

História, literatura e resistência na África: as primeiras obras de Pepetela em perspectiva

History, literature and resistance in Africa: the first works of Pepetela in perspective

*Felipe Paiva**

* *Universidade Federal Fluminense (UFF)*

Resumo: Com o presente trabalho pretendemos realizar uma discussão teórica em torno do conceito de resistência tal como é definido e problematizado pelas tendências historiográficas que abordam as ações e iniciativas anticoloniais no continente africano. Para tanto, será feito uso da literatura enquanto principal fonte para a análise. Norteando-se pela narrativa ficcional construída em torno dos Movimentos de Libertação Nacional, sobretudo no que concerne ao caso angolano e seu expoente Artur Pestana (Pepetela), buscamos demarcar melhor os contornos teóricos do conceito de resistência.

Palavras-chave: História da África. Resistência. Literatura Angolana.

Abstract: This work aims to make a theoretical discussion about the concept of resistance as defined and questioned by historiographical trends that address the anti-colonial actions and initiatives in Africa. To do so, images will be used as the main source for the analysis. Guided by fictional narrative built around the National Liberation Movements, especially with regard to the Angolan case and its exponent Artur Pestana (Pepetela), seeks to better demarcate the theoretical boundaries of the concept of resistance.

Keywords: History of Africa. Resistance. Angolan Literature.

Introdução

O tema deste artigo é a trajetória da resistência angolana analisada a partir da literatura tendo-se como marco temporal os anos de conflito pela libertação nacional (1961-1975). Da vasta bibliografia produzida por escritores angolanos durante estes anos de conflito armado destacamos as três primeiras obras de Artur Pestana dos Santos, o Pepetela: *Muana Puó*, *Mayombe* e *As aventuras de Ngunga*.

Discutimos a possibilidade de realizar uma análise da resistência anticolonial angolana tendo como ponto de partida a literatura deste país, especialmente a ficção escrita durante a guerra pela libertação nacional, tendo como eixo as obras de Pepetela, a *Trilogia da Guerra de Libertação*. Tal enfoque deve-se ao fato de estas obras terem vindo à luz no desenrolar do processo libertador em que o autor participou ativamente, tanto enquanto escritor como no papel de guerrilheiro.

A escolha de enfoque acaba recaindo neste autor pela capacidade que sua obra tem de catalisar tendências seja a nível estético ou ideológico e pela vivência do romancista na resistência anticolonial fosse enquanto exilado político ou guerrilheiro. Por estes motivos sua produção mostra-se um espaço privilegiado para o estudo da trajetória da resistência em Angola. A guerra de libertação nacional, mesmo tomada sincronicamente, será inserida na diacronia maior da resistência africana.

Dessa forma, se Pepetela é o autor focado, a *resistência* é o norte analítico. Não realizamos somente um estudo sobre a guerra de libertação ou a produção ficcional de Pepetela escrita nos anos de conflito, ao invés disso intentamos analisar a formação e os aspectos da resistência anticolonial angolana a partir dos romances escritos por Pepetela durante a guerra de libertação nacional. Isto implica em definir os contornos conceituais da resistência africana.

1 Discussão Conceitual

Em uma vista panorâmica na bibliografia especializada sobre temas da resistência africana se farão presentes considerações consagradas como as de Allen Isaacman que considerava a retenção da produção de algodão pelos camponeses de Moçambique como

ato de resistência,¹ ou teses mais recentes como a de Achille Mbembe segundo a qual os sonhos podem constituir resistência.² Outro autor pertinente, Donald Crummey, sugeriu que a resistência podia ser também silenciosa, sendo justamente o sigilo uma de suas principais características, o que a diferenciaria de outra oposição anticolonial, o *protesto*: “Protest studies, so far as we can distinguish them from resistance studies, imply somewhat different contexts. Protest entails a higher degree of vocalization. By contrast, resistance may appear mute, and stealth may be one of its essential features” (CRUMMEY, 1986, p. 10).

A tese de Crummey ressoa na teoria dos “discursos ocultos” de James C. Scott que enfatiza a “resistência cotidiana” que transcorria muitas vezes de forma velada e implícita no cotidiano através, por exemplo, de músicas e contos populares (SCOTT, 2000).

Estes autores encontram-se na mesma tradição geral de teses sobre a resistência em que qualquer reação ao colonialismo é levada em conta. Seja essa reação direta, como a retenção de algodão analisada por Isaacman, ou indireta, como a teoria dos discursos ocultos de Scott. Tende-se, por vezes a “incluir cualquier cosa, desde la disimulación al bandolerismo social, ‘cualquier actividad que ayudara a frustrar las operaciones del capitalismo’” (ABBINK, WALRAVEN, 2008, p. 17, 18).

Se a maioria dos trabalhos referentes à resistência africana analisa os primeiros anos da colonização (entre o final dos anos de 1800 e a primeira metade do século XX), não estaria este trabalho cometendo um anacronismo ao propor o uso deste conceito para analisar a fase final do colonialismo português em Angola? É na resposta a esta pergunta que o debate historiográfico torna-se mais acirrado, havendo quem argumente que os movimentos de resistência do início da colonização devem ser tratados separadamente às posteriores guerras de independência, e também quem diga ser possível tratar ambos os momentos como uma sequência.

Exemplos clássicos da primeira argumentação são os trabalhos de Henri Brunschwig e Edward Steinhart. Apesar de diferenças argumentativas e ideológicas ambos concordam que a resistência ao colonialismo ocorrida entre os anos de 1800 e início do séc. XX não deve ser tratada em conjunto com as posteriores guerras de independência. Afirma Brunschwig:

La filiation, que certains historiens établissent entre la resistance et la liberation nationale n'existe pas 'a notre avis. On observe, au contraire,

¹ Especialmente em seu trabalho mais completo: ISAACMAN, Allen. *Tradição de Resistência em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 1979. Voltaremos à argumentação de Isaacman mais adiante.

² Ver MBEMBE, Achille. “Domaines de la Nuit et Autorité Onirique dans lês Maquis Du Sud-Cameron (1955-1958)”. *The Journal of African History*, nº 31. London: Cambridge University Press, 1991.

deux mouvements paralleles l'un profondément enraciné dans le passé, affaibli mais encore capable de se manifester, l'autre issu de la collaboration, jeune, dynamique et ambitieux. (BRUNSCHWIG, 1974, p. 63).

Assim, para Brunschwig a resistência estaria vinculada aos laços étnicos: “La résistance, en effet, parait intimement liée ‘à l’ethnie. Et cette ethnie, si difficile ‘à définir et si constante, pourrait bien être spécifique de l’Afrique noire”, de forma que os movimentos independentistas estariam em outro plano organizativo em que as ideologias “importées d’Occident, et assez souples elles-mêmes, assez ambiguës pour pouvoir s’adapter aux peuples et aux circonstances” (BRUNSCHWIG, 1974, pp. 61, 64).

Edward Steinhart chegará a uma conclusão parecida. Para ele, tratar a resistência como precursora das guerras de libertação nacional seria dar legitimidade aos numerosos regimes comumente classificados de “autoritários” que se instalaram em vários países africanos no pós-independência e consolidar uma espécie “de mito nacionalista”: “Instead of examining anti-colonial resistance, protest and liberation movements through the distorting lens of nationalist mythology, we must create a better “myth”, one better suited to interpreting the reality of African protest” (STEINHART, 1993, pp. 362, 363).

Em oposição a essas teses, Allen Isaacman argumenta, partindo do caso moçambicano, que as lutas camponesas desse período acabaram por ser o germe da contestação que desembocaria na formação da FRELIMO (Frente de Libertação Nacional de Moçambique), um moderno movimento nacionalista que encabeçou a guerra de libertação:

A natureza do apelo, expressa em termos anticoloniais, e o alcance da aliança que este apelo tornou possível, sugerem que a rebelião de 1917 ocupou uma posição de transição entre as formas primitivas de resistência africana e as guerras de libertação de meados do século XX. A revolta de 1917 constitui a culminação da *longa tradição* de resistência zambeziana e simultaneamente se torna precursora da recente luta de libertação (ISAACMAN, 1979, pp. 288, 290) – Grifo meu.

Isaacman chega à conclusão de que as resistências anticoloniais gestadas entre os anos de 1850 e 1921 constituem-se enquanto *precursoras* da guerra independentista, afastando-se tanto de Brunschwig quanto de Steinhart.

