

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa

JORGE DE NASCIMENTO NONATO OTINTA

Representações do Intelectual: um estudo sobre *Mayombe* e *Kikia Matcho*

SÃO PAULO
2011

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa**

JORGE DE NASCIMENTO NONATO OTINTA

Representações do Intelectual: um estudo sobre *Mayombe* e *Kikia Matcho*

Versão revista da Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Letras. Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.

Orientador: Prof. Dr. Benjamin Abdala Junior

**SÃO PAULO
2011**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Otinta, Jorge de Nascimento Nonato

Representações do intelectual: um estudo sobre
Mayombe e Kikia Matcho / Jorge de Nascimento Nonato
Otinta ; orientador Benjamin Abdala Junior. – São Paulo,
2011.

294 f.

Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Área de
concentração: Estudos Comparados de Literaturas de
Língua Portuguesa.

1. Intelectuais - Angola; Guiné-Bissau. 2. Literatura
angolana. 3. Multidisciplinaridade. 4. Pepetela. 5. Barros,
Filinto de. I. Título. II. Abdala Junior, Benjamin, orient.

Dedicatória

Para os meus filhos,
Ylse Bobiny e Mikhail,
pela dádiva de tê-los!

Agradecimentos

A Deus, o grande arquiteto do universo, por me orientar através de meus mestres, em especial ao Prof. Dr. Benjamin Abdala Jr., por ter aceito orientar-me nesta etapa relevantíssima da minha vida; enfim, por suas sugestões de leituras críticas e literárias, por suas aulas instigantes e apaixonantes. Mas, principalmente, pelo seu convite que me honrou ser seu orientando.

À Vida por me conceder a oportunidade de existir como pessoa.

Às balobas do meu chão e da minha família, pela eterna proteção.

À minha avó, Bah-Yn, *in memoriam*, por ter-me induzido nos caminhos dos saberes da terra e da vida. Ao Assis e a N Kaman: por ir no meu lugar, ao Atuban e a Maria N Dadja, pela sagrada genética progenitora.

A meus Pais Otinta e Ana, pela gestação, educação e carinho.

Aos meus irmãos Zeca, Eurizanda, Dinilson, Cosme, Marilda pela força da amizade.

A meus Professores Emerson Inácio, Marta Rosa, Dominique Gallois, Rejane Vecchia da Rocha e Silva e Carlos Serrano, pelas aulas nesta empreitada acadêmica.

A meus filhos Ylse Bobiny e Mikhail que, na verdade, foram meus irmãos nesta experiência fantástica que a vida me proporcionou e, simultaneamente, a fonte inesgotável da energia que move o meu existir. A eles minha gratidão e compreensão pela ausência. E também às suas mães, Isabel e Ilda, respectivamente, por tudo!

A Regina Celi Sant'Ana, da Secretaria de Pós-Graduação da Administração/FFLCH, pela presença sempre amiga e agilidade nos despachos dos problemas burocráticos e à Maria de Lourdes Justino da Silva da CCInt, pela facilidade na concessão de documentos para a renovação de vistos de estudante. E a Augusta Henriqueta Lopes, pela amizade.

A Maria de Fátima Queiroz, pelos cuidados em relação à formatação da Tese e pela presença sempre amiga pelos corredores da Faculdade.

A todos aqueles que, de forma direta ou indireta, concorreram para a elaboração deste trabalho, em especial a Vitória Silva Coutinho, pela sincera amizade e pela constante presença na minha vida.

A CAPES que, sem seu apoio financeiro, a materialização dos objetivos propostos seriam uma infinita miragem.

RESUMO

A presente Tese apresenta uma reflexão acerca do papel do intelectual de Angola e da Guiné-Bissau diante da retomada da memória coletiva dos seus países. Ao discutir marcas do passado literário e cultural de seus países, procura definir perspectivas de afirmação histórica e política, através de atitudes individuais e dos movimentos culturais que impulsionaram a revolução da independência. Tornou-se necessária, nessa perspectiva, uma abordagem multidisciplinar, para caracterizar a figura do intelectual como construção literária do imaginário que, simultaneamente, constrói no fluxo da fruição textual, o caudal histórico da vitoriosa conquista revolucionária, tal como essa imagem aparece em dois escritores paradigmáticos das literaturas angolana e guineense: Pepetela e Filinto de Barros. Pepetela e Filinto de Barros, onde se associam o ficcionista e o cidadão, favorecem a discussão do papel do intelectual em seus países e das estratégias do discurso artístico de que se valeram, tendo como matéria histórica a luta de libertação nacional de seus países e as vicissitudes do período pós-independência. Nesse sentido, são problematizados na tese o sentido da práxis literária desses escritores, diante desses dois momentos históricos, como também a relação que esta práxis estabelece com as sociedades africanas atuais, sempre pondo em relevo os jogos de representações do intelectual.

Palavras-chave: Angola; Guiné-Bissau; Representações do Intelectual; Literatura e Revolução; Pepetela; Filinto de Barros; Engajamento Literário.

ABSTRACT

The present thesis introduces a reflection around the intellectual role of Angola and Guinea-Bissau before the collective memory recovery of these countries. When discussing marks from the literary and cultural past of these countries, it tries to define perspectives of historical and political affirmation, through individual attitudes and cultural movements that pushed the independence revolution. It has become necessary, under this perspective, a multi disciplinary approach in order to characterize the figure of the intellect as literary construction of the imaginary that, simultaneously, builds in the flow of the textual fruition the historic caudal of the victorious revolutionary achievement. As well as this image is present in two paradigmatic writers of the Angolan and Guinean literature: Pepetela and Filinto de Barros, where we find associated the fictionist and the citizen, they favor the discussion of the intellect's role in their countries and of the artistic discourse strategies they took advantage from, having as historic subject the fight for national emancipation of their countries and the ups and downs of the after independence period. Therefore, in the thesis it is problematized the literary praxis sense of these writers, before these two historical moments, as well as the relation that this praxis establishes with the today's African societies, always emphasizing the intellect's representation games.

Key words: Angola; Guinea-Bissau; Representation of the Intellectual; Literature and Revolution, Pepetela; Filinto de Barros; Literary Engagement.

Sumário

Introdução	09
I Dos pressupostos teóricos de análise literária e cultural	37
A caminho da revolução pelas ideias	44
Reafricanização de espíritos como processo do conhecimento mútuo	48
O ressoar da escrita: percursos do poder da linguagem	51
O intelectual e a missão de ser voz perante o poder	56
Os desafios do intelectual: a cultura oral e o conceito de verdade	61
Crenças, Mitos e Utopia Libertária	69
II Contextualização histórico-cultural	75
Ficção e Utopia nas Literaturas de Angola e da Guiné-Bissau	80
Da fonte de inspiração utópica dos intelectuais africanos	91
Bissau, a cidade e sua literatura	99
A experiência histórica do nascimento da classe intelectual	103
Perspectivas de abertura ao mundo contemporâneo	105
As relações entre o Estado e o indivíduo na época contemporânea	109
III As elites e a dinâmica do poder simbólico	115
Uma proposta de estudo sobre as elites africanas	118
Angola e Guiné-Bissau: um quadro comparativo	155
Literatura e Colonização: uma possibilidade de comparação	161
IV Narrativas sobre a pós-independência	169
A construção do Estado em Angola e a questão da angolanidade	171
A emergência da angolanidade e da guineidade	177
Estados de Angola e da Guiné-Bissau: desafios contemporâneos	180
Identidades coletivas e etnicidades	189
Considerações sobre o Tempo Mítico e o Tempo Histórico	204
V A Literatura como instrumento de adesão e criação do real	209
A origem literária da práxis revolucionária	215
A palavra como fragmento de discurso	224
O esvaimento da utopia	231
A Simbologia da imagem do polvo e do kikia matcho	235
Ondina e Joana: vidas modeladas pela obediência	262
Uma literatura ideológica e revolucionária	265
Considerações Finais	268
Referências Bibliográficas	283

ESTALACTTITE IV, VI E VIII

Localizar
na frágil espessura
do tempo,
que a linguagem
pôs
em vibração
o ponto morto
onde a velocidade
se fractura
e aí
determinar
com exactidão
o foco
do silêncio.

Algures
o poema sonha
o arquétipo
do voo
inutilmente
porque repete
apenas
o signo, o desenho
do Outono
aéreo
onde se perde a asa
quando vier
o instante
de voar

Caem
do céu calcário,
acordam flores
milénios depois,
rolam de verso
em verso
fechadas
como gotas,
e ouve-se
ao fim da página
um murmúrio
orvalhado.

INTRODUÇÃO

A essência da representação do intelectual como um exilado permanente, que se desvia tanto do velho como do novo com a mesma destreza, é um estilo de escrita amaneirado e trabalhado ao extremo. Antes de mais nada é fragmentário, nvulsivo, descontínuo¹.

(E. SAID)

A escrita que irrompe do manancial artístico e cultural de Pepetela e de Filinto de Barros tem na figura do intelectual, nosso objeto de estudo nos seus respectivos romances *Mayombe* e *Kikia Matcho*, uma concepção de literatura não apenas engajada – aquela que propõe a despertar consciência militante e nacionalista para a utopia libertária -, mas, fundamentalmente, aquela da *imagem de representatividade que aponta para o devir como construção literária*.

Ao longo do presente estudo, prosseguiremos em busca de uma direção no tocante ao discurso corrente da noção de construção de uma identidade literária angolana e guineense nacional que tem na figura do intelectual o seu protagonista. Este protagonismo dos intelectuais resulta de um projeto político, ideológico, histórico, cultural, identitário e libertário.

Para a execução deste projeto de *representação literária do intelectual como produto da construção do imaginário literário* e, consequentemente, como *elemento estruturador da temática narrativa*, seguimos a convicção de que a literatura busca, no seu constante diálogo com o devir histórico, dar legitimidade, através da releitura de tradições existentes ou inventadas, tanto no período colonial como no período pós-independente, um sistema simbólico em torno de uma narrativa fundante substancial.

¹ SAID, Edward. *Representações do Intelectual: As conferências Reith de 1993*. Trad. Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 64.

Assim, processando-se por classificação e hierarquização das relações de forças na comunidade, cujo exercício de narratividade se traduz em poder, o ato interno de (re)criação literária, entendida esta como escrita de resistência que, analisando a relação do escritor e seu tempo, com todas as implicações míticas e simbólicas que existe no seu confronto com a realidade, decide ele discutir a literatura como ideologia que existe no interior do próprio fazer literário.

E assim, simultaneamente, o engajamento do intelectual nos aponta para o fato de o homem de pensamento se tornar o homem de ação. Isto é, apresentamos aqui o intelectual como sendo o intérprete da realidade sociopolítico, histórico e cultural, de um lado; e, de outro, como voz da consciência social em Angola e na Guiné-Bissau. Ele se move tanto pelas forças de afirmação destas literaturas como pelas fragilidades que movem as mesmas.

Desse modo, a fundamentação teórica que nos acompanhará neste percurso analítico, interpretativo e argumentativo, começa por Edward Said com sua noção de produção intelectual enquanto práxis movente da realidade e que, por isso mesmo, conta com o apoio teórico da conceituação da escrita de resistência e do engajamento intelectual. Esta postura engajada se apreende a partir da dinâmica dos influxos da realidade fragmentada e totalizante num ato em que a perspectiva do narrar imprime significações outras no processo cognitivo.

Saindo de Said, criamos uma ponte que nos liga a utopia como algo realizável, possível e concreta de Ernst Bloch². Ou seja, traçamos, dentro do enfoque da perspectiva utópica, a ambígua comunhão libertadora, o qual vindo da motivação do presente pelo devir histórico, comporta a união dialética entre a literatura e a existência do sujeito, num processo de produção de significações que apontem para o dialogismo cultural entre os sistemas literários bem como dos autores em análise.

² BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. UERJ, 2005 . Obras em 3 volumes, sendo que o Vol. I (Tradução de Nélio Schneider), Vol II (Tradução e notas de Werner Fuchs) e Vol. III (Tradução e notas de Nélio Schneider). Ainda sugerimos a leitura de E. BLOCH. *L'esprit de l'utopie*. Paris: Gallimard, 1977, além da obra de MÜNSTER, Arno. *Ernst Bloch – filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: UNESP, 1993.

Ao mesmo tempo, como não podíamos deixar passar esta preciosa oportunidade, trouxemos para a nossa análise, contribuições de Amílcar Cabral e Mário Pinto de Andrade como teóricos da luta pela emancipação política em Angola e na Guiné-Bissau, mas também suas abordagens relativas à atuação do intelectual como aquela figura que se doou à justeza da causa revolucionária.

Mas, para o efeito deste trabalho comparativo, duas questões fundamentais se nos colocam, partindo do esteio dos autores ora citados. São elas, a saber:

1a. Como vai reagir o angolano e o guineense de hoje face ao dilema de ter sido o assimilado de ontem, numa situação que, ao que parece, é artificial, parasitária de desenraizado?;

2a. Ou, como se afirmará o intelectual da pós-independência em relação ao seu conterrâneo outrora classificado como indígena pelo estatuto colonial num momento histórico em que poderá aceitar-se ele próprio como um mestiço cultural? Enfim, como se processará a “redescoberta” da África que era deles e deles deixou de ser ao longo da colonização enquanto problema cultural?

A ação dos intelectuais mencionada no parágrafo anterior acaba por desconstruir aspectos importantes da organização do poder moderno. E, além disso, estimulou, sem dúvida, respostas culturais que reforçaram identidades de resistência pela apropriação de subsídios do legado africano dentro do próprio patrimônio de conhecimentos e de vivências suas. E, paralelamente, contribuiu tanto para a construção e produção literárias, como também para a implantação dum ato da práxis performativo ligado a representações, estruturas narrativas e as relações de poder nos respectivos espaços geográficos.

Trata-se, evidentemente, de uma postura que não implica a resolução da contradição colonial, pois que ela passa tanto pela eliminação quanto pela absorção dos dois entes do sistema; a saber, o colono e o colonizado. Por outro lado, esta postura diz respeito também a

polarização que condiciona a dinâmica de todo o processo. Para tanto, nos valeremos do materialismo histórico e dialético, de Marx, como instrumento de leitura da realidade analisada.

Conhecer-se para melhor se compreender e compreender ao outro tornou-se a missão mais emblemática dentro do conjunto dinâmico dos fatos históricos atuais.

Do som à palavra, da palavra à frase, desta à sentença e da sentença ao discurso, temos a literatura enquanto invenção e criação humanas. Por isso, as literaturas africanas de língua portuguesa bebem de várias, múltiplas fontes e polivalentes recursos estilísticos que englobam todo o arsenal escrito como toda a indumentária da oralidade.

Estas literaturas fazem da gastronomia e do desenho, passando pelo canto, expressões artísticas mais elevadas no tocante à restituição do passado memorial do continente em que a figura do intelectual, como construção literária do imaginário, apreende no curso de fruição textual, o caudal do evoluir humano como seiva dentro da história do processo revolucionário.

Em *Mayombe*, de Pepetela, temos, desde logo, por estratégia discursiva romanesca, a problematização do referente político-social e ideológico como dominante da produção literária, na qual a metáfora da floresta tropical do Mayombe, em Cabinda, é prova.

Esse enclave angolano configura-se como uma espécie de entrelugar entre Angola e o Congo, flutuando, simbolicamente, em termos de constituição de identidade e imaginário literário, no espaço de confrontos e pactos ideológicos entre os guerrilheiros. Todos os guerrilheiros, cada um a seu modo, representando as diversas facetas das classes sociais em Angola.

Estes guerrilheiros, em seus performances discursivos na guerrilha, representam a força da confluência dos ideias de luta que, apesar das suas diferenças ideológicas e de origens etnicossocial, pautam-se pela solidariedade da terra que os viu nascer e para a qual estão a construir a raiz do seu estabelecimento no novo solo pátrio.

Implícito a toda a temática narrativa está a figura do narrador-escritor Pepetela, encarnado pelo personagem Sem Medo, “metáfora da amoreira gigante” (ABDALA JUNIOR, 2007: 263) como presença de tronco dominante da árvore amoreira e, portanto, da narrativa. O próprio escritor foi guerrilheiro, político, chegando a ocupar o cargo de Vice-ministro da Educação logos após a independência. Atualmente professor aposentado da Universidade Agostinho Neto, dedica-se ao ofício de escritor.

