriadas” pelo ato de leitura, preocupamo-nos em apresentar, talvez com minúcias exacerbadas, informações geográficas, históricas, linguísticas e socioculturais de Angola e Moçambique com o

propósito de aproximar os leitores, aos quais me incluo, do universo cultural bantu, ainda bastante estereotipado e desconhecido pelo olhar ocidental. Entretanto, esse não foi nosso único propósito, pois tais informações se faziam necessárias para cumprir o objetivo da presente pesquisa: analisar os contínuos processos de negociação cultural que permeiam as representações identitárias produzidas em narrativas literárias pós-coloniais de Mia Couto e Boaventura Cardoso, percebendo os elementos do sagrado enquanto encruzilhada transcultural e força política de descolonização.

Desse modo, ancorados nas ideias de Mircea Eliade (2000), consideramos a religiosidade como uma complexa experiência humana que tem como essência, os mitos. Estes, por sua vez, são o princípio sobre o qual se fundamenta o mundo, pois respondem, através de símbolos, as questões mais universais e permanentes do homem. Por isso, Joseph Campbell (1997) acredita que os mitos representam “introspecções universais”. Isso justificaria a existência de vários mitos em torno de um mesmo motivo, ainda que entre culturas e civilizações diversas e distantes, em que a expressão particular é assegurada pelo tema (Trousseau, 1988). Assim, partindo de arquétipos universais, a geografia local e as necessidades regionais seriam as responsáveis pela construção dos diferentes mitos que, para Eliade (2000), tem sua estrutura e finalidade asseguradas pela sacralidade.

Se os mitos resultam de “introspecções universais” e são a base que fundamenta as religiões, deduzimos que todas elas já nascem sincréticas, pressuposto que confirmamos nas leituras sobre o assunto (BOFF, 1994; FERRETTI, 1995). Contudo, o que sempre nos intrigou foi a percepção de que o conceito de sincretismo religioso, associado reiteradamente à ideia de unificação, cujos sentidos mais comuns remetem à fusão, amálgama e mistura, parecia não dar conta dos fenômenos religiosos descritos nos textos literários africanos. Ao remeter à ideia de unificação, embora decorrente de uma mistura de sistemas religiosos distintos, o conceito de sincretismo propõe uma noção homogeneizante. Desse modo, na medida em que os textos ficcionais nos apresentam exatamente o oposto, sugerimos usar o termo “coexistência religiosa”, tomando-o emprestado de Françoise Dunand (1999), por verificar que as personagens se filiam a mais de um sistema religioso, pois na medida em que a “conversão” ocorre por meio de analogias e correspondências, torna inviável um apagamento por completo do imaginário cultural religioso anterior. Assim, mesmo os convertidos, que se autodeclaram cristãos, na falta do Deus católico, voltam-se para seus antigos sistemas religiosos. Esse fenômeno, observado também entre as religiões de matriz africana no Brasil, como é o caso do Candomblé, é recorrente entre os povos que vivenciaram a imposição cultural religiosa da colonização. Associado a isso, interpõe-se uma outra

problemática, o fato de o cristianismo ter construído em torno de si mesmo, ajudado pela episteme eurocêntrica e ocidental, uma imagem de pureza e superioridade, decorrente de sua pretensa universalidade e da pressuposição de que era a única e verdadeira Igreja. Assim, quando se viu obrigado a pensar teologicamente nos fenômenos sincréticos, colocou-se em posição hierárquica sobre as demais religiões, já que a matriz católica é tomada como o modelo a ser seguido. Desse modo, para fugir a essa lógica de raciocínio, concebemos os cruzamentos entre os sistemas religiosos africanos e europeus como uma encruzilhada transcultural, por entendê-los como processos dinâmicos que sempre geraram negociações plurais e diversas, marcadas por relações de poder desiguais. Assim, a encruzilhada, como “um lugar terceiro” (MARTINS, 2000), em vez de unificar, como o termo sincretismo sugere, plurifica e diversifica associações simbólicas, linguagens e discursos, por vezes ambivalentes e fora do controle do poder hegemônico.

Em relação a isso, os estudiosos africanistas – antropólogos, sociólogos, historiadores, filósofos, entre outros – são unânimes em afirmar, embora por vias de raciocínio diferentes, que a conversão dos africanos ao cristianismo não era gratuita nem neutra, pois negociavam de acordo com seus próprios interesses (a exemplo do Reino do Congo). O mesmo teria ocorrido com o envolvimento de autóctones africanos na captura e venda de escravos, pois compreendiam-no como um negócio bastante rentável sem, necessariamente, considerarem uma crueldade humana, uma vez que a escravidão já existia em África, embora numa concepção bastante diferenciada. Tais premissas aparecem no constructo discursivo ficcional dos textos em análise.