Assim, parece claro que Brunschwig, por exemplo, não leva em conta as variadas e incontáveis zonas de intersecção entre ambos. Admitir a existência destes *deux mouvements* não significa admitir que sejam absolutamente indissociáveis e que não possam constituir-se enquanto integrantes de um mesmo fenômeno. Em síntese, ele ignora a “contemporaneidade do não contemporâneo” (KOSELLECK, 2006, p. 317).

Entretanto, continuidade deve ser encarada em perspectiva histórica e não político-partidária. Nesse ponto Steinhart aponta um perigo a se ter em conta: o de tratar esses movimentos de resistência como mitos fundadores de partidos nacionalistas que após a independência mostraram práticas autoritárias.

Portanto, o equívoco de ambos é não notar o que José D’Assunção Barros designa como “polifonia da realidade”:

Poderemos desenvolver um novo padrão de leitura do devir histórico se considerarmos que a realidade é “polifônica”, isto é, que ela não avança em blocos unificados, produzindo rupturas de tipo arqueológico (em camadas que se sucedem). Ao contrário, poderíamos entender que o devir histórico (ou a sensibilidade humana diante deste devir) apresenta na verdade uma natureza musical, impulsionando-se a partir de melodias que se entrelaçam e que se contraponteam, umas convergindo com outras, em relação de divergência (BARROS, 2012, p. 123).

Brunschwig e Steinhart tentam estabelecer “blocos” diferentes em uma mesma experiência histórica. Esta experiência não precisa ser sempre uniforme para ser uma só, justamente porque as modificações conjunturais fazem parte do devir histórico da resistência.

Em contrapartida, Isaacman estabelece a resistência como sendo uma *longa tradição*. A resistência africana só pode ser compreendida enquanto encarada como sobreposições (e inter-relações) temporais dentro de uma mesma duração temporal, manifestando-se de formas variadas, tal como propuseram Abbink e Walraven.

As resistências anticoloniais do século XIX e da primeira metade do XX, devem estar inseridas no mesmo processo e na mesma diacronia das lutas de emancipação nacional conduzidas por meios de expressão modernos, pois, - seguindo a argumentação de Koselleck - : “É apenas por meio da perspectiva diacrônica que se pode avaliar a duração e o impacto de um conceito social ou político [como *resistência*], assim como das suas respectivas estruturas.” Isso não impede que se analise sincronicamente um evento

específico da resistência angolana, como é o nosso caso com a guerra de libertação, mas é necessário integrar esse “ponto de vista sincrônico” em torno das “suas alterações ao longo do eixo diacrônico” desembocando no estudo das “estruturas e suas alterações, como categorizado no âmbito da história social” (KOSELLECK, 2006, pp. 105, 114, 115).

Sobre o caráter destes trabalhos afirmam Abbink e Walraven em um estudo recente: “Un punto fundamental en la crítica a los primeros trabajos sobre el concepto de resistencia es que se centran en las reacciones de los africanos contra el hombre blanco o el colonialismo y no en su verdadero quehacer del desarrollo histórico” (ABBINK, WALRAVEN, 2006, p. 16) Assim, estes autores tomam o conceito de resistência em sentido amplo para falar de,

[...] intenciones y de acciones por varias razones, siendo las más comunes la percepción de acciones entendidas como injustas y los intentos de dominación ilegítimos o intolerables. Los actos concretos de resistencia no tienen porqué ser actos de violencia física, ampliándose también a otros círculos del comportamiento humano. La resistencia debe definirse no tanto como un conjunto de actos concretos sino por el *intento* de estos actos, con el objetivo de defender situaciones sociopolíticas preexistentes, proteger y relanzar otros ideales de civilización o, simplemente, defender estructuras de poder ya existentes, sean o no elitistas (ABBINK, WALRAVEN, 2006, p. 16).

Para a compreensão completa desse *quehacer del desarrollo histórico* da resistência angolana é necessário ter a literatura inserida no contexto geral de libertação africana, como forma de reação anticolonial. Coisa que a historiografia especializada não tem feito de forma sistemática e em número considerável, mas é somente considerando esse legado historiográfico em que a resistência aparece não como categoria abstrata ou estática, mas enquanto realidade verossímil, que esse trabalho pode ganhar consistência analítica. Por isso, Pepetela aparece aqui não somente para que se aviste por meio de uma representação ficcional as formas como as resistências se gestavam, mas sim para compreender o surgimento dessas mesmas no devir histórico concreto angolano, o que significa tratar, na trilha de Isaacman, a resistência como um *longo proceso*, que não só desemboca na luta independentista, mas se faz presente nela.

Tendo isso em vista, a fonte literária será analisada em uma dupla perspectiva: enquanto universo ficcional em que são apresentadas as resistências anticoloniais e enquanto ele mesmo como forma de contestação. Sendo a resistência encarada enquanto fenômeno histórico que catalisa uma série de acontecimentos aparentemente desconectados

ou mesmo antagônicos tanto em se tratando de experiência literária como de consciência histórica.

Dessa forma, os atos de resistência localizados em um momento histórico concreto e específico abarcam uma ampla gama do comportamento humano. Seja pela violência física, seja pela intenção da mesma, ou por outras formas das mais variadas como nos alerta a bibliografia especializada. Estas formas de resistência serão analisadas, bem como o processo de sua formação partindo das obras selecionadas.

2 Contexto colonial angolano

Em 1961, ano em que tem início a guerra pela libertação nacional, Angola era uma das “províncias ultramarinas” portuguesas. Leia-se em “províncias” um eufemismo jurídico para *colônias*. O território angolano estava inserido no então chamado “Terceiro Império Português”. A configuração ideológica desse império é bastante tardia ganhando corpo sistemático somente no final dos anos de 1920 e início de 1930 com a chegada de Salazar ao poder.

O regime tinha como braço armado a Polícia Interna e de Defesa do Estado (PIDE/DGS) e como cérebro a Igreja Católica, sendo ela que

difundia a ideologia da ordem, do *status quo*, da noção de dilatação da fé e do império como fatos coligados indissociáveis; e num país camponês quase economicamente estagnado, o salazarismo recorria frequentemente à sanção religiosa do seu poder. (SECCO, 2004, p. 56).

Essa ideologia salazarista conferia as bases para o próprio colonialismo português. Como Secco observou, a dilatação da fé estava intimamente associada com a expansão do império (2004, p. 67). Dessa maneira a chegada de Salazar ao poder marca uma nova fase no colonialismo português. Todavia, por trás da dilatação do império e da fé havia, sem impropriedade ou exagero terminológico, um ato *etnocidário* levado a cabo por uma *civilização da barbárie* (ANDRADE *apud* NOA, 2002, p. 25).

O racismo, “eticamente justificado” pelo *Fardo do Homem Branco* e “cientificamente comprovado” pelo *Darwinismo Social*, tornava-se socialmente aceito, de maneira que “estudar as relações entre racismo e cultura é levantar a questão de uma ação recíproca”. O racismo era o resultado a nível concreto da “cultura imperial”. Para colonizar

era preciso coisificar, criar um “homem-objecto, sem meios de existir, sem razão de ser” destruindo-o no “mais profundo da sua existência” (FANON, 2011, pp. 274, 277). Ou seja, o colonizado é criação imposta do colonizador, conforme a conhecida tese de Memmi: “[...] a existência do colonizador demanda e impõe uma imagem do colonizado” (MEMMI, 2007, p.117). Mário Pinto de Andrade, por sua vez, afirmou que essa criação (sempre mistificada e estereotipada) do homem e da mulher colonizados desembocava no “binómio branco/negro e a ação comando/obediência e, como seu corolário o paternalismo tutelar” (ANDRADE, 1997, p. 26).

Enquanto em Portugal passava-se por essa consolidação do salazarismo e radicalização do argumento colonial, em Angola evidenciava-se a perseguição aos opositores do regime. Durante esse período, entre finais dos anos 1920 e início de 1930, jornais de oposição como *O Angolense*, *A Verdade* e *O Independente* foram fechados e seus apoiadores tratados a ferro e fogo pela administração colonial. Essa geração teve durante esses anos a voz calada em uma perseguição tão implacável que seria necessário esperar uma geração inteira - até os anos de 1950 - para reaparecerem vozes opositoras organizadas. Segundo Douglas Wheeler: “Portugal nesse período, instaurado o Estado Novo, começava a impor uma política de unidade sob o pretexto de necessidade patriótica, e aqueles que já não aplaudiam foram silenciados.” (WHEELER, PÉLISSIER, 2011, p. 188). Em síntese afirma o historiador estadunidense:

A primeira república morreu em 1926. A sua extinção marcou o fim de uma fase importante da história de Angola e do nacionalismo angolano. Uma geração inteira de assimilados moderados foi neutralizada ou purgada no período de 1923-30, e o nacionalismo angolano entrou em fase de silêncio e inactividade. Seria preciso esperar mais 20 anos para que ressurgisse uma geração de activistas rebeldes, ao passo que os assimilados, já mais velhos, cujas esperanças tinham sido inflacionadas pela república, tentaram salvar o que podiam dos seus empregos e posições. (WHEELER, PÉLISSIER, 2011, p. 188).