O romance em questão, dentro do conjunto de sua obra romanesca, representa a primeira grande tentativa literária de descrição dos problemas da guerrilha, dos medos e das preensões dos homens, dos projetos libertários e sonhos perspectivados para o pós-guerrilha e, mais precisamente, para implantação das sementes da angolanidade (superação da dor colonial que passa, necessariamente, pela melhoria das condições materiais e morais de vida das populações locais, o resgate da dignidade humana e cultural solapada etc) e a construção do novo Estado.

Este percurso literário e filosófico parece-nos ter continuidade diagonal com o romance *A Geração de Utopia* o qual condensando as várias fases da atual Angola nos aponta horizontes possíveis desta dominante literária da escrita do Pepetela, que é a interlocução entre história, cultura e literatura. Num diálogo em que as partes, embricadas nas matas do Mayombe, apresentam-nos a personagem de André, o homem da logística, com as suas insuficiências de sujeito e, ao mesmo tempo, a consciência das carências dos mesmos em relação ao próprio processo revolucionário, de que as personagens suas são testemunhas, em especial Sem Medo.

E, ainda seguindo esta hipótese argumentativa, duas questões nos vieram em mente: de um lado, 1a.) em que medida o tempo da pós-independência convergiu para a suposta morte da utopia revolucionária; e, de outro, 2a.) será que houve uma cessação estranha seguida de um debruçar do instante para outro instante em que, com o passar do tempo, os dois escritores

encontraram e desencontraram, nos seus múltiplos caminhos estéticos, a desilusão de homem participantes do processo da emancipação política?

Essa análise está fundamentada tanto na revolução quanto nos anos seguintes à independência no materialismo histórico, o qual visava a redução do fosso da pobreza extrema que existia entre as populações, mesmo que hoje este distanciamento entre os novos ricos e as demais camadas ponham por terra todas as teses defendidas por intelectuais revolucionários. Estamos em crer ainda existir a possibilidade de operar mudanças significativas a respeito.

No romance de Filinto de Barros temos o foco centrado na narrativa dos contrastes de sua cidade, Bissau, procurando, o livro, expor o “desaire” a que foi a revolução, ao não conseguir atingir os objetivos a que se propôs. Além disso, está o narrador-escritor a sublinhar, no interior da trama narrativa, que essa falha advém da postura interna, dos desvios às linhas programáticas traçadas quando da emancipação política.

E é, por esta razão que a construção da simbologia do kikia matcho, a coruja, no amalgamado tecido social e imaginário guineense teria a ver com o fato desta ave noturna ter sido sempre associada à desgraça. Melhor que esta metafórica exortativa do descalabro dos princípios revolucionários, restava ao escritor esta fresta da janela para alertar aos conterrâneos e companheiros sobre este “desaire”, servindo-se da mística social do país.

Para a estrutura crioula da sociedade guineense, a presença da coruja é indesejável, vista como mensageira de algo errado e prenúncio do mal. Por isso, sua metáfora neste contexto sociocultural desvela a imagem de regulador social, funcionando assim para reduzir os desvios de conduta das personagens e, por extensão, das pessoas.

Ora, como sabemos, a situação social na altura, nos anos 80, apenas para frisarmos, era caracterizada por desequilíbrios socio-políticos, instabilidade social originada por deterioração do poder de compra das populações, a iminente ameaça de rotura do pacto social

que no caso daquele país se assenta no pacto étnico, como condição inicial para a integração social.

Assim, nada melhor que um mensageiro do além com um cenário futurista bastante caótico e dantesco para apontar os horizontes possíveis a serem perseguidos. Seria, assim, uma forma de disciplinar as relações sociais entre os cidadãos e seus governantes.

Por outro lado, como que numa alegoria particular e especial na vida bissau-guineense, a aparição do kikia, na sexta-feira, à noite, à Joana em Lisboa e a seu primo Benaf em Bissau e a Papai amigo do malogrado também em Bissau. Esta alegoria do kikia representa a carga simbólica dum a revolução que se desvirtuou, descalabrosamente. E, apesar do descalabro, a ave (má) agoirenta vem a ser sinal do despertar da consciência individual e coletiva sobre o quotidiano das pessoas.

Trata-se do despertar da consciência social objetiva e subjetivamente.

Essas três personagens que recebem a visita da ave agoirenta são as principais do texto, utilizadas pelo autor como porta de entrada para caracterizar a vida social do momento, isto é, dos anos 80 com todo o apanágio sócio-histórico daí resultante.

Mas, como o romance se assenta no impacto da luta na pós-independência, parece-nos natural a ligação com o defunto. Sem do a morte sagrada e a que mais mexe com o eu das pessoas, principalmente, o fato de se acreditar na vida do além, em que os mortos, muitas vezes, interferem positiva e negativamente nas suas vidas. O recurso a ela contribui para evitar certos abusos e desvios éticos sociais.

Podemos dizer que houve como que uma *auditoria ao processo revolucionário* como um todo, com fases bastante positivas até a morte de Cabral – resultante na formação do novo Estado -, e fases menos positivas no período *post mortem* deste, o qual permitiu a corrupção generalizada e, ao mesmo tempo, desvios das linhas programáticas que nortearam a revolução pela independência.

É uma forma de narrar, informalmente a história da luta de libertação na sua vertente de assunção ideológica e de choques e contradições inerentes a uma estrutura social em constante mutação. Isto é, uma estrutura que vai se transformando social e politicamente; e, assim, influenciando, em certo sentido, na vida das pessoas.

Ora, é nesse sentido que o papel mítico, mágico da literatura, nos contextos em estudo, é o de preservar, num tronco de árvore sagrada, o tesouro escondido na gruta do mito e da mística africanas. Afinal, no princípio era o verbo, o qual assumindo vicissitudes outras, transformou-se na materialidade do real como práxis de produção textual discursiva.

Posto o que foi dito noutros termos, para frisarmos apenas que as palavras como fósseis diretivos linguísticos podem servir de testemunho de um apaixonante diálogo dos percursos cultural e literário angolano e guineense; e, ao mesmo tempo, elas podem constituir-se em marcos indicadores do périplo dos povos nos interstícios geográficos a eles correspondentes.

A análise dos percursos cultural e literário não deve ser apenas sincrônica, total, mas também diacrônica, isto é, dinâmica; por cuja invenção literária se dá, quer por convergência, quer por diferenciação, de modo a que as literaturas de Angola e da Guiné-Bissau constituam, pela presença mitológica de suas florestas do Mayombe ou de Kitafine ou de Komo, um *corpus* cheio de significações.

Além disso, é de salientar que o traçado dum rio, a travessia dum lago – como metáforas literárias da travessia, da passagem –, além de outras peças de textura literária, também devem ser peças de conteúdo político que fundam as nações africanas.

Da retalhação da África em vários pedaços pela Conferência de Berlim de 1885, passando pelo processo de descolonização, ou melhor, pelo processo das revoluções pelas independências, chegamos hoje a modernos Estados como entidades políticas e sociais que procuram ser eles próprios (Estados) uma realidade viva.

Estado é a memória viva dos povos, pois cabe-lhe, e não somente a ele, mas principalmente a ele, preservar a memória coletiva dos povos, donde cada cidadão, deverá “haurir energias espirituais e razões para viver”³ numa perspectiva em que a reflexão existencial é interiorizada a posteriori tanto pelos indivíduos quanto pelas coletividades.

Enquanto a incessante luta das classes trabalhadoras com experiências duríssimas de exploração vinham das relações de trabalho a que eram submetidos, a ação dos intelectuais, na fase embrionária das revoluções pela emancipação política, vem da alienação cultural, a qual vinha de séculos de esmagamento ideológico e racial.

Os intelectuais (sejam eles poetas ou escritores) cumprindo com seu papel histórico e quase que profético, traduziram o conteúdo político preciso da construção duma sociedade nova, na qual a reivindicação panfletária tornou-se o *corpus* dum movimento histórico coletivo que, reivindicando a sua autenticidade ideológica, transformou-se numa exigência vital do futuro, em que se estava já a preparar a gênese das modernas nações.

Essa ação acima mencionada visava, sobretudo, a tradução do desejo de kianda, não a kianda mitológica, mas a real, a da água do Bengo que sacia a sede pela liberdade, que era a de preparar-se para as futuras tarefas políticas que, tanto na visão de Cabral como na de Mário Pinto de Andrade seria melhor que fosse tocada pela pequena burguesia em estrita ligação com o campesinato.

Na presente Angola, Pepetela busca, através da figura de Sem Medo, um intelectual atuante, vivo, isento de política como atividade ou práxis de vida; embora, já tendo previsto, na fala do personagem como não seria tão fácil eximir-se da tarefa a que o novo Estado lhe reservava.

Isolar-se, neste contexto, significava, para o intelectual, exilar-se e amargar os dissabores deste exílio voluntário. Sendo ele, Ogum, o Prometeu africano, numa das imagens

³ KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*. Vol. I. Lisboa: Publicações Europa-América, 1999, p. 39.

do romance que está no Epílogo da obra, o “ficar-se” no Mayombe de Sem Medo, resolveu, tal como nos disse o Comissário Político, seu problema fundamental, o do martírio heroico.

Na Guiné-Bissau de Filinto de Barros, por seu lado, Benaf e Baifaz representam aqueles tipos de intelectuais incrustados na política, ou dela esperam incrustar-se, como a ostra fica incrustada à pedra do mar. O que, configura, sempre, a suscetibilidade de ser cooptado pelo poder político e econômico.

Essa distinção feita, senão existe mesmo como institucionalizada, remonta à ambiguidade existente tanto em termos de ruptura do intelectual com a política como em termos de continuidade deste nessa divisão dicotômica entre seguir sua consciência no sentido de contribuir para a transformação da sociedade e, por conseguinte, da política, ou, ao fim e ao cabo, de seguir-lhes os passos e tentar chegar a um possível denominador comum.

Então, há que se optar por uma postura de aplicação específica de ideias num contexto social concreto com vista a alcançar efeitos novos e singulares para a sua sociedade.

A literatura pode ser definida como palco do teatro do mundo, isto é, lugar de embates, de assunção do papel duma personagem, ou da encarnação duma personagem que tem sua própria personalidade. Aliás, as narrativas são como janelas da alma, cujos escritores são artífices destes espelhos que são romances seus produzidos neste espaço que nada mais são do que espelhos do mundo contemporâneo, onde o interior e exterior se veem espelhados e significados.

Sendo a literatura a singular expressão da simbolização, metaforização e alegorização da experiência humana inserida dentro dum contexto histórico, o ato de buscar aproximar sujeitos coletivos dentro do mesmo espaço geográfico é, simultaneamente, esculpir as tradições dos antepassados duma coletividade humana e engendrar os novos valores que esta mesma coletividade cria.

Parece-nos que o percurso teórico que estamos a trilhar no sentido não somente de

discutir a necessidade de preservação da memória coletiva dos povos de Angola e da Guiné-Bissau, através de sua literatura e cultura, mas também o de apontar para questões que demandam de nós maior empenho metodológico no sentido de compreender a dinâmica do processo histórico e social na sua vertente de mudanças substanciais que vão ocorrendo ao longo dos tempos.

Este respaldo teórico vai no sentido de, através do texto literário, encetar o discurso construtivo da imagem do intelectual nas diversas performances de sua atuação no tempo e no espaço.

Sendo assim, a questão da domesticação ou esmagamento do colonizado pelo colonizador é a base para o surgimento das primeiras manifestações de revolta e insurreição social entre os africanos face ao sistema colonial.

O uso da violência afirmativa e catártica, nesta situação de ausência de tolerância ou de incomunicabilidade, nasce do fato de que relações entre nações europeias e africanas e suas entidades coletivas não encontravam espaço para uma interação social que fosse minimamente aceitável e tolerável. Por isso houve choques de ideias, de instituições e de culturas.

A história do continente não começa com a colonização e nem teve seus estágios de desenvolvimento acentuados com o processo de descolonização, mas desde os primórdios da humanidade. Como nos assegura Philippe Hugon (2009: 11) se a geopolítica do continente africano começa por “jogos de representação e de dominação”, também este mesmo jogo passa por “conceitualização”.

Na verdade, a escravidão e a colonização não têm o mesmo significado memorial tanto para os africanos como para os europeus; do mesmo modo em que há clivagens territorial e histórica entre a Europa e a África.

É este jogo de representações que se traduz por classificações em raças ou tribos,

arquétipos cristalizados ou estereótipos característicos do sistema colonial que moverá os africanos com vista a prepararem-se para o processo de descolonização e da pós-colônia, cuja característica principal se dá pelos fenômenos de reapropriação da história, das dinâmicas sociais e política e dos modos de ação popular que visem construir a modernidade africana.

A construção da modernidade africana passa por trilhos de múltiplos caminhos, os quais não se limitam apenas em atributos identitários em termos de tribos, etnias, comunidades, mas numa pluralidade de registros orais e escritos (em termos de literatura), de normas e de regras que permitam a permeabilidade das relações sociais, mestiçagens e hibridismos dos referenciais.

Posto isto, noutros termos: os referentes culturais africanos se modificaram devido à confrontação com outros referentes ligados à colonização, à urbanização e à globalização. Ou seja, da imposição dos valores e normas europeias houve, por um lado, a confrontação com as normas africanas; e, por outro, ocorreu o inverso, o sincretismo nos campos linguísticos, religiosos e das normas.

E isso também pode ter resultado num processo de aculturação que, de contatos, confrontações e introjeções, resultou no sincretismo cultural a que temos hoje em dia no continente, embora também haja dilaceração entre vários referentes.

Uma imagem que nos vem à mente ao tratarmos da transcendência é quando Sem Medo começa por relatar sua luta interna, no Seminário, contra a discrepancia existente entre a teoria (ensinamentos da Bíblia e da moral católica) e prática sádica e até rácica de alguns padres em relação aos próprios africanos.

Em outras palavras, Sem Medo traz para a política sua vivência e experiência religiosa; experiência esta que lho permite comparar a confissão ao ato humano de desabafo, quando fala com Teoria sobre suas insegurança e incerteza em relação a sua mestiçagem. E, indo mais além, aponta como o(s) nascimento(s) da(s) religiões está(ão) intimamente

ligada(os) às necessidades imperiosas e subjetivas inerentes à psique e à alma humana.

São estas subjetivações individuais a que o sujeito tem dentro de si que o permite pôr-se à prova, a todo o instante, de modo a provar para si e para o(s) outro(s) toda a imagem de si construída ao longo de sua existência.

Podemos assumir que nas relações de rupturas e continuidades a que o escritor, enquanto intelectual, está submetido, seja pelo desafio da independência e seja pelo sistema despojatório colonial, as representações imaginárias da figura do intelectual como construção literária se traduz por articulações outras.

Assim, além do seu pensar, simplesmente, há que se ter em conta também as relações articulatórias dos referenciais econômicos, políticos, sociais, culturais e científicas que moldam a ele próprio como um intelectual em constante procura de si mesmo e do outro. Para isso tem que proceder sem filiações dogmáticas, para que a sua produção de intelectual possa iluminar o seu projeto libertador.

O continente da origem do homem é marcado por tradições ancestrais, legados culturais que remontam milênios de anos os quais estão, desde o princípio, nos saberes primórdios da humanidade.

Esta crença vem do fato de acreditarmos que é a “multiplicidade das heranças e dos valores cruzados, emaranhados e transfronteiriços que constitui a base dos valores fundamentais”. Ainda que o Estado da pós-independência seja “um conflito de coalizações no poder e, muitas vezes, o lugar da constituição de classes das quais ele não é reflexo”, porque “manipulado” pelo poder hegemônico que lhe é externo (HUGON: 2009: 45-59). Este poder resulta da supremacia não somente de alguns Estados mais desenvolvidos, mas também da supremacia das multinacionais que estabelecem regras de jogo, as quais alguns governos fracos se prostram.

Assim sendo, a globalização da África segundo Philippe Hugon (2009: 76) é mais

suportada e imposta do que negociada e dominada. Por isso, os governantes africanos, se por um lado, têm pouca margem de negociação perante os poderes econômicos transnacionais; por outro, dispõem do poder diplomático, o qual, se bem usado, poderia inibir a corrupção e o clientelismo, como assinalamos no quarto capítulo.

Mas principalmente assinalamos nesse capítulo a questão da transformação da esperança em resistências e oposições e, simultaneamente, a construção de um ou vários projetos cujo devir histórico permite ao alargamento do poder da linguagem para além do indizível.