Mia Couto, explorando a técnica de entrelaçar duas histórias que vão sendo narradas em paralelo no romance, explorou ficcionalmente dois tempos contextuais, em que as ações das personagens e a trama narrativa desvelam os cruzamentos culturais religiosos desencadeados pela imagem de Nossa Senhora. Na narrativa ambientada em 1560, em que reinventa a viagem real do missionário D. Gonçalo da Silveira, há duas personagens bastante significativas. Enquanto o escravo africano do Congo identifica, na imagem de Nossa Senhora, a divindade angolana das águas, Kianda (demonstrando uma aparente conversão, ou então, como estamos sugerindo, uma coexistência de crenças religiosas), o Pe. Manuel Antunes faz o caminho inverso, transformando-se em um “*nyanga* branco”. Como observa Cantarela (2010), se não fossem as escolhas estrategicamente bem arquitetadas das personagens, Mia Couto não conseguiria produzir um efeito de sentido tão poderoso. Assim, o jogo irônico e contra-discursivo só se constrói porque o suposto devoto de “Nossa Senhora”, não é qualquer africano, mas um escravo do Congo, região que permitiu mais facilmente a

penetração do cristianismo, objetivando acessar os códigos de uma cultura escrita que lhe serviriam para estabelecer relações diplomáticas e comerciais. Do mesmo modo, qualquer outro católico que se convertesse às religiões tradicionais africanas não teria o mesmo peso que um padre, um legítimo representante da Igreja Católica. Na outra história narrada em paralelo, a personagem Zero Madzero simboliza as atuais configurações locais, marcadas pela crescente presença de Igrejas Independentes de matriz católica protestante. Assim, embora seja um “vapostori”, crente da Igreja Apostólica de Jhoane Marange, suas atitudes caminham em sentido oposto na medida em que demonstra conhecer profundamente suas tradições ancestrais.

Estratégias narrativas contra-discursivas semelhantes, também são utilizadas por Boaventura Cardoso. Todos os líderes religiosos, embora se filiem às religiões cristãs, ao que tudo indica, protestantes, diante da impotência das rezas e do Deus cristão, voltam-se, sem exceção, para as crenças religiosas africanas, mesmo que não as conheçam em profundidade. Se tais ações fossem praticadas por qualquer outra personagem, as cenas não produziriam o mesmo efeito de sentido. Esse desconhecimento dos líderes religiosos, que não os permite acessar muitos dos códigos das crenças tradicionais, em contraste com os poderes do velho cego Ti Lucas, reencena a necessidade urgente de carregar a memória do velho da tradição em consonância com o novo e, assim, tentar responder aos enigmas das novas configurações locais.

Essas e outras estratégias literárias, como a “venda” das histórias forjadas sobre os escravos e as crenças religiosas africanas, que Mwadia encena para os afro-americanos, assim como as práticas de Casuarino na administração de Vila Longe, cujo único objetivo era extorquir dinheiro dos estrangeiros, ou então, a bizarra e ridícula elite angolana, representada pela família da noiva no romance *Mãe, materno mar*, assim como as inúmeras ações exploratórias dos líderes religiosos, reencenam as espoliações do colonialismo através do que Homi Bhabha chama de “mímica colonial”¹⁰³, demonstrando que os efeitos do colonialismo são contínuos e de que eles ainda vibram, de muitas maneiras, no pós-colonialismo. Nesse sentido, também observamos a permanência de resquícios das relações, quase sempre perniciosas e veladas, entre Estado e Igreja. Do mesmo modo que a episteme “ocidentalocêntrica” se utilizou da religião para justificar a colonização, em que a

¹⁰³ Para Bhabha (2013, p. 146), a mímica é uma das estratégias mais ardilosas e eficazes do poder e do saber coloniais porque se configura num desejo interdito e, sob o disfarce da camuflagem ou do fetiche, imita as formas de autoridade ao mesmo tempo que as desautoriza, rearticulando a presença colonial em termos da alteridade que recusa, cujo discurso é construído em torno de uma ambivalência: “a mímica colonial é o desejo de um Outro reformado, reconhecível, *como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente*”. Essa mímica colonial é ainda mais evidente na representação construída para a família da noiva.

missionação funcionou como um de seus “braços” na prática colonialista, também os movimentos das Igrejas Independentes em África, a exemplo do Kimbanguismo e Tocoísmo, acabaram por se constituir como importantes ferramentas para a construção revolucionária e luta anticolonial.

Se os episódios mencionados nos permitem observar os elementos do sagrado, que se reportam tanto ao período da expansão portuguesa, quanto ao da independência, funcionando ora como meio de aproximação, ora como força política de descolonização, na narrativa ambientada no período efetivo da presença portuguesa, as representações não aparecem de forma tão ambivalentes. No conto *A árvore que tinha batucada*, Boaventura Cardoso apresenta simbolicamente as crenças tradicionais como um elemento de resistência cultural, com uma encenação do (des)encontro entre as religiões tradicionais angolanas e o cristianismo. Nesse sentido, parece-nos que o objetivo da narrativa é demonstrar que, mesmo diante da força bruta utilizada pelo colonizador para se impor política e culturalmente, as estruturas e valores tradicionais permaneceriam. Contudo, ao eleger a árvore como o elemento símbolo da resistência, estampa as possibilidades de associações com significações simbólicas universais, recurso que também explora no romance, a fim de desconstruir o estigma das “essencialidades” africanas. Com isso, consegue demonstrar tanto as particularidades que marcam a cultura angolana, quanto as suas filiações universais.