Essa primeira experiência de oposição ao regime colonial levada a cabo pelos *assimilados* pode ser definida como protonacionalista. Nesse contexto juridicamente chamava-se “assimilado” ao “negro ou mestiço que obteve a cidadania portuguesa. Por extensão: um ‘evoluído’, um ‘não-indígena’” (PÉLISSIER, 1997, p. 353). Contudo, a oposição não se dava somente entre os assimilados cidadãos. Havia também um fenômeno de resistência camponesa, principalmente ao sul de Angola expressa, sobretudo, pelos Ovambo. De maneira bastante simples esse tipo de resistência se caracterizava pela ação

armada e pela defesa do território invadido. Comumente essa defesa se deu no interior de Angola em zonas rurais. Na prática tentava-se fazer permanecer as estruturas sociais pré-coloniais. A última grande expressão desse tipo de resistência ocorrerá em 1941 com a revolta dos Cuvales.

Os protonacionalistas em oposição constituíam-se como já dito em um grupo bastante reduzido e específico de assimilados, mestiços ou negros, com acesso à redação de jornais. Não havia movimentação armada e a concentração era urbana e não rural. Essa resistência é *protonacionalista* por não ter necessariamente um caráter independentista radical. Sobre isso afirma Mário de Andrade:

Levamos anteriormente enunciado que as elites letradas nas sociedades africanas emergiram entre as camadas sociais privilegiadas, pelo jogo da mobilidade vertical induzida pela necessidade de quadros subalternos para o exercício da vida administrativa, no âmbito do sistema político e econômico vigente. Encarados no seu conjunto, trata-se de *autodidactas* que desempenham o papel de reprodutores de um saber essencialmente humanista. (ANDRADE, 1997, p.39).

Ainda segundo Andrade: “Naquele devir histórico, competiria aos letrados materializar a capacidade dos ‘filhos da terra’ ascenderem social e culturalmente e de participarem na direção do poder colonial” (ANDRADE, 1997, p. 55). Justamente por possuir essas características é que o protonacionalismo apesar de exercer papel contestatório não pode ser identificado com a resistência nacionalista posterior. Nesse primeiro momento as reivindicações eram, em geral, de participação na administração colonial, e não de extirpação da mesma. O nacionalismo revolucionário angolano foi na prática e na teoria a espécie de síntese acrescida de tons bastante originais dessas duas resistências anticoloniais tão diferentes entre si. Por um lado seus participantes eram provenientes das áreas urbanas, tal como os protonacionalistas. Mas, ao contrário destes, se traziam a insígnia formal de “assimilado” não buscavam participar na administração colonial e sua educação europeia não excluía, necessariamente, a herança africana. Tal fato leva alguns autores a designá-los como “crioulos”:

O assimilado corresponde, no colonialismo português, a um estatuto jurídico com pretensões de legislar sobre fenômenos culturais, o crioulo, conforme o encaramos, é um termo que está ligado a uma perspectiva tão comente cultural. A criouldade implica síntese e a assimilação, da forma como era entendida, opção. Evidentemente, o

facto de muitos crioulos terem alcançado tal estatuto – assimilação – não significou a sua submissão à cultura portuguesa em detrimento da vertente africana” (BITTENCOURT, 1999, p. 95, 96).

Por outro lado, apesar de assimilados, estes insurgentes traziam para si as dores das populações rurais e da resistência anterior.

Os novos nacionalistas irão se abrigar sob a revista literária *Mensagem*. Fundada por um grupo de intelectuais angolanos em Luanda em 1948 e tendo na linha de frente Viriato da Cruz essa revista é o marco do regresso à resistência por meio da imprensa. Esse momento caracterizou-se pela retomada do interesse pelos costumes, pela história e cultura tradicionais de Angola. Esse movimento de “regresso às fontes” foi sintetizado na palavra de ordem “Vamos descobrir Angola” também estabelecida por Cruz. Em síntese *Mensagem* era dedicada à poesia em português de cunho não diretamente político-partidário, o que não significa que tenha passado despercebida pelos censores coloniais, pois a poesia apesar de não expressar “pontos de vista directamente políticos” a tudo atingia “através da força poética”. Força esta de carácter “indirectamente subversivo para o conjunto da ordem estabelecida”. (DAVIDSON *apud* FERREIRA, 1977, p.152).

Nas palavras do próprio Viriato da Cruz:

O movimento deveria retomar, mas sobretudo com outros métodos, o espírito combativo dos escritores africanos dos fins do século XIX e dos princípios do actual. Esse movimento combatia o respeito exagerado pelos valores culturais do ocidente (muitos dos quais caducos); incitava os jovens a redescobrir Angola em todos os seus aspectos através dum trabalho colectivo e organizado; exortava a produzir-se para o povo; solicitava o estudo das modernas correntes culturais estrangeiras, mas com o fim de repensar e nacionalizar as suas criações positivas e válidas; exigia a expressão dos interesses populares e da autêntica natureza africana, mas sem que se fizesse nenhuma concessão à sede de exotismo colonialista. Tudo deveria basear-se no senso estético, na inteligência, na vontade e na razão africanas. (CRUZ *apud* ANDRADE, 2011, p. 189).

Não se tratava, portanto, de repensar um caso particular de determinado grupo étnico, mas sim da nação inteira. De maneira que a forma literária fosse a “expressão dos sentimentos do homem angolano”, contudo não se restringindo a um círculo de assimilados, mas “descendo a rua”, identificando-se com os anseios populares

(ANDRADE, 2011, p. 193). Assim, o “homem-objeto” criado pelo colonialismo dava lugar ao colonizado revoltado. O substrato cultural africano até então negado era retomado e usado como justificativa para a contestação. Figuras como o negro, o africano, o mestiço, aparecem na literatura não mais em caráter estereotipado e mistificado, mas sim enquanto “elementos de ligação fraternal para com a comunidade dos oprimidos, confrontando as dores e as esperanças, [...]” (ANDRADE, 2011, p. 193).

Literatura e resistência se consubstanciam de maneira a uma ser medida exata do desenvolvimento da outra. Quanto mais patente o conflito mais intervencionista a temática se tornava de maneira que

a maturação ideológica concomitante com a radicalização das formas de luta, o próprio instrumento linguístico tendendo a uma independência semântica, e sobretudo o comprometimento do sujeito-poeta nas batalhas populares permitiram lançar as bases da identificação do autor com o seu público. (ANDRADE, 2011, p. 192).

Nasce assim a resistência literária angolana em sua face nacionalista revolucionária. Não mais reformista como os protonacionalistas, mas também não mais focal como as resistências camponesas anteriores. A partir do empreendimento literário retomado com “outros métodos” (nas palavras de Cruz) e do retorno à tradição tipicamente angolano-africana estabelecia-se um projeto a nível nacional e revolucionário.

O moderno nacionalismo angolano que tem sua semente em *Mensagem* é a síntese desses dois modelos insurgentes tão diferentes entre si. Isso reforça nossa argumentação de que tal nacionalismo é continuidade das resistências anticoloniais dos períodos anteriores. Se por um lado estes poetas irão propor a libertação (e construção de fato) da nação por outro irão catalisar os elementos pré-nacionais. Argumentos estes postos à prova com o início da guerra pela libertação nacional em 1961. *Muana Puó* de Pepetela expressa bem esse diálogo entre por um lado a narrativa da nova nação e do outro os elementos tradicionais herdados do passado pré-colonial bem como a resistência libertária do período.