Analisamos ainda como se dá as relações de rupturas e continuidades entre o sistema colonial e o da pós-independência no tocante às representações imaginárias da figura do intelectual como construção literária que combina política e literatura. Tudo isto numa perspectiva que visa resgatar, através da narrativa literária, a história - memória coletiva dos angolanos e guineenses como se fosse uma simbiose que vai além das questões de singularidades étnicas.

Ou seja, discutimos o discurso literário (a narrativa) da pós-independência tem seu significado no laborioso trabalho de dizer, no qual a ideia da universalidade relaciona/une pessoas às coisas que as circundam.

Ainda, explorando a simbologia do escritor e do homem comum, concluímos que a ação armada com vista a libertar-se do jugo colonial foi um ato de desabafo, porém, violento, já que restava aos dominados insurgirem-se, por via da violência, como brasas vivas, já que o próprio sistema em jogo os impingia à violência.

Mais ainda esta imagem simbólica nos remete à própria figura do intelectual que, cansando-se do silêncio da inação, da soturnidade macabra com que era exercido o poder sob a jurisdição colonial, decide abandonar-se tudo em prol da causa: a liberdade. Para dizer que Filinto de Barros abandonou o curso de Engenharia Eletrotécnica na Universidade Técnica de

Lisboa, depois de ter passado pelo mesmo curso na Universidade de Coimbra, para aderir à causa da luta na zona zero de Bissau.

Fazendo, por necessidade, e não por vontade própria, a ponte, vemos no Sem Medo, o personagem protagonista de *Mayombe*, este mesmo princípio mobilizador e de renúncia, quando este decide pôr termo seu curso de Economia para entrar para a guerrilha. E quantas personagens e pessoas teriam deixado muita coisa por fazer em nome da construção de novas nações?

Teoria, apesar de todo o amor que sentia por Manuela, renunciou-a para aderir à luta; Mundo Novo, escolheu sacrificar-se em nome da liberdade dos angolanos no Mayombe em vez de ficar na Europa; Pepetela, o escritor, interrompeu os estudos em Lisboa para a luta e, só após a independência, volta a concluir seu curso de Sociologia, depois de ter abandonado Engenharia no Instituto Superior Técnico de Lisboa e o curso de Letras.

Entre renúncias e adesões à novas causas, preferimos voltar à ficção para entendermos, metafórica e metonimicamente, este processo. E, para entendermos melhor estas idas e vindas e projeções futuras, viajemos para a *Geração da Utopia* (2000), de Pepetela, no II capítulo, Chana, onde o narrador/escritor nos explicita esta ideia duma esperança apreensiva, mesmo com a obstinada fé no devir:

O sol nascente indicou-lhe o caminho e reaqueceu-o do frio da noite. O homem recebe o calor na cara, como uma carícia particular. Sabe que, em breve, a carícia se tornará incômoda e, mais tarde, tortura. Por enquanto, porém, o sol é apenas o ser que fez afastar o frio e os terrores noturnos; é ainda bendito, para depois ser amaldiçoado e, quando desaparecido, ser desejado. Destino de qualquer soberano...

Só o destino dos soberanos valentes e corajosos lhos permite a renúncia, à abnegação. A contrariar seus próprios interesses e desejos para alistarem-se numa causa incógnita e perigosa. Pepetela torna-se militante do MPLA em 1963, dois anos depois do início da luta em Angola; Filinto em 1962, um ano antes da luta. Duas trajetórias em espaços e tempos que

aprecem, à primeira vista, distintos. Mas à segunda vista, similar.

Por isso, no primeiro capítulo, procuramos contextualizar a escrita literária como sendo a imagem da representatividade do intelectual que aponta para o devir social como construção ideológica (política) e histórica (literária, cultural). Isto é, como a escrita permitiu com que a ficção e a utopia se confluíssem na realidade da práxis revolucionária enquanto laboratório das possibilidades dos devires na linha espiral do tempo.

Servindo-nos da cena do diálogo entre Sem Medo e Teoria, aquele, por exemplo, deixa patente a este, a necessidade do desabafo como forma libertadora e, portanto, catártica para a cura do medo, da apreensão, ou doutros sentimentos que amarram o sujeito ao que os outros pensam de si; ou, mais precisamente, da imagem de errância que ele constrói de si.

Nisso já apontava Sem Medo para a necessidade do diálogo como forma de construir pontes que levem ao além-outro, ao indivíduo. Segundo ele, quem guarda para si é o escritor, pois serve-se doutros meios, como o papel, para falar dos outros o que tem de si. Entretanto, quando não se é escritor, aconselhava ele ao colega Teoria, é preciso desabafar-se, falando com o outro.

No segundo capítulo, perseguimos a problematicidade do conhecimento da materialidade da história para compreender a especificidade do continente africano, em especial, no tocante à defesa pela afirmação da memória coletiva dos povos de Angola e da Guiné-Bissau, focando-nos na dinâmica de percepção dos ventos da mudança que sopraram nas elites rurais e religiosas e modernas africanas à brisa da emancipação ideológica e cultural. Nisso, destacamos a figura do intelectual como construtor do imaginário do devir das “acontessências” literárias e culturais – permitam-nos o neologismo.

Entre a teoria e a prática existe um fosso colossal, um abismo profundo e sinuoso, e, por isso mesmo, muitas vezes traiçoeiro. É nisso que nos orientamos neste capítulo. Pois as labirínticas entranhas do processo revolucionário, nas quais tinham-se, mais a massa

proletária – a qual em sua maioria, informe e não alfabetizada o suficiente -, tal como nos atesta a personagem Lutamos do *Mayombe* que entrou para luta apenas com a 1a. Classe, tendo aprendido o resto nas matas.

Perguntamo-nos quantos outros, senão mesmo a imensa maioria, estava aquém da 1a. Classe? Tal como nos atesta o romance, *Kikia Matcho*, através da figura do Papai, o qual não conseguiu entender o processo transformacional por que passou os seus colegas de luta, a adulteração da revolução, os desvios morais, as novas articulações de poder que lembravam às articulações de poder da época colonial, só que, desta vez, os mandados de ontem, se transformaram em mandantes de hoje, repetindo os gestos e as posturas dignas do colonialismo.

No terceiro capítulo, exploramos como a práxis do viver o presente constitui um *continuum* necessário às representações simbólicas da imagem do intelectual, na qual sua ação no presente pressupõe ter alcance no futuro, ainda que as incertezas de análise e de projeções teimem a subsistir. Em outras palavras, debruçamo-nos sobre como o Estado pós-independente resulta, substancialmente, do poder de mobilização literária para o renascimento da consciência de desenvolvimento proposto pelos intelectuais apontando rumos e criando soluções alternativas junto às massas populares.

E, em se tratando de identidade cultural qual seria o papel decisivo dos intelectuais na preservação da memória cultural e histórica africana e como esta preservação poderá tornar-se perpetuação das mesmas? E como isto, uma vez preservado e perpetuado poderá servir-se de perspectivas presentes e futuras num horizonte em que se projeta e se prospecta a esperança para a realização plena do ser humano no seu quotidiano?

No capítulo quinto, discutimos a escrita como sendo processo de estética de criação verbal e, simultaneamente, como desejo/necessidade de autoconhecimento. Este autoconhecimento traduz-se pela perspectiva de passagem da individualidade subjetiva para a

subjetividade da individualidade num processo de exercitação da liberdade.

E, mais uma vez, a necessidade de retomarmos o papel da escrita literária na criação e formação de mundos possíveis, cuja essência nos pareceu existir na influência que o imaginário literário teve na construção do imaginário individual, coletivo e social das personagens e, por conseguinte, no dos homens e intelectuais que cumpriram seu dever perante a história.

Procuraremos abordar como a escrita sendo a técnica que muda a tonalidade das nossas relações com o mundo, é capaz, através da palavra, ou dum pensamento, produzir sentenças, classificar coisas e abstrair conhecimentos, saberes e valores imaginários dos ancestrais africanos. E, ao mesmo tempo, como a literatura engajada atua no despertar da consciência das pessoas.

Por outro lado, tentaremos demonstrar como para os angolanos e guineenses cujas sociedades ainda preservam o arcabouço dos conhecimentos orais, a escrita pode também ser e constituir-se em arte sonora, de pensamento e de imaginário construídos, através do processo de ruminação intelectual.

E tal qual vemos no romance de Filinto de Barros só há uma possibilidade de realizar a cerimônia de que fala o defunto N Dingui, consultando todos os irans, todos os murus, djambakus e balobas existentes pelo solo pátrio guineense. Só assim, acredita, Mana Tchambú, se poderá saber de que cerimônia se tratava.

Pressupomos, a partir da análise, que estaremos a fazer, que a mentalidade utópica não só parece estar em contradição com a realidade presente, mas também está a romper os liames da ordem existente.

Não se trata de fantasia ou mesmo de sonho para se sonhar acordado, mas é uma ideologia que se realiza na ação de grupos sociais, às quais na busca dum sentido cultural à sua vivência transcendem a situação histórica enquanto que, por outro lado, orientam a

conduta para elementos que a realidade presente não contém. E, com isso, seguir os trilhos de suas próprias concepções do devir histórico, cultural e literário.

Para Amílcar Cabral, a luta de libertação representou, por conseguinte, a reentrada dos colonizados na História, concebida enquanto faculdade que um povo tem de intervir sobre seu destino e no devir que este o proporciona, modificando-se e modificando as suas condições de vida.

Assim, de um lado, com a recusa do colonialismo, precedida da luta de libertação, os africanos estavam a produzir para si próprios um sentido para as suas ações, formulando, deste modo, um sentido que veio a exceder e a transcender o presente. De outro, para que este povo se escreva e/ou se inscreva na História terá de ter a capacidade crítica ante a um *status quo* existente. Terá de dispor, para isso, da capacidade de traduzir em consciência as experiências de opressão, de privação e de negação vividas, a partir de obtenção de instrumentos necessários para compreender os fundamentos históricos da situação em que se encontra.

No entanto, o intelectual, como procuraremos demonstrar, é aquele que sempre tem em mente a consciência aguda de que só uma produção intelectual aberta à experiência, e, ao mesmo tempo, a sua criativa capacidade de forjar conceitos operatórios e estratégicos para potenciar projetos de emancipação. Não mais, agora, do jugo colonial, mas do jugo nacional atual, a qual tolhe a construção da verdadeira subjetivação.

Essa memória dever ser entendida como aquela perpetuada pelos que morreram pela revolução, aos valores como fraternidade, igualdade e justiça social e, simultaneamente, à compreensão dos que levarão esta revolução adiante. Isto é, associar a perspectiva independentista à desenvolvimentista.

Este processo de subjetivação se traduz também pelas práticas realizadas nas colinas do Boé, nas matas de Kandjambari, Komo, Guiledje e do Kitafine, na Guiné-Bissau, nas

matas do Mayombe e no Lombe, nos Dembos e Nambuangongo em Angola, as quais demandavam sua ancoragem em referenciais que abarcassem as experiências singulares dos combatentes. E, simultaneamente, na inserção social dos sujeitos no plano da elaboração subjetiva e da relação construída dos seus sonhos mais recônditos.

Temos apreço por uma conceituação de Cabral⁴ a respeito da luta que os grandes da terra consideravam, e com razão, ser a “grande mentira que se transforma(ra) em verdade”, no sentido de que acreditavam que a juventude intelectualizada pudesse mesmo desafiar o exército colonial, a ponto que esta mesma mentira, como diziam os colonialistas, se transformasse em verdade.

Apesar da dúvida metódica posta pelos anciãos aos mais novos como desafio, os próprios ficaram pasmados quando viram sob a mesma bandeira e a mesma objetivação histórica povos diferentes unidos em prol da mesma causa. E como continua Cabral, a partir do que ele mesmo reporta da fala dos anciãos: “Não pode ser obra de homens, tem de ser trabalho de Deus!” esta unidade.

Aliada a esta consciência patriótica está o modus operandi dos intelectuais: a educação. É, através dela, que se está a tentar construir, apesar de ter que enfrentar uma guerra dura e carrasca, a nação sólida, côncia de si mesma.

É nesta linha de pensamento que intelectuais de todas as partes do mundo se colocam do lado dos oprimidos. São chamados a participar do processo de compreensão das realidades objetivas de cada país e transformá-la no sentido do progresso e da justiça, tendo em vista que, por sua, tenacidade e determinação, contribuísssem para a construção do sentido de responsabilidade e justiça, imbuindo também aos homens oprimidos da necessária esperança.

Contudo, ainda hoje, como é do nosso conhecimento, continua sendo incomum em

⁴ Cf. a respeito destas considerações analíticas relativas ao processo revolucionário, suas motivações históricas, seus princípios norteadores bem como os projetos visados em CABRAL, Amílcar. Prefácio. In: DAVIDSON, Basil. *A Libertação da Guiné: aspectos de uma revolução africana*. Lisboa: Sá da Costa, 1969, p. 7-8 e também CABRAL, Amílcar. *Alguns princípios do Partido*. Lisboa: Seara Nova, 1974.

África uma ligação virtuosa, vertiginosa e qualitativa entre a produção intelectual e a prática política. Os escritores em análise são testemunhos e autores desta possibilidade de batalha do conhecimento, pelo conhecimento e para o conhecimento.

Duas considerações são relevantes a respeito do projeto literário tanto o do Pepetela como o do Filinto de Barros. O primeiro é autor de vários romances, portanto, como escritor publica assiduamente. Filinto de Barros, entretanto, escreveu, até ao momento, apenas este romance, o qual constitui a grande panela donde confluem-se todas as temáticas referentes ao povo guineense.

Assim, Pepetela pela sua análise sociológica, histórica e política, como iremos desenvolver no texto, aliado ao estilo de crítica sociológica e histórica e de narratividade fornece-nos dados para a construção da sua nação, Angola. Filinto de Barros, por sua contribuição, terá construído depois e a partir dessa necessidade cultural e moral que obriga ao guineense a construir um devir-histórico outro para a atual preocupação de subjetivação individual e coletiva duma nação em construção.

Nesse sentido, sem que queiramos traçar um quadro comparativo entre os dois escritores, desde logo vai a semelhança entre seus romances no que concerne à representação não como reflexo duma sociedade que se retrata romanesicamente, mas também como constituinte e, portanto, parte da construção do significado desta mesma realidade objetiva a que chamamos de sociedade.

Assim, eles não apenas irão reproduzir, na trama, as mazelas sociais e/ou a possibilidade de aniquilar estas mesmas mazelas sociais, como ainda irão mais além, atuando numa perspectiva em que o ser-saber, típico da figura do intelectual tão bem retratado em seus romances.

Esse fato é determinado pelas duas formas que assumem o visível e o enunciado num momento marcado: *Mayombe*, na guerra colonial, as peripécias, as angústias, as dúvidas sobre

o novo Estado a nascer, os *porquês e os paraquês da luta. Kikia Matcho*, os anos 80 da liberalização econômica e, mais acentuadamente, o efeito no tecido social e cultural guineense. E, como que numa busca por explicações dos fatos presentes, a tentativa de encontrar soluções para as relações místicas africanas que passaram a reinar num universo em que as utopias pareciam tornar-se miragens.

Prosseguindo-nos na direção da análise comparatista da perspectiva romanesca dos dois escritores, pode-se dizer que um fato distintivo dos dois é que, em Pepetela, o ser (poder) é determinado pelas relações de força, cuja reflexão autoral ou de personagens, apontam para variáveis que existem de acordo com cada época em vista; enquanto o ser (em si) do Filinto de Barros é determinado pelo processo de subjetivação.

Ou seja, como que figuras relevantes do processo de construções da nação e do Estado guineenses desaguaram numa mistura carnavalesca em que as partes (envolvidas ou não no processo) já confundiam-se a si mesmas num sentimento de pesar e de dor. Numa solidão que reinava, sombriamente, na pátria.

Para dizer, outrossim, que as transformações estruturais e culturais ocorridas tanto em Angola como na Guiné-Bissau deslocou o mundo rural para a cidade, passando àquele a ter acesso a infraestruturas, imagens e novas referências culturais, modernizando suas instituições, sejam elas as reformas fiscais, a liberalização econômica ou os progressos da democracia, ainda que pífios.