Desse modo, percebemos que tanto Boaventura Cardoso como Mia Couto, partem da compreensão de que a descolonização só é possível a partir de um diálogo constante com o passado colonial. Por isso, o fio condutor de aproximação dos romances analisados são as personagens Manecas e Mwadia, que figuram como os “heróis” representativos da travessia identitária de seus países. As suas viagens reencenam um rito de iniciação às tradições ancestrais. Desse modo, sugerem ser essa a necessidade de Angola e Moçambique: regressar às tradições ancestrais e seu passado histórico, pois para entender o presente e sonhar com um futuro é preciso conhecer o passado.

Com base nessa linha de raciocínio, nosso estudo sugere que as construções literárias sobre os entrecruzamentos culturais religiosos africanos demonstram uma conversão parcial ao cristianismo e um sincretismo aparente, pois não se verifica uma total ruptura com as crenças tradicionais, nem o surgimento de Igrejas sincréticas em que os elementos das religiões tradicionais africanas se fundem com os do cristianismo aos moldes do que ecumenismo católico propõe. O que se observa é uma interpretação e interiorização dos conhecimentos do cristianismo no âmbito da cosmologia tradicional, pois mesmo quando as crenças africanas perdem o seu valor religioso, continuam a ser observadas como elementos

do patrimônio cultural. Mia Couto (2014a, p. 216), em uma de suas entrevistas, endossa essa visão, pois afirma ser necessário observar o que é fundamental em uma cultura se a quisermos realmente entendê-la: aquilo que “é invisível, o lado religioso”. Assim, da mesma maneira que considera ser impossível compreender a Europa sem entender a história de suas religiões, com o catolicismo, e o protestantismo, acredita ser impossível compreender Moçambique e, acrescentaríamos nós, Angola, sem considerar a cultura religiosa.

Em Moçambique há uma religiosidade, nem é bem uma religião, que às vezes é chamada de animista. A relação com os antepassados é fundamental. Quase todos os moçambicanos, 90 por cento dos moçambicanos têm essa religião. Depois, são católicos ou protestantes mas ao mesmo tempo. Eles têm essa habilidade de fazer essa permuta, essa fusão, têm habilidade de fazer o resto porque a religião é o mais íntimo, o chão da alma das pessoas. Acho que vale a pena perceber isso. Senão, fica difícil, porque um dia Moçambique parece uma coisa, outro dia Moçambique já parece outra coisa, porque não se percebeu o que é que estava por baixo. (COUTO, 2014a, p. 216).

Assim, se considerarmos que a experiência religiosa é o que há de mais íntimo para um povo, “o chão da alma das pessoas”, como afirma Mia Couto, acreditamos ser necessário que mais estudos acadêmicos se voltem para esta problemática, pois nos parece que ela não tem passado despercebida aos olhos de muitos escritores africanos, a exemplo de Chinua Achebe, em *Quando tudo se desmora*, de Pepetela, em *O desejo de Kianda*, de Paulina Chiziane, em *O sétimo juramento*, de Chimamanda Ngozi Adichie, em *Hibisco Roxo*, de Ahmadou Kourouma, em *O sol das Independências*, entre outros.

Portanto, se o colonialismo continua a produzir ecos em Angola e Moçambique, revelando os contínuos efeitos da colonialidade, a religiosidade destes povos continua a reverberar como uma necessidade, constituindo-se em uma poderosa arma de negociação diante das imposições culturais advindas do estrangeiro, agora não mais do colonizador português, mas perante um mundo globalizado, repleto de novos “colonizadores”, dentre eles os próprios nativos. Nesse sentido, não é difícil perceber que “as continuidades se revestem de uma importância crucial, e que os conceitos supostamente tradicionais sobrevivem porque encontram uma nova dimensão e uma nova aplicação em situações contemporâneas”. (MENESES, 2010, p. 223).

Assim, para tentar promover o que Boaventura de Souza Santos (2010, p. 544-545) chama de “tradução intercultural”, realizada “através de procedimentos de busca de proporção e correspondência”, capazes de nos fazer perceber a “existência da diferença epistemológica”, contemplemos, cada vez mais, as “ecologias de saberes”, em que o saber formal e o saber-

fazer, o escrito e o oral, a tradição ancestral e a ciência, possam ser investigados, não em confronto, mas em diálogos e condições horizontais.

Que possamos, cada vez mais, caminhar em direção ao Sul.

REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. **Quando tudo se desmorona**. Lisboa: Mercado de Letras, 2008.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Hibisco roxo**. Companhia das Letras, 2011.

AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. In: BALOGUN, Ola et al. **Introdução à cultura Africana**. Lisboa: Edições 70, 1977. p. 95-136.

AKOUN, André. **Dicionário de Antropologia**: do homem primitivo às sociedades atuais. Lisboa: Verbo, 1983.

ALTUNA, Pe. Raul Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional bantu**. 2.ed. Portugal: Paulinas, 2014.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

_____. **Is the post- in postmodernism the post- in postcolonial?** Trad. Maria José Tavares. Será o Pós em Pós-Modernismo o Pós em Pós-Colonial? Disponível em: <www.artafrica.info/novos-pdfs/artigo_22-pt.pdf>. Acesso em: 05 maio 2013.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **The Empires Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures**. London & New York: Routledge, 1989. p.1-13

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Editora Unicamp, 2011.