3 História e literatura em Pepetela

3.1 *Muana Puó*

Escrita no exílio em Argel, *Muana Puó* é protagonizada por dois personagens

coletivos, os *Morcegos* e os *Corvos*:

Deus criara o Mundo, os corvos e os morcegos. Moviam-se em ciclos de vida e de morte. Os morcegos criavam o mel para os corvos e alimentavam-se dos excrementos destes. Os corvos grasnavam, a função deles era grasnar. Deus criara o Mundo oval, coerente, perfeito. Uma única lei fizera: ninguém deveria subir à montanha, mais alta que o céu, onde o Sol era azul e lançava dardos da cor das rosas. Os corvos eram livres naquele mundo oval. Grasnavam se quisessem. De qualquer modo, os morcegos teceriam o mel de que se alimentavam. Esse mel dava-lhes forças para melhor chicotear os morcegos, exigindo maior rendimento. Deus era justo, grasnavam os corvos. E faziam os morcegos recitar esses preceitos divinos. Religiosamente, os corvos rodavam em círculo, sem ousar subir à montanha, e impedindo os morcegos de o fazer. (PEPETELA, 1995, p. 22, 23).

Parece ficar patente mesmo na leitura mais superficial a ligação entre o Deus dos corvos e as justificativas do Estado Novo. Deus remeteria tanto ao cérebro do regime, A Igreja Católica, como às justificativas da colonização, o Fardo do Homem Branco e o Darwinismo Social. Através desse tripé a metrópole levaria a civilização à colônia. Contudo, segundo Dalila Cabrita Mateus e Álvaro Mateus, afora as justificativas imperiais e do ideário civilizatório a quase totalidade dos angolanos “permaneciam à margem da escola.” (CABRITA MATEUS, MATEUS, 2011, p. 36). Essa era uma das maneiras de impedir que os morcegos alcançassem a montanha.

Em finais dos anos 1950 somente 8% das crianças em idade escolar frequentavam a escola, isso em se tratando do ensino primário. Dos poucos que conseguiam chegar ao ensino secundário era-lhes permitido apenas cursos técnicos e profissionalizantes, sendo a cor da pele determinante para os estudos. Em Angola em meados de 1948 “nos dois liceus existentes, em Luanda e no Lubango, estavam matriculados apenas cinco estudantes negros” (CABRITA MATEUS, MATEUS, 2011, p. 37). Não era de se estranhar que no início da guerra de libertação, quando vem à luz *Muana Puó*, os motivos fossem mais raciais do que políticos.

Outro elemento importante é a metáfora do mel. Apesar de fabricado pelos morcegos era consumido pelos corvos e a estes restavam os excrementos. A metáfora remete à exploração econômica, seja da terra e seus recursos minerais, ou do homem e

mulher angolanos e sua força de trabalho.³ Em suma os morcegos estavam sujeitos à mesma “exploração desenfreada a que estavam submetidos os povos coloniais e o caráter profundamente parasitário da colonização portuguesa” (CABRITA MATEUS, MATEUS, 2011, p. 37).

Diante desse estado de coisas não seria improvável uma revolta dos morcegos:

Os morcegos procuravam a luz. E aproximavam-se, vindos dos dois lados da base da montanha. Sem o saberem, ele dum lado, ela do outro, aproximavam-se, no meio das hordas, da base da montanha. Os corvos grasnavam ao sacrilégio. Desciam em voo picado contra eles. O irreparável ia dar-se. E lutaram. Os corvos bateram em retirada e eles atingiram o alto da montanha. Não se tinham enganado. O sonho era verdadeiro. Pela primeira vez, os morcegos viram a luz do Sol. Ao lado, muito longe, as fronteiras de arame farpado que delimitavam o mundo oval (PEPETELA, 1995, p.35-42).

A tomada da montanha pelos morcegos pode entrar em consonância com os eventos do limiar da luta de libertação, no início dos anos 1960 quando aparecem as primeiras ações armadas depois de um intervalo de vinte anos (desde a revolta dos Cuvaes de 1941). Nesse momento aparecem núcleos de resistência armada bastante significativos em pontos diferentes de Angola.

O primeiro ato de resistência em grandes proporções nesse período é o episódio ocorrido na região da Baixa do Cassange. A revolta aconteceu nos meses de janeiro e fevereiro de 1961 e contou com greves de trabalhadores e ataques armados. Na maioria armas brancas (majoritariamente facões) ou mesmo objetos de trabalho. Esse ato de resistência foi substancialmente espontânea e vinculada à insatisfação popular frente às condições de vida que o lugar ofertava.⁴

³ A importância do imperialismo econômico é tanta que para alguns autores, como é o caso de José Capela, durante a última fase do colonialismo português em África “o que esteve de facto, em causa, foram as tentativas directas ou indirectas de implantação do modo de produção tipicamente capitalista. E as disparidades com que depararam em África, socorrendo-se de relações de produção peculiares. Peculiares quando referidas às que, então, já se processavam nas sociedades desenvolvidas da Europa. De qualquer maneira, lançando na direção africana as infraestruturas viabilizadoras do imperialismo econômico.” (CAPELA, 1977, p. 5). As formas “peculiares de produção” referem-se ao uso do trabalho forçado ou compelido, que na prática era uma forma de exploração de mão de obra semelhante à escravidão.

⁴ O responsável por dismantlar a revolta, major Rebocho Vaz, solicitou que se fizesse um inquérito para apurar o ocorrido. No relatório final do inquérito afirmava-se, dentre outras coisas que “o indígena na Baixa de Cassange vive em condições de absoluta miséria moral e material” e que “só aprende a não ser roubado ou

Outra rebelião a se ter em conta é a sublevação ocorrida em fevereiro do mesmo ano em Luanda. O mais significativo desta revolta é que colocou efetivamente por terra o argumento colonial da “harmonia racial” mantida na colônia em especial nas áreas urbanas. A partir desses episódios a luta anticolonial continuaria a desenvolver-se, o que corrobora a “tese de que a harmonia racial não passava de uma fachada construída pelo colonialismo português, já que a frustração com tal situação será um dos principais combustíveis para a luta” (BITTENCOURT, 1999, p. 22).

Ao chegarem à montanha, após expulsarem os corvos, os morcegos “compreendem então que Deus era uma invenção dos corvos, com que tinham desde sempre subjugado, pra terem o mel sem trabalhar”. Daí em diante o conflito fica mais acirrado e os morcegos “desceram das montanhas, agora lúcidos, atacando os corvos nas suas guaritas. Combates sangrentos e desiguais. Os morcegos eram numerosos, mas os corvos tinham garras e bicos pontiagudos, mortais.” Para ultrapassar as desvantagens os morcegos “escondidos, esperavam um corvo solitário e caíam aos bandos sobre ele” (PEPETELA, 1995, p. 44, 47, 48). Basicamente tem-se aqui de maneira alegórica tanto os confrontos pós-61 em que a ação começava a ganhar corpo sistêmico, pois os morcegos já estavam “lúcidos” e tentavam desvencilhar-se da alienação imposta pelo colonizador. De morcegos tentavam transformarem-se em homens. Ao final o objetivo é alcançado.

A representação alegórica e a linguagem extremamente metafórica e simbólica deste primeiro romance irão, contudo, dar lugar paulatinamente a tons mais realistas proseados. Tanto o processo de tomada de consciência como o conflito aparecerão nos outros dois romances não mais como universo poético inefável, mas como realidade pujante. Essa transformação estética é perceptível, sobretudo se *Muana Puó* for comparada com a terceira narrativa da *Trilogia* pepeteliana, *As aventuras de Ngunga*.

A metamorfose narrativa (do poético-metafórico para o proseado-direto) deve-se, sobretudo, à diferença de dois momentos. Se em 1969 Pepetela ainda se encontrava exilado em Argel seria compreensível se sua percepção do conflito fosse, por mais que apoiasse a causa, distante e sua participação indireta. Também para o MPLA - Movimento Popular Pela Libertação de Angola, ao qual Pepetela estava vinculado - os anos de 1968-69 são centrais, pois se trata de um período de transição em que o MPLA toma realmente um corpo sistêmico de guerrilha. Já quando vem a lume *As aventuras de Ngunga*, Pepetela está na frente de combate e sua vivência da guerrilha não é mediada pelo exílio, daí resultando seu aspecto mais direto.

espancado. 'São os povos mais enfezados' de Angola e, por vezes, o aspecto físico nem dá para reconhecer se é 'homem ou mulher', 'novo ou velho'." (CABRITA MATEUS, 2011, p.53).

3.2 As Aventuras de Ngunga

De sua posição de guerrilheiro Pepetela escreve *As aventuras de Ngunga* (AVN) em formato de folheto em que se conta a formação e a tomada de consciência da personagem que intitula a obra. As dimensões da obra (59 páginas) e sua estrutura muito simples, podem ser explicadas pela necessidade pragmática do momento, a mobilização política urgente da massa camponesa analfabeta ou com pouco domínio da leitura. Nisso este romance não se afasta dos primeiros poemas da geração *Mensagem*. Tanto AVN como seus predecessores (Viriato da Cruz e Agostinho Neto, etc.) buscavam não só resistir pelas letras, mas especialmente mobilizar através dela.