Nestas relações de continuidades e rupturas das sociedades africanas, a escrita literária representa articulações em rede mais sofisticadas de relações humanas e sociais, econômicas e políticas, culturais e científicas e tecnológicas, sem que seja prejudicado o papel que as redes comunitárias de integrações regionais e continentais e mundiais têm nas estruturas familiares e dos povos africanos. Não obstante, o poderio avassalador da globalização hegemônica mundial estamos em crer que os países africanos de língua portuguesa, reinterpretarão,

reivindicarão e reintrojetarão as histórias e referenciais impostos.

Todavia, a literatura como construção discursiva leva-nos ao cerne dos discursos construídos em torno do novo homem, cujo *trono*, a nova nação imaginada implicará na nação real, tendo que exercer efeitos sobre ela. Isto é, tudo que se projetou como imaginação deverá corresponder-se à ação dos homens em sociedade. Por isso mesmo será *ImaginAção*.

A nação, esta comunidade imaginária, segundo Anderson, teorizada e defendida pelos intelectuais da revolução como práxis a perseguir. São, no fundo, construções narrativas e, portanto, literárias que, tendo entrado nas mentes e nos espíritos dos guerrilheiros do Mayombe ou nos dos ex-guerilheiros como N Dingui e Papai, moldou-lhes o ser.

Isso quer dizer que as literaturas, através de seus personagens, recria a moderna história de Angola e da Guiné-Bissau, ao mesmo tempo, em que os embates ideológicos e as angústias dos personagens contribuem para a formação do caráter das personagens.

Interpretando isso nos moldes de metáfora, diremos que estas narrativas são relatos da construção do que são hoje os sujeitos humanos contemporâneos. Isto é, a narratividade já continha em si, discursos sobre o devir das gerações atuais, como que a antecipar os acontecimentos. Ou seja, como que pela metáfora de vir a ser estava-se a educar a nação real que estava a ser gestada.

Ao longo das colonizações africanas em geral, sabemos que essa dominação visava não ao conhecimento do outro, mas sim a sua subjugação e/ou domação. Configuram-se, sob esse aspecto alguns arquétipos que passamos a descrever a seguir, na esteira daquilo que Philippe Hugon (2009: 12-13) nos aponta como sendo o olhar, ou melhor, a caracterização que os países hegemônicos têm dos africanos, a começar pela conceituação europeia. Assim, distinguindo os sujeitos-tipo da colonização, ele os agrupa em:

- o racista, ou evolucionista, do bárbaro, do inferior contra o qual é preciso se proteger ou o qual é preciso civilizar, importando os benefícios das religiões

reveladas, da ciência e das instituições;

- o paternalista, da criança que precisa ser educada: a África aparece como um continente atrasado na evolução da humanidade, diante do qual a mãe pátria tem um papel educador, ou qual ainda não está pronto para a democracia;
- o exótico, do bom selvagem, do “superior” que vive em comunidades solidárias, em harmonia com a natureza, e que é preciso preservar;
- o humanista, do irmão, nosso semelhante, com o qual é preciso cooperar;
- o relativista, do estrangeiro que não podemos compreender e cuja diferença nos torna, em último caso, indiferentes;
- o conscientizado, do escravo acorrentado que necessita ser libertado de seu dono e de seus grilhões; e finalmente,
- do solidário e compassivo, do pobre que necessita de assistência ou ajuda para se desenvolver.

Ora, numa perspectiva literária que, partindo dum jogo de reflexividade, a designação, a caracterização do outro, passa a ser necessariamente, não o olhar de julgador que lançamos sobre ele, mas o modo como este mesmo olhar é, para este outro, uma maneira de se representar-se a si próprio e a agir duma maneira afirmativa.

Tendo em conta que, as representações também se divergem, dependendo das abordagens em questão e dos pontos de vista adotados, pautamo-nos por buscar compreender esse lance de olhar conceitual de um sobre o outro, a partir do ponto de vista de quem fala, ou seja, do locus enunciativo de quem fala, donde fala, para quem fala e por que fala.

E a história das nações africanas é marcada pela violência como estratégia de autodeterminação, enquanto Estados. O princípio de autodeterminação pode ser considerado como sendo uma forma de autonomia afirmativa do sujeito enquanto indivíduo que, desde as conquistas da África pelo colonialismo europeu, está longe de ser representações

condescendentes, tanto assim que são caracterizadas pela dádiva e a contradádiva e pela solidariedade.

Assim, a compreensão estratégica do processo de libertação como evento literário e, consequentemente, a análise histórica da representação literária do intelectual nas personagens, aparta-nos tanto do fatalismo histórico como das subjetivações imaginárias singulares, uma vez que nenhuma estrutura de relações de poder tem outro fundamento que não seja histórico (como tal, ela - História - é sempre mutável), como do voluntarismo, por deixar claro que a ordem vigente quando da revolução para as independências teve uma gestação; e, por isso mesmo, se tratava duma *démarche* desconstruível que continua válida para enfrentarmos as injustiças da atual ordem mundial.

Nessa dinâmica interpretativa, os escritores Pepetela e Filinto de Barros tecem, nas suas narrativas, a problemática da imagem de representatividade que aponta para o devir como construção literária. E, paralelamente a esta imagem, como se dá, em termos de discurso, esta construção da trama narrativa e, por outro lado, até que ponto, a própria literatura produzida por intelectuais/escritores terá tido peso significante no processo da construção da imagem de si nos dois romances.

Esperamos poder dar uma contribuição singela às letras africanas lusófonas, em geral, e angolanas e guineenses, em especial. Para acrescentar apenas algumas linhas a esta análise, salientamos que se a literatura não foi a raiz da revolução que culminou com as independências dos dois países, pelo menos será o caule desta. Pode-se dizer um canal condutor das seivas ideológica (política) e seiva cultural (literária e intelectual), os quais permitiram a sustentação das árvores da mesma.

Assim sendo, se esta hipótese do caule duma árvore nos reporta à representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência, dentro do espaço físico e geográfico a que estão inseridos; por outro lado, estabelecendo, no texto literário a

perspectiva da utopia realizável, concreta e presumidamente autêntica, teremos uma relação biunívoca, na qual a construção do sujeito, como categoria, é constitutiva de toda ideologia.

Entretanto, pode-se afirmar também não de toda ela, uma vez que toda ideologia tem por função 'constituir' indivíduos concretos em sujeitos pensantes e atuantes.

Sabendo-nos, no entanto, que a história pode não ter sentido, porém, ganha-o, a partir do momento em que os homens lho dão. Com isso os dois escritores, preocupados em retratar este evento em forma de narrativa, procuram ambos dar sentido às Histórias de seus países através das estórias que narram/inventam.

E, assim, de certa maneira, isto irá contribuir para “abrir uma brecha nessa parede de silêncio e de mentira que cercava” os povos africanos (CABRAL, 1975: 4). A (re)leitura que se podia fazer do colonialismo só podia ser no mundo das práticas ideológicas revolucionária, sob a chama acesa da esperança!

Os mitos historiográficos que afirmam que os países não têm história nem cultura, e que os negros não têm alma, constituem aquela chamada de atenção de António Carreira (1984: 9) para quem há que apoiar-se na documentação histórica de cada época registrada pelos navegadores e aventureiros que estiveram realmente na África, de modo a evitar àquilo que considera ser o fundamento da história que a Europa atribui a África, baseando-a em “mitos, em lendas, em narrativas de tradição oral (cuja validade em muitos aspectos não se contesta), nem sequer nos “clássicos” que o velho continente “teve de fazer uma parte de sua história”.

Acrescentando, talvez fosse possível em diálogo com textos literários, encontrar dados e documentos que fundamentem a atual história dos países africanos de língua portuguesa.

Nessa busca por fenômenos de enraizamento e de circulação de livros literários, pensados, a partir das práticas dos intelectuais, da relação com as ideias, não nos orientamos para as formas como um texto/discurso determina ou influencia o outro. Interessa-nos como

um texto é revelador de um discurso ou de uma textualidade explicável, por si mesma, num campo em que encontrando estruturas inerentes a cada um, estes textos/discursos se vão organizando nos usos e nas práticas coletivas portadoras da inovação estética e intelectual.

Assim, nestas linhas de abertura da presente tese, procuramos refletir sobre o objeto literário como estética que constitui a imagem do intelectual como agente e paciente de representação literária presentes nos romances *Mayombe* e *Kikia Matcho*.

Nesse laboratório de reverberações singulares do imaginário literário e cultural de que estes romances são testemunhas, discutiremos a problematicidade da identidade como fenômeno social, cultural e político tão bem desenhados por Pepetela, e como encontram sintonia na conceituação duma identidade literária de Filinto de Barros. Este, embala-se pelo mesmo gesto de Pepetela, quando realiza uma análise do microcosmo da sociedade bissau-guineense, como fenômeno de capitalização da diferença dentro dum sistema de disposições transponíveis do tecido social.

Assim, os dois autores têm em comum, pelo menos no que tange as suas vidas de ficcionista e de cidadão, uma literatura que combina realidade estética com a estrutura verbal de criação literária. Isto é, há uma transformação do externo (realidade social) no interno (estrutura literária).

Em outras palavras, existe no processo de escrita de Pepetela e de Filinto de Barros uma relação entre as obras e a crítica histórica de um processo que percorre todo o século XX – que é a questão da consciência social.

Portanto, os dois autores em estudo provam nas suas escritas como a realidade social pode transformar-se em matéria literária, embora devamos admitir a autonomia da obra em relação ao fato social, por não se tratar de mera crítica sociológica ou histórica.

Para o crítico literário brasileiro, Antonio Cândido (2011: 4), o “importante é reconhecer que a obra [literária] é autônoma, mas foi formada [também] por coisas que

vieram de fora dela, por influências da sociedade, de ideologia do tempo [dos autores e de suas sociedades], do(s) autor(es)".

I. DOS PRESSUPOSTOS TEÓRICOS DE ANÁLISE LITERÁRIA E CULTURAL

Há uma relação de meu corpo consigo mesmo que o transforma no *vinculum* do eu com as coisas. Quando a minha mão direita toca a esquerda, sinto-a como uma ‘coisa física’, mas no mesmo instante, se eu quiser, um acontecimento extraordinário se produz: eis que minha mão esquerda também se põe a sentir a mão direita. [...] Há uma reviravolta na relação, a mão tocada torna-se tocante, obrigando-me a dizer que o tato está espalhado pelo corpo, que o corpo é ‘coisa sentiente’, ‘sujeito-objeto’⁵.

(MERLEAU-PONTY)

No presente capítulo, procuramos traçar as linha-mestras relativas à representação do intelectual como construção literária e, simultaneamente, propomos nos debruçar na análise sobre a imagem da recursividade literária que reflete o papel do intelectual no processo de mobilização para a luta armada em Angola e na Guiné-Bissau até ao período do pós-independência.

Assim, orientando-nos nessa perspectiva, o devir histórico como construção literária, deve, a nosso ver, se consubstanciar em algo real, concreto, tornando-se em situações concretas, que pela práxis se encaminha para um devir abstrato, utópico.

Dessa forma, a imagem-ação do intelectual/escritor neste processo de construção de identidades plurais literária e cultural envolve um constante começo, um princípio de transformação, o qual ou se transforma, ou se aniquila, ou se sintetiza gerando uma literatura de ênfase social. Não se trata de o escrito proceder a análise sociológica ou antropológica da sua sociedade, mas que, através destas fontes de inspiração, traduza sua criatividade escritural.

⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O filósofo e sua sombra*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 247.

Esse devir histórico e literário só se torna presente mediante a atuação pragmática do intelectual, sempre em observância ao sentido da pluralidade histórica.

Assim, numa conjugação de esforços, a literatura, através dos influxos narrativos, é que torna, muitas vezes, a esta mesma narrativa fundante da nação ou de uma época histórica das nações em estudo, como resultado do progresso duma consciência da modernidade dentro do macrossistema das literaturas em língua portuguesa.

Ademais, para tirar o excedente de produção literária e originar algo de estética cativante, a qual não seja uma explicação do mundo, mas que seja, fundamentalmente, através da literatura, a possibilidade de se vivenciar o outro do mundo plausível e provável.

Desse modo, continuando nossas incursões dentro dos limites do imaginário estranho, singular, insípido e literário, para dizer que, num país em que cooptam-se e captam-se as diferenças e as percepções destas mundividências, as imagens-ações literárias funcionam como estratégias dinamizadoras dos registros sociais constituintes das identidades literárias angolana e guineense no interior da relação interno/externo da dominância dialética do específico nacional.

Nesse sentido, o intelectual é aquele que sempre tem em mente a consciência aguda de que só uma produção intelectual aberta à experiência social quotidiana, e, ao mesmo tempo, concebida na sua criativa capacidade operatória de construir ideologias pode potenciar projetos de emancipação cultural.

Havendo no mundo visível uma relação entre um eu e um ou vários outros além do nosso como unidades separáveis e independentes, há que se considerar, por outro lado, a existência do eu no mundo invisível, cuja textura (ontológica) vai se fazendo dos fluxos que constituem nossa composição atual, conectando-se com outros fluxos, somando-se e esboçando-se noutras composições.

A tarefa do escritor seria, portanto, a de reunir estas composições, a partir de um certo

limiar, com vista a gerar na sua coletividade estados outros, inéditos, inteiramente estranhos em relação àquilo de que é feita a consistência subjetiva das figuras-personagens de sua sociedade.

A literatura, tal como um corpo humano plena de violência vivida, desestabiliza e coloca, para o escritor, o desafio de criar um novo corpo social, através do romance. Com efeito, a escrita literária age, no modo de sentir, de pensar, a cada vez que este escritor ou intelectual dá respostas às exigências impostas por um destes estados do pensar e do sentir, tornando-o em outros sujeitos.

O intelectual, convocado a criar um corpo para a substantivação da existência da diferença entre o sujeito e a coletividade, conserva vivo seu potencial de proliferação para engendrar outros devires na linha espiral do tempo.

A participação de cada um dos intelectuais, Pepetela e Filinto de Barros, no processo da construção das nações angolana e guineense, respectivamente, seja como intelectual tradicional (professor e clérigo), seja como o orgânico (publicitário, administrador de empresas, manager, jornalista, ativista de direitos humanos, etc), para usarmos a distinção feita por Gramsci⁶, contribui, sem sombra de dúvida, para apontar caminhos alternativos de ações que visem à promoção da igualdade de direitos nas sociedades em questão.

Sabemos que as sociedades são feitas de equilíbrios instáveis e, muitas vezes, de tensões dinâmicas que figuram entre o consenso/dissenso e conflitos tal como era a sociedade colonial. Por isso, como que numa corda bamba, esta sociedade se pendia entre a ordem e a desordem, entre a legalidade e a ilegalidade. Mas como quem tinha voz era o colonizador, provavelmente, a desordem e a ilegalidade eram do colonizado, já que aquele estava ali para civilizar este.

Numa visão crítica da sociedade colonial, mesmo na da pós-independência,

⁶ GRAMSCI. Antonio. *Escritos Políticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, 2 Vols.

poderíamos afirmar haver um limite tênue que visava a garantir a continuação das formas pacíficas dominantes da sociabilidade. Tal é o exemplo da quase inexistência da relação de convivência ordeira e respeito mútuo que deveria orientar as relações humanas entre os sujeitos da sociedade colonial.

As tensões da sociedade colonial talvez estivessem aquém do nível que poderíamos socialmente considerar tolerável, controlável e aceitável, por isso a guerra colonial se justificou como expressão máxima da impossibilidade do diálogo entre as partes.

Tivesse havido o espírito do diálogo entre as partes, isto teria permitido evitar o colapso em torno da instabilidade do equilíbrio institucional reinante dando lugar à instabilidade do desequilíbrio, o qual produziu a sociedade da pós-independência.

É esta instabilidade no processo histórico relacional entre o colonizado e o colonizador que vemos retratados por Pepetela e Filinto de Barros: dois intelectuais que souberam ilustrar isso tanto como processo como pelo seu desdobramento no período pós-revolução.

A escrita de Pepetela e Filinto de Barros molda suas práxis artísticas situadas entre uma ambiguidade da construção literária (interna ao texto) e a consciência crítica do sujeito que, através das personagens literárias, aponta para um devir histórico e social.

Vale lembrar, todavia, que foi, graças às ações e pensamentos dos intelectuais revolucionários que permitiram, estratégica e militarmente, que a independência fosse alcançada.

Em termos de Literatura, poderíamos afirmar que, talvez, devido a ela é que se engendrou as primeiras formas de protesto exortando para o fato de que as *novas* literaturas africanas necessitavam de um espaço discursivo e enunciativo que desse aos africanos voz e vez de expressarem aquilo que lhes há de autêntico e genuinamente africano.