BARBOSA, João Alexandre. **Literatura nunca é apenas literatura**. Disponível em: <http://www.crmariocovas.sp.gov.br/pdf/ideias_17_p021-026_c.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 110-208.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

BHILA, H. H. K. A região ao Sul do Zambeze. In: OGOT, Bethwell Allan (Ed.). **História Geral da África, V**: África do século XVI ao XVIII. Brasília: Unesco, 2010. p. 755-806.

BÍBLIA de estudo: perguntas & respostas. Notas de Norman Geisler e Thomas Howe. 1.ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

BLANES, Ruy Llera. O Messias entretanto já chegou: relendo Balandier e o profetismo africano na pós-colônia. **Campos**: Revista de Antropologia Social – UFPR. Curitiba, v. 10, n. 2, p. 9-23, 2009.

BOFF, Leonardo. Em favor do sincretismo: a produção da catolicidade do catolicismo. In: _____. **Igreja**: carisma e poder. São Paulo: Ática, 1994. p. 157-184.

BOILLEY, Pierre; THIOUB, Ibrahima. Pour une histoire africaine de la complexité. In: AWENENGO, Séverine; BARTHÉLÉMY; TSHIMANGA, Charles. (Ed.). **Écrire l’histoire de l’Afrique Autrement?** Paris: SEDET, l’Université Paris 7 – Denis Diderot, 2004.

BURKE, Peter. A nova história, seu passado e seu futuro. In: _____. (Org.) **A escrita da História**: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992. p. 07-37.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

_____. **O herói de mil faces**. 10. ed. São Paulo: Cultrix/Pensamento. 1997.

CANCLINI, Néstor Garcia. **A globalização imaginada**. São Paulo: Iluminuras, 2007.

CANTARELA, Antonio Geraldo. **O caçador de ausências**: o sagrado em Mia Couto. Tese. (Doutorado em Letras). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2010.

CARDOSO, Boaventura. **Dizanga dia muenhu**: contos. São Paulo, Ática, 1982.

_____. **O fogo da fala** (exercícios de estilo). Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. **A morte do velho Kipacaça**. Luanda: Edições Maianga, 2004.

_____. **O signo do fogo**. Porto: Edições Asa, 1992.

_____. **Maio, mês de Maria**. Porto: Campo das letras, 1997.

_____. **Mãe, materno mar**. Porto: Campo das Letras, 2001.

_____. **Noites de Vigília**. São Paulo: Terceira Margem, 2012.

_____. Entrevista. In: CHAVES, Rita; MACEDO, Tânia; MATA, Inocência (Org.). **Boaventura Cardoso, a escrita em processo**. São Paulo: Alameda, União dos Escritores Angolanos, 2005. p. 23-39.

_____. Entrevista com Boaventura Cardoso. In: LEITE, Ana Mafalda et al. (Org.). **Nação e narrativa pós-coloniais II: Angola e Moçambique – Entrevistas**. Lisboa: Colibri, 2012. p. 75-87.

CARPENTIER, Alejo. **O reino deste mundo**. Rio de Janeiro: Record, 1985.

CARREIRA, Shirley de S. G. O outro pé da sereia: o diálogo entre história e ficção na figuração da África contemporânea. **Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades**. UNIGRANRIO, RJ, v. VI, n. XXIV, p. 102-118, Jan-mar, 2008.

CARVALHAL, Tania Franco. **Literatura Comparada**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992.

CAVACAS, Fernanda; CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania. **Mia Couto – um convite a diferença**. São Paulo: Humanitas, 2013.

CHABAL, Patrick. What is Africa? Interpretations of Post-Colonialism and Identity. In: ROSA, Victor Pereira da, CASTILO, Susan. (Org.). **Pós-colonialismo e identidade nacional**. Porto: Editora da Universidade Fernando Pessoa, 1998. p. 209-226.

CHAVES, Rita; MACÊDO, Tânia; MATA, Inocência. (Org.). **Boaventura Cardoso, a escrita em processo**. São Paulo: Alameda, União dos Escritores Angolanos, 2005.

CHAVES, Rita; MACÊDO, Tânia. (Org.). **Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa**. São Paulo: Alameda, 2006.

CHAVES, Rita; MACÊDO, Tânia. Mia Couto e o convite à diferença. In: CAVACAS, Fernanda; CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania. **Mia Couto** – um convite a diferença. São Paulo: Humanitas, 2013. p. 13-16.

CHETWYND, Tom. **Dicionário de símbolos**: a linguagem do inconsciente. Vol. 2. Lisboa : Planeta, 1982.

CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. 23. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

CHIAMPI, Irleamar. **O realismo maravilhoso**. São Paulo: Perspectiva, 1980.

CHIZIANE, Paulina. **O sétimo juramento**. 3. ed. Lisboa: Caminho, 2000.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. De la périodisation en histoire africaine. Peut-on l'envisager? À quoi sert-elle? **Afrique & Histoire**, Paris, n. 2, p. 31-65, 2004.