Se AVN mostra-se mais direto que *Muana Puó* isto se deve ao recrudescimento do combate e a necessidade pragmática, e nisso Angola não foi exceção para com a “lei geral” da formação da literatura africana de resistência tal como propôs Fanon: “Parece existir una especie de organización interna, una ley de la expresión que quiere que las manifestaciones poéticas escaseen a medida que se necesitan los objetivos y los métodos de lucha de liberación”, de forma que AVN seria não só uma literatura de resistência mas também de combate ao contrário de *Muana Puó* pois informaria “a la conciencia nacional”, lhe dando “forma y contornos” enquanto abriria “nuevas perspectivas. Literatura de combate, porque se responsabiliza, porque es voluntad temporalizada” (FANON, 2001, p. 219, 220). O tempo mítico de *Muana Puó* é agora plenamente humanizado.

Daí também que não se estranha que AVN tenha sido publicado logo após sua escrita. Foi imediatamente policopiado e distribuído nas frentes de batalha. Enquanto MP só conheceu publicação nos anos de 1980. Isso não torna *Muana Puó* uma narrativa menos insurgente, pois como visto anteriormente, de acordo com Crummey, a resistência também pode ser silenciosa ao contrário de outras formas de oposição anticolonial como o protesto. Assim, a obra final da trilogia pepeteliana mostra características que a primeira obra não possuía: a necessidade pragmática de organização e a mobilização ideológica. Daí ser ela uma narrativa de resistência bem como de combate ou de protesto.

A linguagem simples e direta era naquele momento a melhor maneira de se fazer compreender pela população rural que por vezes desconhecia a língua portuguesa. Ngunga é ele próprio um garoto de 14 anos analfabeto e conhecedor do Kimbundo, mas não do português. A libertação é sempre associada com a educação e esta por sua vez com a conscientização política, pois com a chegada da escola o povo do qual Ngunga fazia parte “começava a ser livre” e,

O Movimento, que era de todos, criava a liberdade com armas. A

escola era uma grande vitória sobre o colonialismo. O povo devia ajudar o MPLA e o professor em tudo. Assim, o seu trabalho seria útil. As crianças deveriam aprender a ler e a escrever e, acima de tudo, a defender a Revolução. Para bem defender a Revolução, que era para o bem de todos, tinham de estudar e ser disciplinados. (PEPETELA, 1983, p. 24).

O impacto da filiação libertação-educação-conscientização em Ngunga é perceptível em sua tomada de consciência revolucionária, quando é preso pela polícia política salazarista (PIDE/DGS), nesse momento, “Pela primeira vez Ngunga deu razão ao professor, que lhe dizia que um homem só pode ser livre se deixar de ser ignorante.” (PEPETELA, 1983, p. 37). Deduzimos que esse mesmo impacto experimentado por Ngunga também o foi pela massa campesina com acesso aos escritos mobilizadores da época, fossem poéticos e ficcionais ou não. Homens e mulheres iletrados que alfabetizavam-se com o folheto de Ngunga podiam ver nesse texto uma relevância política imediata. Afinal o que poderia ser mais urgente e imediato que a correta distribuição da colheita? Como era o caso do soba (chefe tradicional) Kafuxi que escondia parte da lavra para não dividi-la com os guerrilheiros e com os demais membros da aldeia:

Quando chegava um grupo de guerrilheiros ao kimbo, Kafuxi mandava esconder a fuba. Dizia às visitas que não tinha comida nenhuma. Se alguma visita trouxesse tecido, então propunha a troca. Se a visita não tivesse nada para trocar, então partia do kimbo com a fome que trouxera. (PEPETELA, 1983, p. 15).

A isso Ngunga se indagava: “Todos os adultos eram assim egoístas? [...] Até um chefe do povo – como Kafuxi – escolhido pelo Movimento para dirigir o povo. Estava certo?” (PEPETELA, 1983, p. 15). Por maior que fosse o caráter imediato do texto ele não poupava elementos de autocritica ao movimento. O texto demonstra que seria infrutífero um “retorno à tradição” de forma acrítica, como seria o caso se Ngunga justificasse a retenção de fuba do Soba usando como argumento a autoridade tradicional deste.

Dessa forma, os elementos da tradição não são mais somente recursos poéticos como em *Muana Puó*, mas são antes formas de criar o novo. Por onde quer que a estória de Ngunga tenha viajado no interior de Angola modificou a paisagem ideológica dos lugares, pois a chegada de “um porta voz do MPLA” como este folheto romanceado evidenciava a capacidade do MPLA apontada por Basil Davidson para integrar os camponeses “num movimento de resistência que continuava a ser simultaneamente modernizante e

tradicional, mas em que os elementos de modernização se iriam sobrepor cada vez mais”. Claro que Ngunga não convenceu a todos visto que, ainda segundo Davidson “os ‘intelectuais e homens da cidade’ aceitaram a necessidade da resistência armada” sendo, contudo, “seguidos pelos camponeses com graus variados de apoio ou de participação.” (DAVIDSON, 1977, p. 15, 26).

Na narrativa Ngunga torna-se portador da consciência revolucionária. Ao fim fecha-se o ciclo de maturação ideológica da personagem: “Um homem tinha nascido dentro do pequeno Ngunga” (PEPETELA, 1983, p. 57). Só que o final da história de Ngunga é o início de outra, e nas páginas finais do epílogo o escritor faz às vezes de pedagogo e ideólogo se dirigindo diretamente ao leitor:

Vê bem, camarada. Não serás, afinal, tu? Não será numa parte desconhecida de ti próprio que se esconde modestamente o pequeno Ngunga? Ou talvez Ngunga tivesse um poder misterioso e esteja agora em todos nós, nós os que recusamos viver no arame farpado, nós os que queremos o mel para todos. Se Ngunga está em nós, que esperamos então para o fazer crescer? Como as árvores, como o massango e o milho, ele crescerá dentro de nós se o regarmos. Não com água do rio, mas com a que Uassamba em sonhos oferecia a Ngunga: a ternura. (PEPETELA, 1983, p. 59).

Ngunga pode ser sintetizado na unidade forjada através da resistência. O romance constitui-se dessa forma enquanto “un outil efficace pour la transmission tout à la fois clandestine et didactique de valeurs idéologiques, particulièrement dans un contexte historique marqué par la guerre coloniale et la censure”. (PEREIRA, 2010, p. 137). Contudo, para se chegar à unidade seria necessário catalisar o coro das vozes guerrilheiras. Todos poderiam ser Ngunga, mas cada um o era a sua maneira. E essa polifonia ideológica que influenciou as formas de expressão da resistência nos é dada pelo segundo romance da Trilogia, *Mayombe*.

3.3 *Mayombe*

De acordo com as conclusões expostas sobre os dois romances até o momento trabalhados concluímos que no caso angolano a resistência anticolonial expressava-se tanto através da literatura, sendo esta o meio de vincular o passado insurgente (ou em outros casos os vínculos da tradição) com o combate pela libertação nacional, ou mesmo era a

própria literatura forma de mobilização pragmática. Do primeiro caso *Muana Puó* mostra-se como um exemplo, *As aventuras de Ngunga* por sua vez apresenta-se como a narrativa da intervenção em sentido mais direto. Mas entre essas duas narrativas curtas, a primeira datando do início do conflito e a segunda de seu período final há a narrativa de maior fôlego que exerce o papel de mediadora entre a retrospectiva da tradição e a construção da nova nação e do novo homem. *Mayombe* escrito em 1972 quando o escritor se encontrava em combate na frente leste.

Mayombe é um romance de tipo polifônico e dialógico. Com isso afirmamos que a obra se encaixa na conhecida definição de Bakhtin pensada para os romances de Doistoiévski. Tal ocorre, pois nesse romance notamos aquela “independência psicológica e intelectual” das personagens de maneira que suas individualidades são destacadas, mas sempre enquanto submersas em um “universo social plural” o que faz com que tais personagens tornem-se “dotados de consciência e igualmente plurais” (BEZERRA, 2011, p. X). Nenhum personagem se aliena perante os outros, isto é, em nenhum momento um personagem torna-se objeto da narrativa do outro. As narrativas são plurais, intercaladas umas nas outras. Isso torna o romance dialógico, pois os conflitos de ideias da narração particular de cada personagem se chocam com a narrativa que vem em seguida explicitando bem o que Bakhtin chamou de “multiplicidade de posições ideológicas equicompetentes” desembocando na extrema “heterogeneidade da matéria” (BAKHTIN, 2011, p. 19).