E, assim sendo, não mais compactuar com a forma como era desenhada a paisagem literária em África nos modelos de expressão artístico-cultural da Europa. Tratou-se de intento

louvável. Talvez tenha sido um grande brado dentro da caverna a que estavam votados os africanos.

Focando os romances em análise, devemos apontar para uma questão relevante da estruturação da trama romanesca com viés de construção da enunciação: o espaço e o tempo de (inter)ação entre os sujeitos-personagens que se movem no entrecho narrativo.

O que estamos a querer propor é que no romance de Pepetela o centro urbano de Luanda foi deslocado para a floresta do Mayombe, isto é, as querelas e as aspirações utópico-libertárias da cidade foram transportadas para as matas com todos os problemas disto decorrentes: o tribalismo, as contradições em relação aos ideais marxista-leninistas, as divisões político-ideológico no seio do partido; ao passo que no romance de Filinto de Barros, o enredo vem da mata para a cidade, para o bairro dos assimilados do Chão de Pepel/Varela, onde a luta foi gestada e engendrada.

Tudo isso, leva a crer que o processo costurador da trama narrativa é feito de deslocamento (re)construtivo do desejo utópico de reconquistar as dignidade e identidades subtraídas pelo poder colonial e, paradoxalmente, estão a ser reperpetradas pelo poder dos combatentes da liberdade.

Se, por um lado, o discurso do *Mayombe* revela uma visão da consciência de construção de uma identidade nacional do escritor que, através dos discursos dos narradores-personagens, situa os atores sociais que participaram na luta, sem os endeusar, mas apresentando-os como seres humanos e, por isso, também falíveis. E, eventualmente, colocando-os como sendo seres contraditórios na sua concepção de cultura e de etnia, bem como do próprio significado do processo histórico da luta, da dinâmica do imaginário.

Por outro lado, em *Kikia Matcho*, Barros apresenta-nos, na figura do intelectual Benaf, um ser cindido, cujo dilema campo/cidade, tradição/modernidade lhe impedia de admitir certas crenças (referimo-nos a sua relutância em aceitar a conduzir, de acordo com a tradição

dos seus, a cerimônia do funeral do tio e, ao mesmo tempo, sua contradição em 'aderir' aos sistemas vigentes).

O sistema de que estamos a nos referir, não é apenas o da modernidade (o poder público oficial), mas o do poder tradicional, sistema este que nosso intelectual estava a tentar eliminar, pois era uma maçada, uma situação extenuante, “Que maçada!”, segundo as próprias palavras do licenciado Benaf. Pois, para ele, seguindo as pistas do narrador, “O velho [N Dinguy] era até interessante, simpático, mas os temas [da sua tradição local] eram sempre os mesmos, a fazer lembrar o outro lado da consciência, precisamente o lado que [ele Benaf] estava interessado em eliminar”, esquecer (BARROS, 1999: 145).

Nos modernos tempos africanos em que subsiste a efemeridade dos sonhos e das visões utópicas, nada mais convém ao intelectual Benaf, retratado por Filinto de Barros, do que romper-se com as utopias destes novos tempos pós-revolução e vergar-se ao sistema colonial numa filosofia de apelo às continuidades das políticas, quiçá, do mesmo sistema, uma vez que não se “encaixava” no dos novos dirigentes da pátria.

Nosso intelectual tenta, com este comportamento, formular a lógica e a intencionalidade do que foi caótico e contingente, de um lado; e procura defender com coerência e convicção as perspectivas dos diferentes atores sociais intervenientes no processo revolucionário.

Que houve desequilíbrios alarmantes na pós-independência, houve, mas a normalidade que quer passar da colonização é como a ondulação da maré, não mantém, como se faz crer, uma certa regularidade do movimento das águas. Pois é por ventania que suas águas se movem.

Benaf representa, simbolicamente, uma sociedade plural, multipolar e heterogênea que está em permanente conflito consigo mesma, o conflito de autoaceitação. Por isso, intelectuais que vivem numa sociedade (con)vivem com o dilema da ruptura e integração dos valores

ocidentais e africanos. Permanentemente.

Assim, criando a ponte com Pepetela, temos no conflito do mestiço Teoria, o professor, esta concepção de crueza de conciliar os opositos que se refutam. Segundo o próprio Teoria, ele já traz em si “o inconciliável”, mas que, sabiamente, pode se situar num espaço por ele construído, o “talvez”. Este “talvez” poderíamos, junto com o narrador Teoria (por que não narrador-escritor Pepetela?), lançar mão duma estratégia discursiva de questionamentos sem respostas prontas que, todavia, exigiria de nós, a reflexão cuidadosa.

Assim sendo, esta reflexão cuidadosa nos levaria ao projeto de construção de um devir-outro representativo e sugestivo da tarefa empreendedora do intelectual no processo revolucionário pela independência. São vários questionamentos que transcrevemos a seguir:

Teoria sentia que o Comandante também tinha um segredo. 'Como cada um dos outros. E era esse segredo de cada um que os fazia combater', freqüentemente por razões longínquas das afirmadas. Porquê Sem Medo abandonara o curso de Economia, em 1964, para entrar na guerrilha? Porquê o Comissário abandonara Caxito, o pavelho e pobre camponês arruinado pelo roubo das terras de café, e viera? Talvez o Comissário tivesse uma razão mais evidente que os outros, sim. Porquê o Chefe de Operações abandonara os Dembos? Porquê Milagre abandonara a família? Porquê Muatiânvua, o desenraizado, o marinheiro, abandonara os barcos para agora marchar a pé, numa vida de aventura tão diferente da sua? E porquê ele, Teoria, abandonara a mulher e a posição que podia facilmente adquirir? Consciência política, consciência das necessidades do povo! Palavras fáceis, palavras que, no fundo, nada diziam. Como age em cada um deles essa dita consciência? (PEPETELA, 1982: 11).

Como se pode notar, a concepção de literatura como o devir das sociedades angolana e guineense, para justificar-se nestes questionamentos em que se guardam segredos dos personagens como estratégia de sobrevivência da causa abraçada.

Contudo, devemos afirmar se tratar também da gestação do conceito de identidade nacional numa espécie de borifar nos cantos da esperança e nas batentes da liberdade, as sementes duma literatura catártica que não apenas mobiliza ou emancipa o homem, mas cura-o dos fantasmas do passado. E o aponta a direção dum futuro desejante e desejável.

Nesse caso, o escritor, tal como o homem novo, faz-se presente, através da metáfora de peça literária, no processo recursivo do eterno retorno, cuja contemporaneidade africana, um marco feito de rupturas e de continuidades, está presente na memória coletiva dos povos.

Todavia, longe de efetivar as radicais aspirações de justiça e liberdade outrora propugnadas pelos revolucionários. Talvez pelo processo de esquecimento da proposta-práxis que motivou todo o processo. Tal é a história. E tal é o homem.

Cumpre-nos, neste estudo, proporcionar uma visão integrada do processo social da revolução anticolonial que, constituído não somente de acontecimentos político-militares, sem dúvida marcantes, mas também se constituiu pelas contribuições social e cultural como sendo imagem do devir utópico atingível.

A caminho da revolução pelas ideias

As representações do intelectual, no dizer de Said⁷, suas articulações por uma causa ou ideia diante de uma sociedade, não têm, como intenção básica, fortalecer (seu) ego ou exaltar uma posição social, mas direcionar sua ação à sociedade, suas comunidades, o *locus* do pensamento crítico do seu ato, para usar a expressão de Benjamin Abdala Junior.

Pois é na sociedade que se pode redescobrir a identidade coletiva, uma nova visão partilhada, que tende a ser supranacional e, ao mesmo tempo, não permita que uma sociedade (ou cultura) sufoque a outra em nome da supremacia política e econômica, como está a ser a globalização moderna, hegemônica que, regida pelo princípio de coercibilidade está a visar ao consenso.

Numa entrevista que efetuamos⁸, recentemente, com o escritor guineense, Filinto de

⁷ SAID, Edward. *Op. Cit.*, pp. 64 e seg.

⁸ OTINTA, Jorge. *Entrevista ao escritor Filinto de Barros*. Bissau, 4 de Novembro, 2009 [Mimeo].

Barros, sobre seu romance, *Kikia Matcho*, ele nos confirma que:

O livro foi uma tentativa de sintetizar fenômenos sociais, novos e velhos, que surgiram com a mudança, com o fim da era colonial. Infelizmente não fui capaz de dar continuidade ao tema principal do livro. Assim não consegui desenvolver a questão chave da cultura no sentido lato do termo. O desafio principal para o desenvolvimento do Continente, reside na definição e assumpção duma cultura própria, diferenciada e dinâmica. 'O continente africano tem de escolher: imitar os outros ou optar por um regresso às origens'. Ao mesmo tempo e paralelamente aproveitei para narrar, informalmente a história da luta de libertação na sua vertente de assumpção ideológica e de choques e contradições inerentes a uma estrutura social em mutação. Penso que não consegui atingir no pleno esses objectivos, na medida que os leitores analisam mais a vertente política (BARROS, 2009: 5).

Ou como diria Said (2003: 121) a propósito da vocação do intelectual face aos problemas que se lhe colocam diante dos seus olhos e sobre os quais deverá se posicionar: “enquanto intelectual, você tem escolha: representar a vida de forma ativa, da melhor maneira possível, ou então se permitir, passivamente, ser dirigido por uma autoridade ou um poder. Para intelectual secular, esses deuses sempre falham”.

Desse modo, talvez reste a alternativa de encontrar uma solução de terceira via que passe, necessariamente, pela conciliação crítica de posicionamento e de opinião crítica em relação ao evoluir das sociedades em análise.

Em contrapartida, Pepetela, numa entrevista concedida ao antropólogo angolano, Carlos Serrano (1999: 136), referente à sua formação como militante e revolucionário, e, simultaneamente, como sociólogo, teria influenciado seu modo de escrever este romance, ele responde:

Há uma certa preocupação, por exemplo, em análise social, é evidente. Sobretudo a análise do fenômeno do tribalismo, no plano social, o que é importante. É o que de uma forma empírica, portanto, eu estudava naquele momento. A minha formação [de sociólogo] serviu para levantar problemas. Uma pessoa que não tivesse essa formação talvez não se preocupasse com tal e tal problema e adentrar, ir mais fundo, etc. Há uma coisa que é característica da influência que tem da Escola Sociológica francesa, que aparece lá, que é a preocupação com o relativismo. E isso é declaradamente influência de meus estudos que temperaram bastante a possibilidade do dogmatismo que a aplicação do marxismo podia ter no final.

Instado, de novo, a responder por que não terá escrito como sociólogo, esclarece “É porque realmente eu sou um ficcionista, não tinha nenhum objetivo”. (...) E acrescenta “Escrevi porque tinha necessidade de escrever. Estava em cima de uma realidade que quase exigia que eu escrevesse. Escrevendo eu compreendia melhor essa realidade; escrevendo eu atuaria também melhor sobre a própria realidade” (SERRANO: 1999: 136).

A possibilidade de nos aproximarmos de Said é a escolha de um conceito de intelectual como sendo o homem que habita uma comunidade de ideias. E tal como ele aponta Adorno como exemplo de intelectual exilado no sentido de sua imagem, suas características pessoais, sua intervenção efetiva e seu desempenho; e Chomsky se lhe afigura como intelectual combativo e “amador”, isto é, aquele que “se empenha em levantar questões morais no âmago de qualquer atividade, por mais técnica e profissionalizada que seja” (SAID, 2005: 86), é esta perspectiva que avistamos nos trechos das entrevistas ora citadas.

Será este intelectual² que buscaremos no campo ficcional das obras em análise. Para tentarmos uma comparação com outros autores como Ernst Bloch com sua utopia, relemos Amílcar Cabral com seu conceito de lumpen-burguesia como agente condutora da revolução, mas também como agente do desenvolvimento, enquanto que Fanon encontrava nos camponeses este mérito.

O passado como o mundo existente, ainda que sob formas de inquietude ou de sonho acordado – é uma espécie de fio condutor que nos leva ao outro mundo da esperança utópica.

Como assinala Bloch⁹, para não cairmos nas acusações de perseguir o irrealizável, sugerimos o conceito, aparentemente paradoxal, desenvolvido por ele, o da "utopia concreta", o qual se distancia do puro sonho quanto do banimento de todas as esperanças para um mundo melhor, para o além. E, assim, segundo ele, o processo do mundo ainda não está decidido em nenhum lugar, nem tampouco está frustrado; muito menos ainda requer para a salvação, mas

⁹ BLOCH, Ernst. *Op. Cit.*, p. 210.

este mundo permanece, na sua totalidade, como um *fabril laboratorium possibilis salutis*. Isto é um laboratório das possibilidades do devir.

Esse laboratório das possibilidades do devir que o materialismo histórico e dialético nos orienta para a percepção da importância do marxismo na África, será apontada por Cabral¹⁰ quando diz que “o nível das forças produtivas é um elemento determinante do conteúdo e da forma da luta de classes”. Por isso a crise da revolução africana deriva, fundamentalmente, da ausência de conhecimento que permita aos intelectuais usarem fundamentos teóricos para análises efetivas de realidades concretas. Isto é, da estrutura interna das sociedades africanas.

É aquilo que apontava Fanon (2005: 73) como sendo o despertar, o acordar-se do povo que “preza do pavor indizível” sente-se feliz de “perder-se numa tormenta onírica, se desloca, se reorganiza e nasce no sangue e nas lágrimas dos enfrentamentos muito reais e muito imediatos”; pois são essas “tarefas concretas para as quais o povo é solicitado na luta de libertação”.

Devemos entender por povo, em Fanon, a classe campesinata; porém, isto não significa que ele tenha minimizado o papel da pequena burguesa urbana.

Mas Cabral vai mais longe ao apontar a necessidade de, após a libertação, se criar condições materiais e ideológicas concretas para fazer a máquina administrativa do país funcionar. Porque, segundo ele, a independência é apenas o começo do processo do desenvolvimento. E não o seu auge. Pois a luta é contínua e o combate interminável. O começo não é o fim, mas a sua aurora. Ou seja, a luta era para traçar o caminho do desenvolvimento.

Para isso, ele exortou a pequena burguesia para que não sucumbisse ao desejo natural

¹⁰ Cf. a respeito as seguintes obras: CABRAL, Amílcar. *A arma da Teoria*. Unidade e Luta I. Lisboa: Seara Nova, 1976. E também CABRAL, Amílcar. *A prática revolucionária*. Unidade e Luta II. Lisboa: Seara Nova, 1976.

de usurpar o poder, na medida em que era necessário consolidar um processo político que levasse à renúncia dos desejos burgueses da própria pequena burguesia, através de um haraquiri de classe, isto é, o suicídio de classes. Cabral achava que as condições para que tal acontecesse só poderiam ser observadas depois da independência. Diversamente dele, Fanon defendia que a identificação com a revolução por parte das elites só tinha sentido antes e não depois do seu envolvimento na revolução.

Para Cabral, no dizer de Carlos Lopes¹¹, o conjunto das classes sociais de um território colonizado transformava-se em classe nacional, deixando para depois a inerência dos seus conflitos internos. “A História mostrou que essa sua visão se concretizou parcialmente. O que fica em aberto é como interpretar a lição de humildade de Cabral em considerar que o desafio das elites e da pequena burguesia era o de não trair os ideais da luta de libertação nacional”.

Reafricanização de espíritos como processo do conhecimento mútuo

Com vista a eliminar o conceito de alienação cultural da época colonial, o conceito de “reafricanização de espíritos” cunhado por Amílcar Cabral veio a significar não a refutação da história e cultura colonial, mas uma postura ideológica que visava atenuar o avanço que o estatuto de subjugação cultural, econômico e humano tinha sobre os africanos. Para isso, tentou-se incutir na mente dos africanos a práxis reacionária de deter-se e olhar-se positivamente de modo a não permitir/aceitar com que os jogos de representações dos estereótipos os dominassem.

Nisso, estamos em crer, acontece o efeito catártico do intelectual africano. O *poder de olhar por dentro das pessoas ao seu redor e à(s) sociedade(s) a que pertence* para provar seu poder perante o infortúnio de alienação cultural. Era chegada a hora de uma viagem de

¹¹ LOPES, Carlos. O legado de Amílcar Cabral faze aos desafios da ética contemporânea. In: *NÔ PINTCHA*. No. 1899. Bissau, 5 de out. 2006.

conhecimento de si e do outro, encarando-o, pela primeira vez, não como um ser, humanamente, superior, mas como um igual. Um semelhante, portanto.