COUTO, Mia. **Cada homem é uma raça**. 3. ed. Lisboa: Caminho, 1990.

_____. **Terra sonâmbula**. Rio de Janeiro: Record [s/d].

_____. **A varanda de frangipani**. Lisboa: Editorial Caminho, 1996.

_____. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. Crenças e tradições moçambicanas. **Moçambique 34**. Maputo, 2003. Disponível em: <http://www.ccpm.pt/34_mia_couto.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2004.

_____. **O outro pé da sereia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **O fio das missangas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Pensageiro frequente**. Lisboa: Caminho, 2010.

_____. **E se Obama fosse africano?** e outras interinvenções (Ensaio). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **A confissão da leoa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Vozes anoitecidas.** 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. **O menino no sapatinho.** Lisboa: Caminho, 2013a.

_____. Identidades de Mia: O fio que atravessa os livros e a África. **Entrevista.** Disponível em: <<http://www.afreaka.com.br/identidades-de-mia/>>. Acesso em: 03 dez. 2013b.

_____. **Vagas e Lumes.** Lisboa: Caminho, 2014.

_____. “Eu não sei o que é o Moçambique profundo ou verdadeiro” Entrevista a Mia Couto. In: WIESER, Doris. **Navegações**, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 214-220, jul.-dez. 2014a.

_____. **Mulheres de Cinza.** Livro um - As areias do Imperador. Lisboa: Caminho, 2015.

CURY, Maria Zilda Ferreira; FONSECA, Maria Nazareth Soares. (Org.) **África:** dinâmicas culturais e literárias. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2012.

DEPESTRE, René. **Bom dia e adeus à negritude.** Tradução Maria Nazareth Fonseca e Ivan Cupertino. [Bonjour et adieu à la négritude. Paris: Robert Laffont, 1980. p. 82-160]. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/depestre/depestre.pdf>>. Acesso em: 13 ago. 2016.

DIOP, Cheikh Anta. Origem dos antigos egípcios. In: MOKHTA, Gamal (Ed.). **História geral da África, II:** África antiga. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 1-36.

DUARTE, Zuleide. **Outras Áfricas:** elementos para uma literatura da África. Recife: JP Fundação Joaquim Nabuco, 2012.

DUBY, Georges; LARDREAU, Guy. **Diálogos sobre a Nova História.** Lisboa: Dom Quixote, 1989.

DUNAND, Françoise. Syncrétisme ou coexistence: images du religieux dans l'Égypte tardive. In: BOONET, Corinne; MOTTE, André. (Éds.). **Les syncrétismes religieux dans le monde**

méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Frantz CUMONT à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Bruxelles – Brussel – Rome: Institut Historique Belge de Rome, 1999. p. 97-116.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa.** 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. **O mito do eterno retorno:** arquétipos e repetição. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Tratado de História das Religiões.** 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____. **Aspectos do mito.** Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FELLET, João. Suspensão põe em xeque expansão de igrejas evangélicas em Angola. **BBC Brasil.** Disponível em:
<http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/02/130207_angola_evangelicos_jp_jf.shtml>. Acesso em: 07 fev. 2013.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI:** o dicionário da língua portuguesa. 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERRETTI, Sergio F. **Repensando o sincretismo:** estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: EDUSP, São Luiz: FAPEMA, 1995.

_____. Notas sobre sincretismo religioso no Brasil: modelos, limitações, possibilidades. **Tempo**, Rio de Janeiro, v.6, n. 11, p. 13-26, 2001.

FONSECA, Maria Nazareth Soares da. Processos narrativos e recriações languageiras na obra de Boaventura Cardoso. In: CHAVES, Rita; MACÊDO, Tânia; MATA, Inocência (Org). **Boaventura Cardoso, a escrita em processo.** São Paulo: Alameda, União dos Escritores Angolanos, 2005, p. 89-106.

FORD, Clyde W. **O herói com rosto africano.** São Paulo: Sumus, 1999.

FRANCO, Ana Carina et al. **25 de Abril de 74**. Disponível em: http://www.citi.pt/cultura/politica/25_de_abril/. Acesso em: 12 jan. 2005.

FUNARI, Pedro Paulo. (Org.). **As religiões que o mundo esqueceu**: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses. São Paulo: Contexto, 2009.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. O livro das religiões. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GARCIA, Flávio. **Discursos fantásticos de Mia Couto** - mergulhos em narrativas curtas e de média extensão em que se manifesta o insólito ficcional. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2013.

GARUBA, Harry. On Animism, Modernity/ Colonialism, and the African Order of Knowledge: Provisional Reflections. **E-flux Journal**. N. 36, pp. 1-9, July, 2012.

GRIGOLETTO, Cassiana. Reflexões epistemológicas acerca da narrativa literária: do contexto ao texto. **Revista Investigações**, Recife, v. 27, n. 1, Jan. 2014.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

HAMILTON, Russell. As literaturas nos PALOP e a teoria pós-colonial. **Revista Via-Atlântica** – Publicação da Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, São Paulo, n. 3, p.13-22, 1999.