Além de polifônico e dialógico, *Mayombe* é também um épico. Não em sentido vulgar de mero conjunto de aventuras, mas sim enquanto remetendo esteticamente ao épico homérico. Tomamos a assertiva de Bernard Knox, para quem geralmente o épico “anuncia o ponto da história em que ela começa e prossegue em ordem cronológica até o fim” (KNOX, 2011, p. 17). É exatamente essa a estrutura básica do romance pepeteliano. No *incipit* temos: “Aos guerrilheiros do Mayombe,/que ousaram desafiar os deuses/ abrindo um caminho na floresta obscura,/Vou contar a história de Ogun,/o Prometeu africano.” E na última linha do romance: “Tal é o destino de Ogun, o Prometeu africano.” (PEPETELA, 2009, p. 9, 252). A polifonia dialógica remete ao pano de fundo ideológico do momento enquanto seu caráter épico resguarda a experiência de resistência tomada em longa tradição.

Do ponto de vista ficcional tal longa tradição faz com que as fronteiras entre o tempo do mito conviva com o tempo dos homens. Se Ogum abre e encerra a narrativa são, porém, os personagens com feições humanas, os guerrilheiros predominantemente, que preenchem o núcleo do romance.

O romance é narrado respectivamente por Teoria, Milagre, Mundo Novo, Muatiãnvua, André, Chefe do Depósito, Chefe de Operações, Lutamos, Comissário. Cada um expressa uma forma de vivência da resistência. Em nossa abordagem identificamos

respectivamente a personagens Comissário, Sem Medo e Muatiânvua, como sendo os mais próximos do “arquétipo de Ogum”. Isto é, o guerrilheiro “ideal tipo”, o “homem novo” a ser encarnado posteriormente em Ngunga no romance de 1973.

É como se o autor, tal como afirmou Salinas Portugal, “ao contrário da tendência dominante nos métodos de interpretação mítica” queira “integrar a interpretação sócio-ideológica na sua análise mítica”. (PORTUGAL, 2001, p. 71). Mas o mito do qual Salinas Portugal trata é aquele da abstração imaginária desvinculado do contexto histórico, intrinsecamente ligado às análises do inconsciente coletivo e das relações do homem com o sagrado na esteira de Jung e Girard.⁵ O nosso “mito”, porém, é o histórico.

Não estaria Pepetela incorrendo na fundação de um mito nacionalista tendencialmente autoritário utilizando para isso o capital simbólico da tradição africana que remete por sua vez a uma tradição de resistência localizada em um espaço-tempo que foge ao da narrativa? Ou, em outras palavras: ao se valer de figurações imagéticas como Ogum, personagem mítica não angolana - bem como de Muatiânvua, lendário rei africano, para nomear uma de suas personagens - Pepetela não estaria aproximando-se da tradição pan-africanista de unidade intrínseca do continente africano, ao mesmo tempo em que se vale de um passado longínquo localizado já no tempo do mito para legitimar a guerrilha então corrente, fazendo assim o uso equivocado desse passado para legitimar facções políticas modernas, tal como sugeriu Steinhart?

A resposta a esta pergunta nos leva a considerar que existem duas formas de uso do mito para o fomento da resistência africana, tal como a própria análise de Steinhart deixa entrever. Steinhart alega que os movimentos nacionalistas utilizariam o capital simbólico do passado insurgente para criação do mito nacionalista a fim de legitimar práticas por vezes autoritárias por parte destes movimentos.

Esta “mitificação da resistência” é perceptível em, por exemplo, Sekou Touré. Este líder político da Guiné-Conacri dizia-se neto do chefe do antigo Império Malinquê – Samori Touré em vários momentos evocou a memória de seu suposto antepassado para legitimar-se no poder (KAKÉ, 1987, pp. 21, 22). Este é o uso condenado por Steinhart.

Contudo, afirma Steinhart que se faz necessário o estabelecimento de outro mito que dê conta da realidade concreta do protesto africano. (STEINHART, 1993, p. 363). Essa outra forma de utilização do mito insurgente se dá não mais na pragmática da política partidária, mas sim enquanto aglutinador de anseios e aspirações coletivas de libertação. É

⁵ Logo no prefácio Salinas afirma que seu método de análise para *Mayombe* pressupõe “uma unidade essencial entre todos os mitos de qualquer latitude e em qualquer contexto temporal, uma acronia que situa o mito *fora do que contexto histórico*.” Grifos meus. Contudo, Portugal tem o grande mérito de mesmo não focalizando a história não lhe retirar importância. (PORTUGAL, 2001, p. 21, 25).

este o Ogum de Pepetela: um corte transversal na narrativa ocupada interiormente por uma pluralidade de vozes que mesmo dissonantes entre si atuavam dentro do mesmo ideal revolucionário, isto é, resistente. É positivo, pois mesmo que não reclame para si a herança direta, como no caso de Ogum ou Muatiânvua figuras que teriam vivido em territórios não angolanos, faz um uso desse mito com vias a libertação presente sem contornos chauvinistas.

Prova dessa utilização positiva e não romantizada do guerrilheiro/Ogum é a passagem em que Muatiânvua, perdido em campo de batalha, precisa ser resgatado:

- Ninguém se queria oferecer, porque Muatiânvua é um destribalizado. Fosse ele quicongo ou quimbundo e logo quatro ou cinco se ofereceriam. Quem foi? Lutamos, que é cabinda, e Ekuikui, que é umbundo. Uns destribalizados como ele, pois aqui não há outros cabindas ou umbundos. É assim que vamos ganhar a guerra? (PEPETELA, 2009, p. 53).

A indagação repreensiva parte do comandante Sem Medo. Nela há a problemática da constituição da nação em Angola, ao que a maioria dos autores chama de busca da *angolanidade*. Sobre esta procura na constituição nacional, argumenta Benjamin Abdala Jr.:

Em suas primeiras produções, embalado por um sonho equivalente ao de Ícaro, Pepetela constrói imagens literárias, que podem ser situadas como materialização de um sonho prospectivo, certamente latente na própria realidade. Como imagem dessa realidade humana em forma de amanhã. Estava latente nessa imagem a ideia de um Estado-nação que contemplasse dialogicamente a diversidade dos povos angolanos e também a ideia de que o próprio processo de luta pela independência pudesse aplinar as diferenças entre eles, menos através do perverso deslocamento das populações acarretado pela guerra e mais pelo desenvolvimento de uma práxis entre os revolucionários que relevasse a humanidade latente nos indivíduos (ABDALA JR, 2003, p. 242).

À tese de Abdala coloca-se em consonância todo o restante dos críticos que se debruçaram sobre a obra pepeteliana. Basicamente o argumento da crítica coloca como ponto comum que o autor angolano narra a nação como utopia (VENÂNCIO, 1992, p. 36). A utopia e a angolanidade, entretanto, remetem à resistência.

Chegamos a esta conclusão, pois *Mayombe* possui uma estrutura narrativa temporal de épico de formação. Se por um lado aparece o guerrilheiro formado, personificado no Comandante Sem Medo que ordena o resgate de Muatiânvua, por outro lado temos os vários guerrilheiros em maturação, em vias de tornarem-se os homens novos. Dentre estes destaca-se na narrativa o Comissário. Mas todos os demais personagens expressam, se não para os fins da crítica, mas para fins históricos, a formação plural da guerrilha, sua maturação e variação interna. Se ninguém foi buscar Muatiânvua, isso transfere-nos para a pluralidade de posições internas do MPLA. Por outro lado ao fim do romance: “Lutamos que era cabinda, morreu para salvar um quimbundo. Sem medo, que era kicongo, morreu para salvar um quimbundo. É uma grande lição para nós, camaradas.” Disse o Chefe de Operações, ao que foi respondido por Milagre: “Foi um grande comandante! E Lutamos um bom combatente!” (PEPETELA, 2009, p. 247).

Só que este mesmo Milagre é o que se recusa de início a resgatar Muatiânvua por conta de sua origem étnica e que ao longo de todo romance olha com desconfiança Lutamos por este ser cabinda. Ao fim, porém, ele forma-se homem novo integrado definitivamente na ideologia nacionalista revolucionária do movimento. Mas diz Milagre antes de formar-se e de assumir a competência de Lutamos: “*Eu, o narrador, sou Milagre, o homem da bakuza*. Viram como o Comandante [Sem Medo] se preocupou tanto com os cem escudos desse traidor Cabinda [Lutamos]? Não perguntaram porquê, não se admiram? Pois eu vou explicar-vos” (PEPETELA, 2009, p. 47). E em sua explicação Milagre tece as argumentações mais preconceituosas possíveis a respeito dos cabindas e dos kicongos.