Nesse exercício do poder simbólico que o intelectual detém, para celebrarmos Pierre Bourdieu (2006: 9), está o fato deste poder simbólico visar ao reconhecimento do capital cultural, político e religioso africano. Este capital simbólico do poder ocorre por ser o “poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem ‘gnoseológica’: [isto é] o sentido imediato do mundo – e, em particular, do mundo social” dos dois sujeitos da sociedade colonial e, por extensão, da revolucionária, entendida esta como a fase de transição para a sociedade pós-independente.

Assim sendo, o exercício deste poder de capital simbólico de reassunção dos destinos do próprio país cria, na perspectiva revolucionária da elite intelectual, um certo tipo de habitus, isto é, uma “disposição incorpada, quase postural” (Bourdieu, 2006: 61).

Acrescentaríamos dizendo que o que se requer da postura prática e pragmática do intelectual é a primazia da ação sobre o discurso, o conhecimento prático da sua sociedade de modo a traduzir-se ele mesmo em agente de ação – aquilo que Edward Said aponta como sendo a postura da intervenção efetiva do intelectual como é o de Noam Chomsky, dentre outros.

Conectando Said, Bourdieu e Bloch, julgamos necessário trazer também para esta análise, ainda que com posicionamentos distintos entre si, Fanon, Cabral e Pinto de Andrade, no tocante à concepção de uma utopia libertária que caminha em direção ao sonho diurno do vir a ser, do almejar e lutar para conquistar algo para si e para os outros.

Assim, uma sociedade sem cultura é, segundo os autores acima referidos, tão impossível como proibir ao ser humano de sonhar. Pois sonhar um sonho diurno se transforma numa “dimensão antropológica essencial” para a existência superdimensionada de qualquer pensamento maravilhoso que brota da mente humana.

O ideário utópico do intelectual a que estamos nos debruçando pode ser a constituição duma sociedade perfeita, arquitetura intelectual de uma infinidade de reformadores religiosos e de filósofos sociais, ou um simples desejo de que ocorram coisas melhores no futuro (BLOCH, 2005: 15-16), mas também, por outro lado, pode ser um porto, acrescentaríamos, uma margem e miragem, que pode “nivela(r)-se a outros portos, construídos de forma similar em escala planetária, com linhas semelhantes em suas ambiências físicas e humanas” (ABDALA JUNIOR, 2002: 27) posto à disposição dos oprimidos.

Seria aquilo que Arno Münster reportando a Ernst Bloch propõe: a “ligação do conceito de Utopia com o de Esperança crítica, que visa à negação de todas as relações humanas baseadas na alienação e na dominação e a articulação desta esperança com o projeto ‘utópico’ de uma revolução ética, devendo completar o objetivo de uma revolução das estruturas econômicas da sociedade” (1993: 19).

Em outras palavras, é como se fosse devolvido às populações, angolana e guineense, a dimensão política autêntica do seu expresso desejo revolucionário conduzido por intelectuais e pela classe camponesa.

É esta capacidade de resistência cultural dos indivíduos e grupos de indivíduos não alienados que permitiu com que se conservasse sua identidade étnica e cultural. Temos nossa ressalva no tocante à penetração do colonizador nas regiões mais distantes dos centros urbanos, onde se concentra a pequena burguesia indígena assimilada, muitas vezes, desenraizada.

No entanto, é desta pequena burguesia que, paradoxalmente, vão constituir-se grupos que mobilizarão as demais camadas sociais para o embate militar.

Esta capacidade de conservação da cultura por parte do povo, da sua efetiva resistência subjetiva, porque culturalmente enraizada, faz com que o povo só seja “capaz de criar e desenvolver o movimento de libertação porque conserva sua cultura viva”, não obstante a

ação organizada e contínua de repressão de sua cultura, ele resistirá, mesmo quando a “sua resistência político-militar é [for] destruída” (CABRAL, 1979: 2). Porque se trata duma resistência justa, prenhe de cúmulo de sabedoria a qual possibilitou a adesão aos movimentos de libertação, baseando-se no princípio de que o invasor é impostor, portanto, um destruidor.

Mesmo assim há possibilidade de um grupo em movimento conservar (ou perder) a sua identidade face à dominação estrangeira. Mas isso depende do grau de destruição da sua estrutura social sob as pressões dos efeitos da dominação ocorridos neste contato sobre a estrutura do dominado.

O ressoar da escrita: percursos do poder da linguagem

No contexto histórico, cultural e colonial de Angola e da Guiné-Bissau, baseados, fundamentalmente, na cultura oral, a escrita nos parece ser um instrumento, através do qual a oralidade ganha força quer no convívio familiar, quer no social. Nela são transmitidos os ensinamentos, a educação cívica e religiosa, além de aspectos essenciais da história, da cultura, da moral e de outros elementos em que os valores sociais são inculcados e absorvidos.

Por serem sociedades em que o índice do analfabetismo é alto e, às vezes, assustador. Há sempre esforços das autoridades governamentais em suprir as deficiências, com programas que atendam as populações de modo a que sejam alfabetizadas. Mas existe o quadro significativo da população não alfabetizada¹². Isto, no entanto, tem por justificativa quatro razões de ordem histórica:

1a. O descaso do poder colonial com relação à educação dos nativos destes países durante muitos séculos; e mesmo considerando o seletivo grupo que foi alfabetizado e, portanto,

¹² A taxa de alfabetização de Angola ronda os 60% enquanto que a da Guiné-Bissau fica nos quase 40%. Trata-se do índice de pessoas alfabetizadas com as idades compreendidas entre os 15 e os 70 anos. Os dados são de 2008 produzidos pelo Índice do Desenvolvimento Humano das Nações Unidas.

escolarizado, se assim o preferirmos chamar, era constituída por portugueses e mestiços, raramente por autóctones;

2a. O tardio arranque, após a luta de libertação, do processo de alfabetização que desse conta desta lacuna produzida ainda no período auge da colonização. Além de, é claro, insuficiência de programas escolares atinentes à realidade das populações destes países, uma vez que, a maioria dos programas escolares, quer no período colonial, quer no imediato período da pós-independência de Angola (1975) e da Guiné-Bissau (1973), eram substancialmente voltados às questões da História e da Cultura da Metrópole Portugal, e da Europa, em geral;

3a. O processo de vivência marxista-revolucionária também contribuiu significativamente para nublar a vida das populações destes países, no sentido em que o ideal revolucionário da igualdade de oportunidades não se tornou viável, em termos de conciliação da teoria à práxis revolucionária, ao estilo de vida que os intelectuais-revolucionários e os dirigentes do MPLA e PAIGC¹³ levavam, no seu quotidiano, como cidadãos.

Aliás, como disse o narrador de *Kikia Matcho*, sem se dar conta, “a propaganda soviética fabricava os inimigos do Marx”, já que os “comandantes é que tinham direito a ter bons carros, boas casas, boas mulheres” e ainda conseguiam estar na vanguarda do tempo e assim também agiam. “Agiam sempre de modo a ter os acontecimentos a seu favor: os filhos em boas universidades do Ocidente, enquanto o resto [da população, grifo nosso] continuava a ser enviado para a 'Ilha' [Cuba], para sustentar um sonho de fazer milagres robotizados, o que acabou por resultar em monstros da ciência, sem saberem o que podem fazer nem para que servem”.

É esta situação que proporcionou o surgimento dos “abomináveis N Dinguis” a “reporem a ordem revolucionária, uma revolução que se autodestruiu quando começaram a

¹³ MPLA: Movimento Popular de Libertação de Angola e PAIGC: Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde, doravante designados apenas por MPLA e PAIGC.

surgir os 'antecipadores' dos acontecimentos" (BARROS, 1999: 127-129).

4a. A democratização dos dois países foi, à priori, diferente: na Guiné-Bissau, este processo se deu início com a Liberalização econômica de 1987, seguido de abertura ao pluralismo político em 1991. Sendo que três anos depois houve eleições gerais para Presidente da República e para o Parlamento. Um ciclo que ainda se mantém, cinco anos para o primeiro e quatro anos para o segundo.

Em Angola, após a independência, eclodiu a guerra civil que durou quase três décadas. As primeiras eleições gerais de 1992, inconclusivas, precisaram esperar até as eleições de 2008, a qual escolheu o novo Parlamento, após a estabilização política de 2002. A eleição indireta para Presidente da República ocorreu em 2010, com a revisão constitucional a permitir que o partido vencedor indicasse seu líder à Chefia do Estado e do Governo tal como acontece na África do Sul.

Sobre o papel do intelectual tanto na guerrilha como nos dias atuais, remetendo-nos aos romances em estudo, destacamos aquilo que poderíamos chamar de intelectuais feitos à pressão, ou às pressas (para usarmos uma linguagem rotineira). Por exemplo, o Baifaz que com a "4a. Classe feita na era colonial, foi introduzido numa Universidade em Moscovo, e passados alguns anos surgiu como engenheiro". "De quê?", indaga o narrador, já que o próprio jovem não "conseguiu decifrar os autênticos hieróglifos da engenharia do Ocidente". Para dizer, com ironia e sarcasmo, mas "lá engenheiro é!" (BARROS, 1999: 124-125).

Como se vê o texto literário dá conta de desvelar como que no pós-guerra colonial, sem quadros suficientes para tocar o aparelho de Estado, aliado à adesão ao marxismo-leninismo, formaram-se, em termos construtivos ideológicos, intelectuais para exercício tampão da profissão dentro do funcionalismo público.

Quem sabe não seja este o fenômeno comum a muitos dos países e, por esta razão, não estão isentos a problemas relativos ao atraso em seu desenvolvimento? De todo o modo, a

intelectualidade revolucionária, ainda que tenha perdido o brio utópico no pós-guerra colonial, foram todos eles, tal como o Teoria, resignados, obstinados.

Fizeram escolha. E como diz o narrador do *Mayombe* “Se foi por teimosia ou não, só ele [Teoria, o professor] o sabe”. O que sabe, diz ele, “é que os homens teimosos são-no geralmente até o fim, sobretudo quando há um risco” (PEPETELA, 1982: 9). O risco é fruto da consciência, da identidade e da dignidade do homem.

Esses valores parecem-nos ser produtos do devir histórico duma resistência cultural que se traduz na recusa da desculturação por parte do colonizado, ao refutar a política assimilacionista de Salazar, permitindo, através do intertexto, o diálogo plural duma voz coletiva que desse conta das experiências significativas da vida social e da vida cultural.

Dialeticamente, a intelectualidade africana incorporou, talvez mesmo canibalisticamente, a cultura do colonizador, expressando na sua língua sua identidade de homem novo. Instaurava-se assim um novo poder da linguagem que é, portanto, um novo poder cultural. Referimo-nos aqui ao célebre registro de Gramsci (1995: 10) de que “todos os homens são intelectuais”, mesmo que nem todos os homens desempenhem “na sociedade a função de intelectuais”.

No romance de Pepetela, os diversos narradores se aproximam da figura de intelectual, inicialmente pelo uso da palavra, oral ou escrita, como aquilo que pode ressignificar tanto o mundo quanto o próprio homem que o narra.

Quando os plurais narradores do *Mayombe* contam suas perspectivas do passado, e, consequentemente, do futuro, estão agindo além do acontecimento da guerrilha, além do fato ou evento como coisa, ou, recorrendo-nos às palavras de Noberto Bobbio (1997: 68), tornam-se “alguém que não faz as coisas, mas reflete sobre as coisas, que não maneja objetos, mas símbolos”.

Considerando que o escritor reflete o momento e, portanto, a História, diremos que na

escrita de Pepetela e de Filinto de Barros afloram-se, respectivamente, a História de Angola e da Guiné-Bissau. Sendo que, portanto, para eles, o discurso literário é o instrumento com o qual se projetam à sombra do poder do intelectual para denunciar o esvaimento da utopia ao longo das recentes histórias dos dois países, o que acaba por plantar-se à sombra duma sociedade particular como configuração imagética da distopia como contenção social. Said (2005: 33) já terá dito que as principais características da ação intelectual são o uso da linguagem como intervenção na própria linguagem e intervenção no mundo, cujo papel público deste “intelectual como um outsider, um 'amador' e um perturbador do status quo” (Said, 2005: 10).

Pepetela e Barros reconstituem, sobremaneira, o passado no momento em que os narradores do romance daquele e o narrador do romance deste constroem suas narrativas e, de certa maneira, reconstituem-se a si mesmos também. É isso que impede o desaparecimento ou esquecimento do passado, preservando-o às gerações presentes; muito menos ainda o seu soterramento por aquilo que se institui como memória da tradição (pré)colonial.

Trata-se de buscar no passado histórico a perspectiva do presente e do futuro. Os narradores criam uma espécie de contramemória da revolução, aquilo que não permite que a consciência adormeça. Assim está assinalado no romance *Kikia Matcho*, onde o paganismo africano se combinou tanto com o catolicismo como com o islamismo, criando nova entidade. Ao mesmo tempo, a aposta do narrador está na crença da constante possibilidade de fabricação/produção de novos entes.

Assim, dirá ele se o continente africano foi capaz de criar essas novas entidades, resultantes do sincretismo cultural e religioso, para se opor à sua “completa subjugação ao estrangeiro, então é porque era capaz de voltar a fazer nova síntese e novamente criar um outro ente capaz de permitir a convivência dos aparentemente insociáveis” (BARROS, 1999: 125).

Esta ameaça das crenças e dos valores religiosos africanos, considerados, erroneamente, de paganismo pelos dois lados, o cristianismo e o islamismo, encontra-se no “espiritismo africano” a base de sua sustentação.

Embora exista quem o trata por animismo, preferimos, por iniciativa própria, designá-las de “religiões espíritas africanas”, nas suas mais diversas manifestações dos seres d’outro mundo. Este é o caminho que faz com que Benguela não fosse o “cemitério antecipado do Novo Mundo, mas a porta aberta para o Mundo novo”, que não fechasse o caminho da vida para o homem negro num “armazém de escravos, o quintalhão de engorda negros, como bois, esperando o barco para a América” (PEPETELA: 1982: 177). Mas que este caminho seja aberto.

O intelectual e a missão de ser voz perante o poder

O uso da voz do outro e a entrega da palavra ao outro também demonstram a desconstrução da palavra. De um lado, a palavra que diz sobre mim é a que vem do outro, é a palavra estranha, a palavra emprestada, da qual me aproprio. De outro lado, a palavra estranha, agora por mim usurpada, reproduzida por outra voz (a minha é claro), já não é mais tanto assim a palavra do outro.

Trata-se de uma reinvenção da palavra, já que, na condição de exilados dela, “o que fazemos enquanto intelectuais tem de ser inventado porque não podemos seguir o caminho prescrito” (SAID, 2005: 69). Para tanto, o intelectual deve sempre romper as barreiras impostas. Seguir a sua consciência criadora. Seguir os princípios éticos que devem nortear seus atos e sua postura crítica.

Esse é tanto um dos objetivos do intelectual como seu instrumento porque, nos termos de Said (2005: 39), “o intelectual é obrigado a usar uma língua nacional não apenas por

razões óbvias de conveniência e familiaridade, mas também porque ele espera imprimir-lhe um som particular, uma entonação especial e, finalmente, uma perspectiva que é própria dele”.

Os intelectuais críticos e comprometidos com a superação das contradições da modernidade capitalista tendem, paradoxalmente, a dar lugar a “intelectuais resignados, contemplativos das eternas contradições, contra as quais pouco ou nada poderiam fazer. O intelectual militante, libertário, é substituído pelo intelectual passivo, a fruir sem culpa sua liberdade e relativa autonomia na modernidade em eterna mutação” (RIDENTI, 2001: 17).

Esse intelectual passivo, inofensivo é um intelectual narcisista. Olha apenas para o seu umbigo, para seu rosto refletido no espelho. Os problemas sociais só existem, na medida em que o afetar diretamente. Caso contrário, não esboça, praticamente, nenhum tipo de reação.

Em vez de colocar-se em sintonia com os ventos da mudança, esse intelectual-narcisista apenas observa o movimento perpétuo da rua, instalado na janela à prova de balas de seu confortável gabinete, com vista para o mar, preferencialmente. Que não cansa de contemplar a vida a passar diante dos seus olhos.