HAMPÂTÉ-BÂ, Amadou. Palavra africana. **El Correo de la Unesco**. Año 46, p. 20-24, septiembre de 1993.

_____. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). **História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010. p. 167-212.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A razão na história**: introdução à filosofia da história universal. Lisboa: Edições 70, 1995.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. 6 Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HONWANA, Luis Bernardo. Literatura e o conceito de africanidade. In: CHAVES, Rita; MACÊDO, Tânia (Org.). **Marcas da diferença**: as literaturas africanas de língua portuguesa. São Paulo: Alameda, 2006. p. 17-25.

HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo**: História, teoria, ficção. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

JAFAR, Jafar Silvestre. Análise sócio-histórica sobre a guerra civil em Moçambique, 1976-1992: uma abordagem holística. **ICS Working Papers**, Lisboa, n. 6, p. 1-26, 2014.

JAMES, Edwin Oliver. Desenvolvimento e difusão das divindades do Próximo Oriente. In: _____. **Os deuses antigos**: história e difusão das religiões no Médio Oriente Antigo e no Mediterrâneo Oriental. Lisboa: Editora Arcádia Limitada, 1960. p. 328-358.

JOLLES, André. O mito. In: _____. **Formas Simples**. São Paulo: Cultrix, 1976. p.83-108.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

KANDJIMBO, Luís. O social e o religioso em dois romances de Boaventura Cardoso. In: CHAVES, Rita; MACÊDO, Tânia; MATA, Inocência (Org.). **Boaventura Cardoso, a escrita em processo**. São Paulo: Alameda, União dos Escritores Angolanos, 2005. p. 161-166.

KHAN, Sheila. Utopias e aporias: o calibre dos sonhos de uma nação. In: LEITE, Ana Mafalda et al. (Org.). **Nação e narrativa pós-coloniais I**: Angola e Moçambique – Ensaios. Lisboa: Colibri, 2012. p. 57-69.

KOUROUMA, Ahmadou. **O sol das independências**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1970.

LARANJEIRA, Pires. A actual Literatura dos Cinco. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v.26, n.1, p. 153-166, mar. 1991.

_____. Nzinga Mbandi e o sentido banto da modernidade angolana. In: MATA, Inocência (Org.). **A rainha Nzinga Mbamdi**: história, memória e mito. Lisboa: Edições Colibri, 2012. p. 89-99.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades & Escritas Pós-Coloniais**: estudos sobre literaturas africanas. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

LEITE, Ana Mafalda et al. (Org.). **Nação e narrativa pós-coloniais I**: Angola e Moçambique – Ensaio. Lisboa: Colibri, 2012a.

LUKÁCS. Georg. **A teoria do romance**. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.

MACEDO, Jorge. Prefácio. In: CARDOSO, Boaventura. **A morte do velho Kipacaça**. Luanda: Edições Maianga, 2004. p. 9-13.

MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. Sincretismo como tema de uma teologia ecumênica. In: SATHLER-ROSA, Ronaldo (Org.). **Culturas e cristianismo**. São Paulo: UMSP e Loyola, 1999. p. 107-126.

MARTINS, Leda Maria. A oralitura da memória. In: FONSECA, Maria Nazareth S. (Org.). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 62-86.

MATA, Inocência. **Ficção e história na literatura angolana**: o caso de Pepetela. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

_____. A condição pós-colonial das literaturas africanas de língua portuguesa: algumas diferenças e convergências e muitos lugares-comuns. In.: LEÃO, Ângela Vaz (Org.). **Contatos e ressonâncias**: Literaturas Africanas de Língua Portuguesa. Belo Horizonte: PUCMinas, 2003.

_____. O pós-colonial como ideologia: os estudos literários e a ordem eurocêntrica. In: COSTA, Fernanda Gil; MATA, Inocência. (Org.). **Colonial/Post-Colonial: Writing as Memory in Literature**. Lisboa: Colibri, 2012. p. 43-56.

_____. **A literatura africana e a crítica pós-colonial: reconversões.** Manaus: UEA Edições, 2013.

_____. **Uma reflexão sobre os modelos de representação na literatura angolana.** Disponível em: <<http://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/121-uma-reflex%C3%A3o-sobre-os-modelos-de-representa%C3%A7%C3%A3o-na-literatura-angolana>>. Acesso em: 02 abr. 2014.

MATTELART, Armand; NEVEU, Érik. **Introdução aos estudos culturais.** São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

MBEMBE, Achille. **África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial.** Luanda: Pedago, 2013.

_____. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada.** Luanda: Mulemba. Mangualde: Pedago, 2014.

MELLO, Patrícia Campos. Angola proíbe operação de igrejas evangélicas do Brasil. **Folha de São Paulo - Mundo.** Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2013/04/1269733-angola-proibe-operacao-de-igrejas-evangelicas-do-brasil.shtml>>. Acesso em: 27 abr. 2013.

MENESES, Maria Paula G.. Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do sul.** São Paulo: Cortez, 2010. p. 221-260.

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

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento.** Mangualde: Pedago. Luanda: Mulemba, 2013.

MULAGO, Vicente. **Simbolismo Religioso Africano.** Madri: Biblioteca de Autores Cristãos/EDICA, 1979.