A isto Pepetela faz ecoar de forma ficcional aquela que foi uma das grandes preocupações dos teóricos da libertação africana. Talvez o melhor exemplo disso sejam as considerações de Amílcar Cabral sobre as formas e métodos da resistência: “A nossa resistência desenvolve-se sob várias formas, camaradas. Primeiro de tudo e no fim de tudo: *Resistência Política*. Por isso nós começamos por criar o nosso partido, um instrumento político”. Segundo Cabral, uma das condições sem as quais a resistência não pode acontecer é, a unidade nacional (CABRAL, 1975, pp. 15, 17).

O processo de formação dos guerrilheiros de *Mayombe* remete para esta unidade política essencial e necessária para a consolidação da resistência nacionalista. As pessoas em que a consciência nacional já havia sido assimilada, esse “certo número da nossa gente” que fala Cabral. O grande problema é que essa formação não abarcava o grosso da guerrilha. Consolidava-se em plena guerrilha, portanto, a diferença colonial entre “assimilados” ou crioulos por um lado e “indígenas”, ou “os do mato” por outro. Por mais que essa diferença aparecesse agora, de acordo com as diretrizes do MPLA, como sendo entre os com sólida “formação política” e entre os que não a tem: “Não é por fraqueza, acredita.” – diz Sem Medo ao condenar o fuzilamento da personagem Ingratidão do Tuga, pelo furto de uma pequena quantia de dinheiro:

Mas a indisciplina que reina lá fora leva à indisciplina aqui. Os exemplos de fora, do exterior, dos refugiados fardados de militantes, vêm influenciar os combatentes, enfraquecer-lhes o moral. Isto não sucederia se a Região funcionasse bem. Vê o Ingratidão! Combatente no Norte de 61 até 65. Combatente em Cabinda desde essa data. Há dez anos que combate o inimigo. Tem pouca formação política? Certamente. Mas a culpa não é dele. Quem a tem? Ele vê os exemplos que vêm de cima. A culpa também não é tua. Tu tomas este facto como uma ofensa pessoal, porque és o Comissário, o responsável pela formação política. Não podes fazer mais do que fazes para convencer o Ingratidão que o povo de Cabinda é como o de resto de Angola. Ingratidão também não pode ser convencido só por suas palavras. Só a prática o levará a essa constatação. Não é justo fuzilar um combatente com dez anos de luta, quando outros criminosos ficam indemnes, embora o seu crime teoricamente mereça castigo. Não, não se pode. Noutras circunstâncias, Ingratidão não teria feito o que fez e seria permeável à formação que lhe tentámos dar. Mas nesse contexto é impossível. (PEPETELA, 2009, p. 62).

A tentativa de criar a partir de uma resistência ancorada em teorizações modernas um contexto pós-colonial esbarra por sua vez com as cicatrizes do colonial. O que o próprio Cabral considerou como sendo as divisões internas. Isso nos remete a própria formação do MPLA. Para Marcelo Bittencourt o MPLA seria formado, “a partir de duas frentes de luta: luandense e outra no exílio – esta última, numa etapa posterior, concentrar-se-ia fora do território português -, ambas clandestinas. No caso da vertente externa contaria com o apoio da esquerda portuguesa e europeia” (BITTENCOURT, 1999, p. 20). Essas camadas urbanas influenciadas pelas esquerdas europeias formarão o grupo de personagens encabeçado pelo Comissário, Sem Medo e Mundo Novo. Todavia, a semelhança de origem não queria dizer consonância quanto ao método de resistência, o que fica patente na chacota de Sem Medo para com Mundo Novo para quem este devia sempre “estar a pensar na Europa e nos seus marxistas-leninistas” (PEPETELA, 2009, p. 25).

Mundo Novo serve como ponto de tensão em que a tradição é colocada para segundo plano, estando sempre em prioridade a organização política moderna de esquerda, fazendo ao fim das contas uma caricatura das ideologias leninistas. Para este grupo de combatentes (e somente para estes, insistimos), a crítica de Brunschwig se faz acertada quando fala das ideologias importadas do ocidente usadas de maneira anacrônica. Seu equívoco é tomar este argumento como generalização. Os teóricos da libertação citados por nós até o momento, Fanon e Cabral, estavam longe de serem somente meros importadores.

Se os “Mundo Novos” buscavam se valer dos dogmas revolucionários ocidentais os Sem Medo criticaram este aspecto religioso da resistência revolucionária: “É um aspecto religioso – dirá a personagem – uma concepção religiosa da política. Infelizmente, é a maneira de pensar de muitos revolucionários.” (PEPETELA, 2009, p. 77). Apesar das diferenças de método, Mundos Novos e Sem Medos teriam em comum a origem a “urbanidade e a influência do pensamento de esquerda” que levou a facilitar a “agregação de mestiços e brancos” dentro do MPLA visto que, “esses grupos se concentravam, na sua maioria, nas cidades, principalmente em Luanda, além de constituírem boa parte dos estudantes que foram frequentar o ensino universitário em Portugal”, some-se a isso “o facto de o ideário de esquerda criar obstáculos às restrições de cunho racial” (BITTENCOURT, 1999, p. 20, 21).

Em contraposição a estas personagens tem-se o grupo formado especialmente por Milagre e Muatiãnvua. Ambos fazem parte de uma facção que, na falta de melhor expressão, chamamos de “não-assimilada”. Diz, por exemplo, Milagre: “São os que estão mais avançados que devem governar os outros, são eles que sabem. É como as tribos: as mais avançadas devem dirigir as outras e fazer com que estas avancem, até se poderem governar” (PEPETELA, 2009, p.48). Estranhamente são palavras de um guerrilheiro e não de um apoiador do regime colonialista. Milagre é, antes de tudo, o não-assimilado que insurge-se, mas repete pelo sinal oposto o mesmo discurso colonialista.

A longa tradição da resistência aparece aqui não como capital simbólico ou teórico, disposto a criar o homem novo. Encontra-se mais próxima do que propuseram Abbink e Walraven quando afirmaram que se deve considerar como resistência tanto aqueles atos que buscam defender situações sociopolíticas pré-coloniais, nesse caso as oposições entre vários povos reforçada pela ação colonialista, como também deve ser levado em conta os intentos de lançar novos ideais de civilização, como é o exemplo do grupo de Sem Medo, Mundo Novo e Comissário (ABBINK, WALRAVEN, 2008, p. 22). Milagre encarna no fim das contas os argumentos da UPA (União das Populações de Angola). Organização que apesar do nome,

acabou por se apresentar como um movimento tribal e pouco credível, dadas as contradições entre o que dizia e o que, depois, apareceram a fazer os africanos que mobilizara. Era, afinal, uma organização dirigida e integrada por *bacongós*, sendo sobre eles que exercia influência significativa (CABRITA MATEUS, MATEUS, 2011, p. 145).

Segundo René Pélissier o abismo existente entre assimilados e indígenas não assimilados introduziu um novo fator divisório, pois seus objetivos nem sempre eram os

mesmos (WHEELER, PÉLISSIER, 2011, p. 234). Dessa maneira, Milagre identifica não só a contradição pessoal de um tribalista em um movimento chefiado por intelectuais cosmopolitas, mas sim a contradição do próprio MPLA. Indagado sobre isso Pepetela afirma:

De facto houve choques. Mesmo no aspecto rácico, pois os puramente nacionalistas viam com alguma dificuldade gente não negra como participante no Movimento de Libertação (mesmo no próprio MPLA, muito mais avançado nesse aspecto). Pouco a pouco, certas barreiras foram sendo ultrapassadas. Mas os ditos socialistas consideravam os meramente nacionalistas como camponeses atrasados, e estes consideravam aqueles como elitistas cidadãos. (PEPETELA, 2011).

Além disso, a percepção de Milagre é decorrência do “estigma da violência” fanoniano:

La tensión muscular del colonizado – causada pelo colonialismo - se libera periódicamente en explosiones sanguinarias: luchas tribales, luchas de *çofs*, luchas entre individuos. Porque el último recurso del colonizado es defender su personalidad frente a su igual. Las luchas tribales no hacen sino perpetuar los viejos rancores arraigados en la memoria (FANON, 2001, p. 47).