As palavras, ou a posição dum intelectual só valem quando correspondem aos seus atos práticos. Ou seja, quando sua opinião se traduz na sua práxis cotidiana de viver e de pensar como intelectual que é.

Sabemos que o homem se adapta culturalmente e (não apenas biologicamente) a seu meio. Nesse processo, o sujeito traz em si todas as marcas da subjetividade coletiva do espaço e do tempo em que se encontra inserido e no qual exerce, em termos de interação social, sua influência e, simultaneamente, recebe os influxos coletivos deste mesmo meio.

A respeito deste tipo de intelectual diz-nos o Chefe de Operações, o camponês sem terra que quando eclodiu a guerra, decidiu abandonar a terra do colono aonde trabalhava para ingressar nas fileiras do movimento, em relação a Sem Medo: “Eu aprecio-o e não desconfio

dele”. Por isso “fico acordado” (PEPETELA, 1982: 204). Ele não dorme tanto quanto seu Comandante para lutar por justiça.

Por um modo literário, podemos conceber a espécie humana como uma rede de territórios genéticos, de genomas coletivos que constituem as populações africanas, cujas fronteiras (desses territórios, é claro) são definidas a partir dos espaços de circulação de sujeitos que flutuam, nas suas relações afetivas e discursivas, num entrelugar transfronteiriço dos dados concernentes às coletividades.

É, todavia, o sonho diurno que aponta a este guerrilheiro a esperança na liderança do Sem Medo, a qual acredita que os planos para o futuro são realidade que ultrapassam a própria imaginação. Ou melhor, ultrapassam a própria imagem-ação!

O acerto de contas com os anos 60 da revolução colocava a intelectualidade angolana e guineense dos anos 80 e 90 na fronteira entre uma (auto)crítica que poderia redundar na continuidade do engajamento contra a ordem estabelecida, agora num patamar superior, ou rever sua perspectiva de ruptura com esta ordem preestabelecida.

Este intelectual, ao mesmo tempo, dilacerado pelas contradições da modernidade e engajado prazerosamente no processo de transformação de outrora, sem renunciar à sua individualidade, ou a uma (auto)crítica que envolveria o desaparecimento do intelectual inconformista, parece preferir usufruir ao máximo o prazer e a dor de viver em meio às intempéries da modernidade.

Ao se profissionalizar no mercado de ideias, muitos destes intelectuais revolucionários transformaram-se em políticos. Outros tornaram-se escritores. Outros ainda em intelectuais orgânicos competitivos cujos êxitos estão centrados nas suas próprias carreiras e no bem-estar individual.

Àqueles que se tornaram escritores, a literatura e a crítica tornaram-se carreiras profissionais e não vocações. Estas tendências de profissionalização da intelectualidade

podem implicar o reconhecimento de que pouco caberia fazer para mudar as encruzilhadas históricas, para resolver as contradições da modernidade, que teria um movimento próprio de eterna autodestruição criadora, a que todos deveriam se ajustar.

A vivência das contradições da modernidade angolana e guineense pode levar o intelectual ao engajamento na mudança, ou a preferir adaptar-se à ordem em transformação constante, aceitando o princípio do livre dilaceramento existencial. Em vez de intelectual revoltado contra o mundo, ou revolucionário a propor um novo mundo (típico dos anos 60), consolida-se o intelectual reconciliado com o mundo, no qual reconheceria o eterno e inevitável movimento em que deve se inserir.

Esse processo ocorre porque a “transformação do ambiente do intelectual tradicional não é instantânea; ela é paralela ao declínio das cidades, ao crescimento dos subúrbios e à expansão das universidades” (JACOBY, 1990: 245). Todavia, inversamente, isto pode acontecer quando o intelectual se afasta dos seus próprios fantasmas, retoma os caminhos do pensamento, reinventa ou reencontra a ética da convivência.

O traçado sinuoso desse percurso insólito tem algumas paradas obrigatórias: com a Revolução Francesa se cristaliza e prosperará a ideia do intelectual público, modelo Voltaire, versão Sartre, transformador, subversivo, em qualquer hipótese, inconformista. Porque tal como ocorreu com a figura de Saint-Just¹⁴ que dizia, durante a Revolução Francesa, que “não se pode reinar inocentemente [Pois] Todo o Rei é um rebelde, um usurpador”; portanto, deve ser eliminado.

Ao ser voz, o intelectual é como se quisesse, no fundo, além de contribuir para correção dos rumos da sociedade, aniquilar o poder que julga usurpador, explorador e, portanto, corrupto. O exemplo flagrante disto foi quando o Ingratidão do Tuga roubou os cem

¹⁴ SAINT-JUST, Louis Antoine Léon. *O espírito da revolução e da constituição na França*. Trad. Lídia Fachin e Maria Letícia G. Alcoforado. São Paulo: Editora UNESP, 1989, p. 56-57. Isso foi quando ele quis externar a sua posição em relação em defesa da democracia, quando votou a favor da morte do Rei, e, portanto, a favor da extinção do Antigo Regime monárquico absolutista francês.

escudos do mecânico, o qual gerou seu julgamento e a consequente condenação à prisão por parte do Comando da guerrilha.

Importante notar, neste fato, que Sem Medo, o Comandante, se empenhou, e fez o grupo empenhar-se na tarefa de encontrar o mecânico e devolver-lhe o dinheiro. Fato que se comprovou. Este não só ficou grato com o comportamento exemplar como ainda ofereceu ao movimento a soma que lhe haviam subtraído. E, como se isto não bastasse, ele ainda aderiu ao movimento em Dolisie.

Postos em risco por seu comandante, os guerrilheiros do Mayombe sabem que o risco pesa-se com a importância da coisa, ou do fato. Precisavam do apoio do povo e não podiam ser eles mesmos a roubar o próprio povo. Isto confirmaria os boatos da propaganda colonial de que eram ladrões e terroristas. E isto enfraqueceria a guerrilha e, por extensão, a luta no seu todo.

Assim a revolução que se estava a fazer (pela independência) era tão somente a metade da revolução desejada (àquela do desenvolvimento, isto é, da construção duma nova ordem social).

Pepetela e Filinto de Barros, como intelectuais públicos, estiveram próximos daquela figura que o marxista italiano Antonio Gramsci tornou famosa: ser um agente de atividades gerais que é portador de conhecimentos específicos, um especialista que também é político e que sabe não só superar a divisão intelectual do trabalho como também combinar “o pessimismo da inteligência e o otimismo da vontade” (Gramsci, 2000). Enfim ser uma espécie de ave rara que tem consciência de que tanto a sua fala quanto a sua escrita deve refletir seu sentido de responsabilidade.

Marcelo Ridenti (2001: 13) em alusão à intelectualidade brasileira, frisa como a versão brasileira que bebeu diretamente da Paris do século XIX,

não se dissociava de traços do romantismo revolucionário da época em escala internacional: a liberação sexual, o desejo de renovação, a fusão entre vida pública e privada, a ânsia de viver o momento, a fruição da vida boêmia, a aposta na ação em detrimento da teoria, os padrões irregulares de trabalho e a relativa pobreza, típicas da juventude de esquerda na época, são características que marcaram os movimentos sociais nos anos 60 em todo o mundo, fazendo lembrar a velha tradição romântica¹⁵.

Os desafios do intelectual: a cultura oral e o conceito de verdade

Cremos que uma sociedade oral (como o são as sociedades africanas), reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos seus ancestrais, os quais são venerados como possuidores de poderes especiais. Poderes estes não facilmente encontrados nos mortais comuns.

Assim, nesta política de preservação da tradição, os legados dos “mais velhos” do continente configuram-se como um arcabouço de saberes e de testemunhos de vida e de culturas transmitidos verbalmente de geração em geração. Sempre a perpetuar a herança histórica do continente. A torná-la sempre viva e sempre atuante. E sempre sagrada.

Dá-se, por exemplo, nos dois romances em análise, uma atenção maior às palavras ou expressões que possuem múltiplas reverberações. Muitas vezes, reverberações de imagens oníricas e, até mesmo, de imagens-conceitos míticos.

Vejamos os exemplos a seguir a confirmar o que estamos a referir:

O Mayombe tinha aceitado os golpes dos machados, que nele abriram uma clareira. Clareira invisível do alto, dos aviões que esquadrinhavam a mata, tentando localizar nela a presença dos guerrilheiros. As casas tinham sido levantadas nessa clareira e as árvores, alegremente, formaram uma abóbada de ramos e folhas para as encobrir. Os paus serviram para as paredes. O capim do tecto foi transportado para longe, de perto do Lombe. Um montículo foi lentamente escavado e tornou-se forno para pão. Os paus mortos das paredes criaram raízes e agarraram-se à terra, e as cabanas tornaram-se fortalezas. E os homens, vestidos de verde, tornaram-se verdes como as folhas e castanhos como os troncos colossais. A folhagem da abóboda não deixava

¹⁵ Veja-se, por exemplo, o que diz Jerrold Seigel a respeito do perfil dos boêmios da Paris do século XIX (SEIGEL, *apud* RIDENTE, 2001: 13)

penetrar o sol, e o capim não cresceu embaixo, no terreiro limpo que ligava as casas. Ligava, não, separava com amarelo, pois a ligação era feita pelo verde (PEPETELA, 1982: 70).

A passagem ora transcrita revela, aos olhos do leitor, uma espécie de sincronização de uma verdade embutida dentro da própria trama narrativa. Trata-se de uma descrição verossímil da guerra, da floresta e da paisagem das matas de Cabinda.

Traduz-nos, contudo, o desejo de libertar-se do Mayombe e subir, por entre as folhas, lianas e destinos percorríveis, por cascatas estreitas, para o alto da conquista: a independência política e cultural. Independência que deverá ser ligada pela cor verde, o verde da floresta e da esperança.

O verde, cor d'esperança, a ligar o homem à natureza e desta ao seu destino, o da liberdade almejada, que, neste exato momento da luta, procurava-se alcançar, através da penetração pela mística da floresta do Mayombe que, tendo criado frutos, não os mostrou aos homens, mas sim, incumbiu às gorilas de o fazerem. Porque o deus Mayombe indicava o caminho à coragem dos homens que ousaram desafiar a Deus nesta empreitada na sombra protetora e nos frutos que a mata lhes outorgava.

Tal como Zeus, que homens agora compreendem não ser invencível, que se vergava à coragem, graças a Prometeu, estes mesmos homens receberam a inteligência e a força de se opuserem a Deus. Será este o destino dos homens o de desafiarem a deuses? Não o sabemos, mas assim é Ogun, o Prometeu africano, que, simultaneamente, desafiando e expiando seus pecados perante os deuses, ama a humanidade, protegendo-a.

Dos relatos sobre a guerra colonial em Angola, *Mayombe*, apesar de ser um romance, é também um documento social, portanto histórico, que tece, de certo modo, o conflito etnicossocial que estava também paralelo à própria guerra. Mas que direta ou indiretamente já estava sendo discutida numa perspectiva futura do presente histórico como devir atuante a antecipar os eventos vindouros.

Este romance se nos afigura como uma das fontes históricas de produção do conhecimento relativas à guerrilha e à colonização em Angola. Nele as tradições dos diferentes povos angolanos espelham-se nos *modus essendi* de suas personagens, preservando assim as suas múltiplas tradições.

Para Pascal Boyer (1986: 325), a tradição não pode ser concebida com um “stock” de preposições sobre o mundo, cujos autores poderiam ser considerados defensores da verdade, mas devemos, isto sim, levar também em conta que a veracidade dos enunciados tradicionais está em função de posições fundadas sobre uma relação causal entre um certo domínio de realidade e o discurso que o visa. Ou seja, todo o enunciado está carregado do significado sínico do espírito da verdade.

O contraste entre os mundos tradicional africano e o moderno era enorme. Benaf teve dificuldades em entender isso quando da cerimônia fúnebre do tio. Porque, para ele, conforme nos retrata o narrador o “desenvolvimento significava nada mais nada menos do que cortar duma vez por todas com o mundo do velho e as suas amarras morais” (BARROS: 1999: 145), na qual a não realização da cerimônia de passagem do seu tio deste para o outro mundo, o transformaria num Kuss ou Kassissa, fantasmas, ou almas penadas.

A morte do N Dingui na qual o próprio sobrinho Benaf não comprehende ter tanto importância, já que, em vida, não via ninguém a dar-se por interessado no velho tio. Agora morto, todas as atenções se voltam para um cadáver, a princípio, insignificante.

O que ele não quis admitir é que ali, tanto quanto noutras partes da África, os gestos juntamente com as intenções é que perpetuam e renovam os laços de solidariedade entre as famílias. E, ao mesmo tempo, renovam as alianças entre vivos (deste mundo) e os mortos (que estão no Além). É este último que eles chamam o mundo da Verdade. Aparentemente, investe-se mais no túmulo, nalgumas culturas na África do que nos bens materiais.

O enterro do N Dingui nos oferece também aquilo que muitos chamam de atualização do projeto dos mais velhos por parte das gerações mais novas. Afinal, uma das consequências da morte do nosso protagonista é justamente o fato de não ter aceito herdar (isto é, assumir o lugar a que tem direito) na baloba de seu povo, quando lho calhou a vez.

A seguir, transcrevemos cenas narradas e diálogos – embora sejam citações longas, precisávamos disso para esclarecer nossa ideia - que nos parecem relevantes para explicitar melhor nossa ideia de conjugação de mundos dos vivos e dos mortos, das questões relativas à falência utópica, e também das questões relativas à fé e às esperanças no devir utópico possível.

Aqui, descrevemos a imagem do N Dingui na possessão do corpo da Ofitchar que ia mudando de fisionomia à medida que a alma daquele se apoderava de seu corpo que, entre duas almas, travava uma luta terrível que, por vezes, a sua face tomava só contornos normais de si, mas, rapidamente, surgiam traços do outro, do defunto.

Mana Tchambú, ao dar conta das mudanças na fisionomia de Ofitchar que, certamente, para a realidade etnocultural guineense lembra-lhe as cenas de possessão que acontecem antes do enterro de um defunto, diz estupefacto:

- Ofitchar, minha filha, o que está a acontecer?

Nada, nenhuma resposta. Ofitchar não respondia. Continuava com um olhar vítreo a fixar os presentes, balanceando a cabeça dum lado para outro. Praticamente nua, somente com uma calcinha sem cor que deixava mostrar um corpo ainda esbelto, ainda jovem, mesmo que as tetas ressequidas de tanto amamentar transmitissem o contrário. Quem diria que aquela mulher de meia idade que passou toda a noite a distribuir aguardente pudesse possuir um corpo tão esbelto, escondido em 'chambres'!'

Um esgar de raiva cobria o seu semblante, com um fio de espuma a correr tanto do canto da boca. De repente o corpo parou de tremer.

- Ofitchar, responde! Sou eu a tua tia Mana!

- Eu não sou Ofitchar, parva!

Um grito de exclamação e de admiração percorreu os presentes. A voz era masculina, uma voz rouca, voz de cana.

(...)

- Se não és Ofitchar, diz-nos então quem tu és – insistiu a tia Mana que já estava habituada a cenas como essa de exorcismo. [Pois] De tempos em tempos surgiam cenas do mesmo tipo, com as 'almas' a possuírem os chamados 'médiuns', gente de espírito fraco, como eram considerados na praça [centro urbano]. *Normalmente eram portadores de mensagens para a família do morto. As pessoas tinham-se habituado. Ninguém ligava muito, acreditasse ou não.* [Grifo nosso]

Mas desta vez havia qualquer coisa de estranho. A voz era demasiado nítida para ser confundida com a da jovem que passou toda a noite a servir aguardente.

- Sai da minha frente, pateta! [Disse a alma]

Tia Mana não se deu por vencida. Sabia que as almas eram assim, malcriadas, sem respeito por quem quer que fosse.

- Por que é que estás a utilizar o corpo da pobre menina? O que é que te traz por aqui ainda? O teu lugar já não é deste mundo, vai-te, alma danada! Vai-te para o inferno!

- Não consigo, não me deixam passar! [Responde a alma do malogrado N Dingui]

- Quem são os que não te deixam passar?! [Insiste a Mana]

- Eles, minha parva, os outros, os que já estavam lá há muito tempo! Sai, quero falar com Papai!

- Papai?! Quem é o Papai?

- Papai, o 'combatente' sonhador! Chama-o depressa, preciso da sua ajuda!