MUNANGA, Kabengele. O conceito de africanidade nos contextos africano e brasileiro. In: OLIVEIRA, Jurema (Org.). **Africanidades e brasilidades: culturas e territorialidades**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2015. p. 9-25.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP, São Paulo, PUC-SP, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

OLIVEIRA, A. M. de. **Elementos simbólicos do kimbanguismo**. Luanda: Missão de Cooperação Francesa, 1994.

OLIVEIRA PINTO, Alberto de. **História de Angola: da pré-história ao início do século XXI**. Lisboa: Mercado das Letras, 2015.

OLIVEIRA, Rui A. Costa. Esforços no diálogo ecuménico inter-religioso e intereclesial. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**. Ano IV, n. 7/8, p. 141-160, 2005.

ORTEGA Y GASSET, José. Creer y pensar. In.: _____. Ideas y creencias. **Revista de Occidente en Alianza Editorial**. 6ta. Reimpresión, Madrid, 2005.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azucar**. Habana: Consejo Nacional de Cultura, 1963.

ORTIZ, Renato. As formas elementares da vida religiosa e as ciências sociais contemporâneas. **Lua Nova**, São Paulo, n. 87, p. 13-31, 2012.

PADILHA, Laura Cavalcante. **Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX**. Niterói : EDUFF, 1995.

_____. **Novos Pactos, Outras Ficções: ensaios sobre literaturas Afro-Luso-Brasileiras**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PANTOJA, Selma. Revisitando a rainha Nzinga: histórias e mitos das histórias. In: MATA, Inocência (Org.). **A rainha Nzinga Mbamdi: história, memória e mito**. Lisboa: Edições Colibri, 2012. p. 115-145.

PARADA, Maurício; MEIHY, Murilo Sebe Bon & MATTOS, Pablo de Oliveira de. **História da África contemporânea**. Rio de Janeiro: Puc-Rio, Pallas, 2013.

PARADISO, Silvio Ruiz. A diáspora de Maria: relações sincréticas e culturais entre Nossa Senhora, Kianda e Nzuzu em *O outro pé da sereia*, de Mia Couto. **Uniletras**, Ponta Grossa, PR, v.33, n. 2, p. 253-267, jul./dez. 2011.

_____. **Religião e religiosidade nas literaturas pós-coloniais africanas: um olhar em *Things Fall Apart*, de Chinua Achebe e *O outro pé da sereia*, de Mia Couto.** Tese. (Doutorado em Letras). Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2014.

_____. Religiosidade na literatura africana: a estética do realismo animista. **Revista Estação Literária**, Londrina, v.13, p.268-281, jan. 2015.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. A criação do texto literário. In: _____. **Flores da escrivantina: ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 100-110.

PEPETELA. **Lueji, o nascimento de um império**. Portugal: Leya, 2015.

_____. **Mayombe**. 5. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1993.

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

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000, p. 122-151.

_____. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World-Systems Research**. v. IX, n. 2, p. 342-382, 2000a.

REDINHA, José. **Etnias e culturas de Angola**. [Angola]: Banco de Angola, [1974?].

RENAN, Ernest. O que é uma nação? **Plural**. Revista de Sociologia da USP. São Paulo: n. 4, p. 154-175, I sem. 1997.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história e o esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

RITA-FERREIRA, António. **Agrupamento e caracterização étnica dos Indígenas de Moçambique**. Lisboa: Ministério do Ultramar, 1958.

ROMANO, Ruggiero. Algunas consideraciones alrededor de nación, estado (y libertad) en Europa y América Centro-Meridional. In: BLANCARTE, Roberto. (Org.). **Cultura e identidad nacional**. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 1994. p. 21-43.

ROSÁRIO, Lourenço do. **Moçambique: história, culturas, sociedade e literatura**. Belo Horizonte: Nadyala, 2010.

RUZIVO, Munetsi. Sucession Debates in the Johane Marange African Apostolic. In: CHITANDO, Ezra, GUNDA, Masiwa Ragies & Kügler, Joachim (Eds.). **Multiplying in the Spirit: African Initiated Churches in Zimbabwe**. [Bamberg]: University of Bamberg Press, 2014. p. 15-31.

SAENGER, Alexandre von. A palavra na sabedoria banto. In: QUEIROZ, Sônia. (Org.). **A tradição oral**. Caderno Viva Voz. Belo Horizonte: FALÉ/UFMG, 2006. p. 48-63.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade**. Novos Estudos. CEBRAP, n. 66, p. 23-52, jul. 2003.

_____. Um ocidente não-ocidentalista? A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 519-562.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs.). Introdução. In: _____. **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Eduardo dos. **Movimentos proféticos e mágicos em Angola**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1972.

SANTOS, Olimpia Maria dos. **A alegórica “materna mãe” angolana** – uma reescrita da história e das tradições pelos romances de Boaventura Cardoso. Tese. (Doutorado em Letras Vernáculas). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

SARAIVA, Sueli da Silva. O realismo animista e o espaço não-nostálgico em narrativas africanas de Língua Portuguesa. In: Encontro Regional da ABRALIC, XI, 2007, São Paulo. **Anais...** São Paulo: USP, 2007, p.1-9. Disponível em: < <http://www.abralic.org.br/eventos/>>. Acesso em: 15 nov. 2014.