Dessa maneira, a resistência “milagrista” seria uma das respostas possíveis ao colonialismo. Por outro lado ainda no grupo dos “não-assimilados”, existe Muatiãnvua:

Querem hoje que eu seja tribalista! De que tribo?, pergunto eu. De que tribo, se eu sou de todas as tribos, não só em Angola, como de África? não falo eu o swahili, não aprendi eu o haussa com um nigeriano? Qual é a minha língua, eu, que não dizia uma frase sem empregar palavras de línguas diferentes? E agora, que utilizo para falar com os camaradas, para deles ser compreendido? O português. A que tribo angolana pertence a língua portuguesa? Eu, Muatiãnvua, de nome de rei, eu que escolhi a minha rota no meio dos caminhos do Mundo, eu, ladrão, marinheiro, contrabandista, guerrilheiro, sempre à margem de tudo (mas não é a praia uma margem?), eu não preciso de me apoiar numa tribo para sentir a minha força. A minha força vem da terra que

chupou a força de outros homens, a minha força vem do esforço de puxar cabos e dar à manivela e dar murros na mesa numa taberna situada algures no Mundo, à margem da rota dos grandes transatlânticos que passam, indiferentes, sem nada compreenderem do que é o brilho-diamante da areia numa praia (PEPETELA, 2009, p. 123, 124).

Muatiânvua é a personificação do cosmopolitismo. A personagem remete de certa forma ao pan-africanismo e, sendo Pepetela militante político angolano nos anos de 1960-70 seria extremamente estranho se ficasse alheio a essa ideologia.

Dessa forma, o núcleo local presente nos Milagres cedia lugar a uma identidade substancialmente diaspórica e não dogmático-partidária como é o caso de Muatiânvua e Sem Medo trata-se, por esta perspectiva pan-africana de uma afiliação com a África “menos como regresso às origens do que como identificação diaspórica, assim criando uma ligação mais a um lugar imaginado, com a consequente desterritorialização, do que a um território real”, contudo, essas características transcontinentais e transnacionais “não podem ser, contudo, dissociados de uma forte componente nacionalista que também as caracterizará”. (SANCHES, 2011, p. 17, 28). Essa abordagem ao mesmo nacionalista e cosmopolita da procura de um lugar imaginado remete à própria formação do nacionalismo como proposto por Benedict Anderson para quem uma nação é “uma comunidade política imaginada - e imaginada como sendo intrinsecamente limitada, e ao mesmo tempo soberana.” (ANDERSON, 2008, p. 32).

Conclusão

Portanto concluímos que se o fato de Pepetela imaginar a nação em seus romances já se tornou ponto comum na crítica, é preciso assomar-se a isso que ao imaginar por meio de uma manifestação cultural (a literatura) essa comunidade política – a nação -, ele forja uma contra-narrativa à narrativa imperial comumente estabelecida pautada no racismo. Esta contra-narrativa buscava restituir o passado espoliado pelo colonizador ao presente em libertação, ao mesmo tempo em que tentava estabelecer perspectivas práticas para o futuro. Isso faz com que seja possível definir esta narrativa como sendo um ato de resistência, enquanto mostra a dinâmica interna do próprio processo insurreto angolano.

Tal processo só pode ser entendido como sendo uma longa tradição de resistência

ao colonialismo. Nessa longa tradição a literatura mostra-se como ferramenta de análise indispensável para compreensão da fase nacionalista e revolucionária da resistência africana. A vantagem da literatura é que ela deixa transparecer todos os meios possíveis de resistência, seja a calada a armada, seja a étnica ou a mais cosmopolita, aquela encabeçada pelos letrados ou pelos não-letrados.

Neste sentido, *Muana Puó*, *As aventuras de Ngunga* e *Mayombe* são fontes indispensáveis para o correto entendimento do processo de libertação angolano. A primeira obra por mostrar em metáforas a exploração colonial, a segunda por estabelecer o projeto do nascimento do homem novo forjado na resistência, e por ser usado – o próprio romance – como meio de transgredir a ordem colonial, e a terceira por evidenciar as oposições entre os diferentes projetos de resistência.

Referências

- ABBINK, Jon; WALRAVEN, Klass van; BRUJIN, Mirjam de. (Edit.). *A propósito de resistir. Repensar la insurgencia en Africa*. Barcelona: Oozebap, 2008.
- ABDALA JR, Benjamin. *De vãos e ilhas. Literatura e comunitarismos*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ANDRADE, Mário Pindo de. *Origens do nacionalismo africano. Continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa (1911-1961)*. Lisboa: Dom Quixote, 1997.
- _____. “Prefácio à Antologia Temática de Poesia Africana”. In SANCHES, Manuela Ribeiro. (Org.). *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011.
- BAKHITIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução e prefácio de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BARROS, José D’Assunção. *Teoria da História (Vol. IV). Acordes Historiográficos*. Petrópolis: Vozes, 2011.

BITTENCOURT, Marcelo. *Dos jornais às armas. Trajetórias da contestação angolana*. Lisboa: Vega, 1999.

BRUNSCHWIG, Henri. “De la résistance africaine à l’impérialisme européen”. In *The Journal of African History*, Vol. 15, nº 1. London: Cambridge University Press, 1974.

CABRAL, Amílcar. *Análise de alguns tipos de resistência*. Lisboa: Seara Nova, 1975.

CAPELA, José. *O imposto de palhota e a introdução do modo de produção capitalista nas colônias*. Porto: Afrontamento, 1977.

CRUMMEY, Donald. (Edit.). *Banditry, rebellion and social protest in Africa*. London: James Currey/ Portsmouth N.H.: Heinemann, 1986.

DAVIDSON, Basil. *Os camponeses africanos e a revolução*. Lisboa: Sá da Costa, 1974.

_____. *Angola no centro do furacão*. Lisboa: Delfos, 1974.

FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2001.

_____. “Racismo e Cultura”. In SANCHES, Manuela Ribeiro. (Org.). *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011.

FERREIRA, Eduardo de Sousa. *O Fim de uma era. O colonialismo português em África*. Lisboa: Sá da Costa, 1977.

ISAACMAN, Allen. *A Tradição de resistência em Moçambique. O Vale do Zambeze, 1850-1921*. Porto: Afrontamento, 1979.

KNOX, Bernard. “Introdução”. In HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Companhia das Letras/Penguin Books, 2011.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

MATEUS, Dalila Cabrita. *A luta pela independência. A formação das elites fundadoras da Frelimo, MPLA e PAIGC*. Lisboa: Inquerito, 1999.

_____; MATEUS, Álvaro. *Angola 61 - Guerra colonial, causas e consequências*. Lisboa: Texto Editores, 2011.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado, precedido de retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

NOA, Francisco. *Império, mito e miopia. Moçambique como invenção literária*. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.

PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre voz e letra. O lugar da ancestralidade na literatura angolana*. São Paulo: Pallas/Niterói: EdUFF, 2008.

PÉLISSIER, René. *História das campanhas de Angola. Resistências e revoltas, 1845-1941*. 2.Vols. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

_____; WHEELER, Douglas. *História de Angola*. Lisboa: Tinta da China, 2010.

PEPETELA. *As aventuras de Ngunga*. São Paulo: Ática, 1983.

_____. *Muana Puó*. Lisboa: Dom Quixote, 1995.

_____. *Mayombe*. Lisboa: Dom Quixote, 2009.

_____. *Entrevista concedida a Felipe Paiva, 2011-2012*.

PORTUGAL, Francisco Salinas. *A máscara do sagrado. Uma leitura mito-crítica de Mayombe*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

KAKÉ, Ibrahima Baba. *Sékou Touré. Le héros et le tyran*. Paris: Jeune Afrique, 1987.

SANCHES, Manuela Ribeiro. “Viagens da Teoria antes do Pós-Colonial”. In _____. (Org.). *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011.

SCOTT, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ciudad de Mexico: Ediciones Era, 2000.

SECCO, Lincoln. *A revolução dos cravos e a crise do império colonial português*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2004.

STEINHART, Edward. “The Nyangire rebellion of 1907: anti-colonial protest ant the nationalism myth”. MADDIX, Gregory. (Edit.). *Conquest and resistance to colonialism in Africa*. New York/London: Garland Publishing, 1993.

VENÂNCIO, José Carlos. *Literatura versus Sociedade. Uma visão antropológica do destino angolano*. Lisboa: Vega, 1992.

FELIPE PAIVA

Mestrando em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: paiva.his@gmail.com.