_____. Boaventura Cardoso, Mia Couto e a experiência do tempo no romance africano. São Paulo: Terceira Margem, 2012.

SARRÓ, Ramon; BLANES, Ruy Llera. O atlântico cristão: apontamentos etnográficos sobre o encontro religioso em Lisboa. In: CABRAL, Manuel Villaverde et al (Orgs.). **Itinenários: a investigação nos 25 anos do ICS**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

SECCO, Carmen Lucia Tindó. Entre mar e terra: uma polifônica viagem pelo universo “mágico-religioso” de Angola. Prefácio. In: CARDOSO, Boaventura. **Mãe, materno mar**. Porto: Campo das Letras, 2001, p. 11-31.

_____. Travessia e rotas das literaturas africanas de língua portuguesa (das profecias libertárias às distopias contemporâneas). **Légua & meia: Revista de literatura e diversidade cultural**. Feira de Santana: UEFS, n. 1, p. 91-113, 2002.

_____. Boaventura Cardoso: os alegóricos “maiôs” e “desmaios”. In: _____. **A magia das letras africanas: ensaios escolhidos sobre as literaturas de Angola e Moçambique e alguns outros diálogos**. Rio de Janeiro: ABE Graph Editora, Barroso Produções Editoriais, 2003.

SELLIER, Philippe. Qu’est-ce qu’un mythe littéraire? **Littérature**. Paris: Larousse, n. 55, p. 112-126, out. 1984.

SHOHAT, Ella. Notes on the ‘Post-Colonial’. **Social Text**, N. 31/32, Third World and Post-Colonial Issues, 1992, pp. 99-113.

SILVA, Alberto da Costa e. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SILVA, Luciana Morais. **Novas Insólitas Veredas: leitura de A varanda de frangipani**, de Mia Couto, pelas sendas do fantástico. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2013.

SILVA, Renata Souza da. **Boaventura Cardoso, um (re)inventor de palavras e tradições**. (Rio de Janeiro: UFRJ, Fac. De Letras, 2008. Dissertação. (Mestrado em Letras Vernáculas - Literaturas Portuguesa e Africanas). Faculdade de Letras da UFRJ. Rio de Janeiro, 2008.

SILVA, Drance Elias da. Neopentecostalismo, dinheiro, dádiva e representação social do divino. **Interações - Cultura e Comunidade**, Minas Gerais, PUC-Minas, v. 3, n. 3, p. 169-188, 2008.

SOARES, Francisco. A inquietação das águas: um comentário a *Mãe, materno mar* de Boaventura Cardoso. In: CHAVES, Rita; MACEDO, Tânia; MATA, Inocência (Org.). **Boaventura Cardoso, a escrita em processo**. São Paulo: Alameda, União dos Escritores Angolanos, 2005. p. 139-144.

STEINER, Georg. **Nostalgia do absoluto**. Lisboa: Relógio D'Água, 2003.

TEIXEIRA, Alfredo. Prefácio a nova edição. In: ALTUNA, Pe. Raul Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional bantu**. 2. ed. Portugal: Paulinas, 2014.

TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato. Não era uma vez: tópicos de oralidade e ancestralidade em textos das literaturas angolana e moçambicana. In: COSTA, Rosilene Silva da; SILVEIRA, Regina da Costa da (Org.). **Literatura, História e Cultura Africana e Afro-brasileira nas escolas - redes de possibilidades para o cumprimento da legislação: Lei 10.639/2003**. Porto Alegre: UniRitter, v. 3, p. 27-35, 2011.

THORTON, John Kelly. Religiões africanas e o cristianismo no mundo atlântico. In: _____. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 312-354.

TODOROV, Tzvetan. **Introdução à Literatura Fantástica**. 2ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

TROUSSON, Raymond. **Temas e mitos: questões de método**. Lisboa: Livros Horizonte, 1988.

TSHIBANGU, Tshishiku; AJAYI, J. F. Ade & SANNEH, Lamin. Religião e evolução social. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (Eds.). **História Geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: Unesco, 2010. p. 605-629.

TUTIKIAN, Jane. Entre o nevoeiro, a imobilidade e o sonho: a reconstrução da identidade. **II Seminário Internacional em Letras: memória e escrita**. Santa Maria: UNIFRA e FAPERGS, 2002. 1 CD-ROM.

_____. *N'goma yoté! / Animem o batuque! (a re-tradicionalização em *A morte do velho Kipacaça*)*. In: CHAVES, Rita; MACÊDO, Tânia; MATA, Inocência (Org.). **Boaventura Cardoso, a escrita em processo**. São Paulo: Alameda, União dos Escritores Angolanos, 2005. p. 175-184.

_____. **Velhas Identidades novas: o pós-colonialismo e a emergência das nações de língua portuguesa**. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2006.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). **História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010. p. 139-166.

WALTER, Roland. **Afro-América: diálogos literários na diáspora negra das Américas**. Recife: Bagaço, 2009.

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Unesp, 2012.