Tia Mana virou-se para os presentes e notou que todos olhavam para o outro extremo da rua.

- Papai está ali, tia.

- Então chama-o!

O rapaz correu para um grupo de homens aparentando uma geração já a ir com os anos. *Todos estavam vestidos a rigor, com as suas balalaicas já 'nornoridas', medalhas de 'combatente' ao peito, barba por fazer na maioria dos casos, 'sumbiam' na cabeça* [grifo nosso]. Enfim, lembravam os velhos tempos da luta [nesta sessão em que estavam a prestar última homenagem ao N Dingui].

(...) (BARROS, 1999: 111-112).

Papai ainda estava impressionado com a sessão de consulta na casa de Na Birisni sobre a aparição do Kikia com rosto do companheiro morto, N Dingui. No entanto, o que mais o afligia eram as palavras desta última sobre o caso do Kikia com rosto humano.

Ora, enquanto o corpo não é enterrado, Papai aproveita para rever os velhos companheiros de armas, das saudades e das utopias outrora projetadas, mas que, agora, tudo parecia estar a esvair-se, como lho disse, o Bacar. Ele permaneceu ali junto dos colegas a aguardar a presença dos comandantes que não vieram. Em seguida, aproxima-se dele um rapaz e lhe diz:

- Tio, você é que chama Papai? Estão a precisar de si, ali naquele grupo!

- Camaradas, volto já! Devem ser os parentes do Afidi à procura dos despojos do morto! Mal sabem que N Dingui, como eu, não deixou nada! Continuem calmos que os 'comandantes' virão de certeza. Se mandaram caixão e carro para transportá-lo, então estarão presentes! N Dingui não foi um qualquer no 'mato'.

- Papai, Papai, és tu mesmo? [Indaga-lhe o defunto]

- Sim, sou eu, então não me está a ver? Estou mesmo à tua frente e não me reconheces?

- Deixa-te de tretas, pá? *Aqui onde estou não se vê, só se ouve!*

- Mas o que se está a passar contigo? Diz-me o que esqueceste, ou melhor, o que queres daqui? Quem esteve na base da tua morte? [Quis saber Papai]

- Qual base, qual quê, parvalhão! Eu morri porque tinha de morrer! Não estou aqui para falar da minha morte nem do teu mundo!

- Pergunta-lhe, Nho Papai, por que é que está aqui, sobretudo a atormentar a pobre

menina? Como pepel de raiz não podia esperar pelo 'Djongago'? [Interrompe-os a Tia Mana com mais esta pergunta que desperta a ira do defunto]

- Diz àquela parva para calar a boca de vez! Vocês! Vocês julgam que estou aqui de minha livre vontade?

Tia Mana continuou ao lado do Papai a observas as caretas de Ofitchar que iam mudando, como que a dar a entender a terrível luta que se travava no interior daquele corpo entre duas 'almas'. Por vezes, a face tomava os contornos normais como que a dizer que tudo estava bem, mas rapidamente surgiam traços a aproximarem doutra figura. Era nesta altura que se ouvia a voz masculina, a voz rouca, a voz de cana, a lembrar os ruídos familiares de quem foi cliente da 'Tia Burim Mudjo'.

- Calma, tia. Penso que é melhor deixá-lo falar, senão nunca mais vamos saber a causa da sua presença entre nós.

- Assim 'eque se fala, grande Papai! Continuas sempre nos copos, mas... Papai tens que me ajudar! Quero passar para o outro lado mas não consigo. Não me deixam passar! Ouço vozes longínquas, no entanto não posso ir ter com eles! Tudo são trevas!

- Consegues reconhecer as vozes?

- Se não reconhecesse não estaria qui, meu parvalhão!

- Pára de insultos, de contrário vou-m embora! Onde aprendeste esta linguagem? Nunca te conheci malcriado!

Papai não quis acreditar naquilo que Na Birisni tinha dito há pouco. Agora tinha uma prova. Depois da morte tudo se transforma. As 'almas' mantêm a postura dos vivos. *Transforma-se em seres maus, egoístas, sedentos de vingança. N Dingui vivo era um mimo de pessoa, mas aquela entidade que se dizia a 'alma' do seu amigo era tão diferentes!* Porquê? Como explicar este paradoxo? [grifo nosso]

- Deixa-te de carolices e ouve-me: as vozes dizem-se que só terei paz, e portanto, só vou juntar-me a eles, se vocês, os vivos, fizerem a 'cerimónia'.

- Cerimónia? Que cerimónia? Quem são os que falam contigo?

- Cabral, Domingos Ramos, são muitos, são todos os que caíram na Luta!

- Como? Estás a ouvir o camarada Cabral? O nosso Chefe de Guerra? Como é que ele está?

- Burro, não te disse que não consigo ver nada?! Como é que está? Pensas que aqui é como no teu mundo, com aquela porcaria de carcaça que vocês chamam de corpo, de matéria? De qualquer das maneiras está melhor do que nós, porque conseguiu passar a barreira!

- Nós? Então não estás sozinho?

- Sozinho? Oh Somos muitos, mesmo muitos! Mas não nos vemos, só sos sinto. Como vês, precisamos de ti. Vá, mexe-te, trata de fazer a 'cerimónia', caso contrário não vamos sair das trevas para sempre ou então teremos que voltar para junto de vocês!

- 'Figa canhota'! Deus nos livre! Viver com 'kassissas' era só o que nos faltava! Já não basta esta miséria de todos os dias?! Nho Papai, pergunta-lhe que 'cerimónia' é essa? [Intervém a Mana de novo]

- Caluda, velha dum raio! Só passam a vida a viver à custa dos outros, de 'tchur' em 'tchur'!

- Vai-te embora, alma danada! Não tens sossego? Se calhar fizeste tantas aqui neste mundo que agora, no outro, está atormentada!

- Papai, Papai, diz a este abutre para parar, para se calar! Tenho pouco tempo e tenho coisas importantes para te dizer! Ela que continue a sua vida de 'djugudé' [abutre/urubu], à espera de carne podre, carne morta.

- Olha para quem fala! Se o teu 'tchur' ainda valesse alguma coisa! Se não fôssemos nós, o que seria do teu 'tchur'? (Idem 114-117)

Apesar de sentir-se ofendida no seu íntimo, com as duras palavras da alma de N Dingui, Mana Tchambú sabia que, para pessoas de sua idade, esta nova profissão de

“funeralistas”, isto é, de pessoas que vivem de “tchur em tchur” em busca da sobrevivência quotidiana, tornou-se rentável para elas. Quem mais sofre com isso são os que, à guisa de afastarem-se da tradição, veem-se, paradoxalmente, impelidos a participar de cerimônias fúnebres de entes queridos, como forma de escaparem-se da ira dos mortos.

Desse modo, continuamos com o diálogo entre as três personagens: N Dingui, o defunto e Papai e Mana Tchambú, os vivos:

- Tia, deixa-o falar senão nunca mais saímos daqui. Afinal, que 'cerimónia' é essa de que tanto falas?
- Não sei! Só sei que vocês terão que fazer a 'cerimónia', caso contrário será mau para todos nós e para vocês, os vivos.
- Mas, diz-nos uma coisa: a tua alma não devia estar neste momento junto do corpo? Se ainda não procedemos ao enterro, como é que já tiveste tempo de tentar passar o tal sítio, e a ponto de seres o mensageiros daqueles que estão 'afliitos'?
- Mas que sabes tu disto?! Quem te disse que a alma deve ficar junto do corpo?!
- Foi sempre assim desde que o Mundo é Mundo. Os nossos avós ensinaram-nos isso!
- Alguém já morreu e voltou para te contar? Essa relação de espaço e de tempo não tem significado algum neste lado. Corpo, o que é isso? 'Carcaça' e nada mais! Por mim, podem fazer o que quiserem com essa 'carcaça' que têm aí fingindo que estão a respeitar! Quando ela tinha ainda alguma serventia, onde é que estava toda essa gente para ajudar?
- Isso é verdade, infelizmente. Olha para mim, agora que estou a precisar, não vejo ninguém! Não me lembro de ter visto estas caras na tua companhia, sobretudo nos últimos -tempos! (Idem 117-118).

Assim, a alma do N Dingui provoca preocupação nas personagens da Tia Tchambú, do Papai e da assistência sobre a possibilidade de todos se transformarem em fantasmas, isto é, devido ao mal que cairá sobre todos se não realizarem a referida cerimônia. A citação a seguir é o retrato contundente deste medo que se apoderou de todos:

- Ainda bem que não és parvo! Mas voltemos a essa do corpo. O problema é vosso, se não se desfizerem dele, terão que aguentar com cheiros nauseabundos e doenças! 'Aqui, onde estou, ou se passa ou se regressa!' Regressar, só duma forma!
- Isso nunca, Nho Papai! Regressar deles é só como 'kassissas', 'pé de cabra'! Deus nos livre de tamanha praga!
- (...).
- Cruzes! Cruzes! Cruzes! 'Camarosca'! 'Figa canhota'! (Idem 118).

E, tal como disse, a Mana Tchambú, todas as providências serão tomadas, a começar pelo contato a todos os irans, a todos os murus, a todos os djambakus e a todas as balobas.

Porque nesta odisseia pelo sagrado, uma resposta há que se encontrar para esta cerimônia. Afinal, assim como a Manha Tchambú, ninguém estará disposta a partilhar o leito com um kassissa/fantasma, muito menos espaço de convivência.

Entretanto, uma abordagem de *Mayombe* nos leva também a julgarmos, em sua análise literária, o pressuposto histórico que subjaz a intenção do seu autor: ele queria apenas escrever um comunicado de guerra e nisto acabou nascendo o livro, o qual se debruça sobre a guerra e os conflitos etnolinguísticos que motivaram o comunicado e, por extensão, a guerra. E, portanto, o romance.

É neste embate dicotômico entre a África dos ancestrais e a África ocidentalizada que gira a escrita dos dois escritores. Dois homens que foram testemunhas oculares dos acontecimentos da revolução e da pós-revolução. Não apenas testemunhas como também atores atuantes e, até num certo sentido, protagonistas intervenientes no processo.

Assim, os valores intrínsecos concernentes às tradições fazem com que nos debrucemos também sobre suas verdades ou veracidades. *Kikia Matcho* é exemplo explícito disto.

Um livro antropológico no sentido de esmiuçar, a partir da problemática do enterro do N Dingui, os ritos, as crenças no presságio da coruja, a qual é associada ao anúncio da morte, e, além disso, mostrar como uma cerimônia nos irans, espíritos protetores dos guineenses afeitos ao espiritismo africano, garante a passagem dum indivíduo deste mundo ao além, o reino dos mortos, os eternos vivos.

Realidade e ficção nos dois romances, segundo nos parece, mas também porque corroboramos com a afirmação de Paul Veyne¹⁶ (1983: 35), a diferença não é objetiva, não está na própria coisa, mas sim em nós, se “subjetivamente nela nos vemos ou não uma ficção: o objeto nunca é incrível em si próprio e o seu desvio em relação ‘à’ realidade não pode

¹⁶ VEYNE, Paul. *Acreditam os gregos nos seus mitos?* Lisboa: Edições 70, 1987, p. 35.

chocar-nos, pois nós nem sequer dele nos apercebemos, uma vez que as verdades são todas analógicas”.

Ainda prosseguindo com o autor supracitado:

A literatura é um tapete mágico que nos transporta de uma verdade para outra, mas em estado de letargia; quando acordamos, chegados à nova verdade, julgamo-nos ainda na precedente e é por isso que é impossível fazer compreender aos ingênuos que Racine e Catulo nem pintaram o coração humano nem contaram a sua vida, e Propércio ainda menos (VEYNE, 1983: 36).

Porque, na verdade, o que se verificou no caso dos mitos gregos é a analogia dos sistemas de verdades que nos permitem em ficções romanescas achar “vivos” os seus heróis e também encontrar um sentido interessante nas filosofias e nos pensamentos de outrora. E por que não nos pensamentos e filosofias de hoje?

Assim, enfim, sabemos que a história é o homem, sempre ele, e os seus admiráveis esforços de construção de sua utopia.

Assim sendo, é esta visão que nos leva a concluir que a história do continente negro é marcada por uma incessante busca de uma identidade, por intermédio de reunião de elementos dispersos, identidades esparsas e fragmentadas, para a construção duma memória coletiva.

Fechado o parêntesis do sistema colonial em relação à África, os países africanos, em geral, e Angola e Guiné-Bissau, em particular, buscam, ou estão em busca de referenciais que os reportam às suas origens ancestrais do passado, mesmo com toda a interferência que o passado, ainda recentemente colonial, tem sobre este mesmo cordão ancestral africano.

Crenças, Mitos e Utopia Libertária

Curioso notar como um dos intelectuais do romance de Filinto de Barros, o engenheiro Baifaz, oscila, malabaristicamente, entre o Ocidente e a África, como que num pêndulo de

Foucault¹⁷, com a liberdade de oscilação em qualquer direção, ou seja, como no plano pendular foucaultiano, ele não se fixa, embora penda para este último (a África) passando a ser, segundo o narrador-escritor, o guardião das tradições e dos legados culturais africanos ameaçados pela civilização do outro, do Europeu.

Neste dilema em que tem, de um lado, o cristianismo; de outro, o islamismo, o nosso intelectual malabarista tenta conviver, dialeticamente, com a imagem do medo do Islamismo como a religião do invasor, do que está para tomar o lugar dos “filhos da terra”, que lhe vem desde a sua educação de infância.

Imagen que não lho permite sossego, já que via no cristianismo a figura do opressor; no islamismo, o forasteiro, o intrujo que vem “roubar” o lugar dos africanos e, além disso, ele é o eterno aliado do opressor. Isto lhe ensinaram quando criança e desta imagem figurativa não se livrou em termos de autocrítica.

Como se é de notar é imagem duma escrita literária nos apontando para a construção, para a representação deste tipo de intelectual. O que, de certo modo, tem pé entre a tradição e a modernidade; porém, mais naquela do que nesta; já que aquela lhe dá segurança, ao lidar com o desconhecido, o que é temerário para os demais. Nisso pode tirar suas vantagens. Afinal, para estas coisas sagradas da terra os poderosos dão muita importância e “liberam” o bolso.

Como Benaf e como Djaló, Baifaz não tinha compreendido que “o Continente tivesse africanizado o Islão assim como africanizou o cristianismo” (BARROS, 1999: 125), pois não compreendia que os chamados Kristons, cristãos, tivessem, sobremaneira, a sua contrapartida no islamizado da África.

Se as verdades eram elas próprias imaginações, a verdade das coisas que, através dos séculos, é constituída e vai sendo, cada vez mais, constituída e preservada, porque existe uma

¹⁷ Jean Bernard Leon Foucault, físico francês que fez suas primeiras observações do pêndulo em 1848, quando observou que o plano de oscilação do pêndulo parecia girar com o tempo. Em 1850 realizou uma grande exibição no Panthéon, França, onde demonstrou em público esse fenômeno.

pluralidade de programas de verdade, que comportam diferentes distribuições do saber (VEYNE, 1987: 43-44). São estes programas que explicam os graus subjetivos de intensidade das crenças, a má-fé, as contradições num mesmo indivíduo. Neste caso, o mito seria um *tertium quid*, nem verdadeiro nem falso. Nem puro nem misturado. O outro apenas.

A história da guerrilha na Guiné-Bissau e em Angola, com toda a mitificação dos heróis, sendo estes diferentes dos heróis gregos que tinham dupla identidade: a divina e a humana. Os heróis africanos, ainda que mitificados e mistificados, supersticiosamente, eram eles próprios dessacralizados.

Assim, Sem Medo, o comandante, protagonista do romance de Pepetela, com toda força de espírito e sua coragem se viu fragilizado perante a ideia de morte, uma morte iminente, da qual não imaginava enfrentar. Tal como diz o Comissário Político, “Sem Medo resolveu seu problema fundamental: para se manter ele próprio [a figura mítica do Comandante] teria de ficar ali, no Mayombe (...) como qualquer herói de tragédia” (PEPETELA, 1982: 268).

N Dingui, por seu lado, do romance de Filinto de Barros, grande comandante outrora na guerrilha, perdeu-se na vida, acabando por embebedar-se até à morte. Por descaso das autoridades pós-revolução? Ou por não conseguir ele próprio se “encaixar”, ou melhor, se “arranjar” no sistema do qual fazia parte e pelo qual lutou?

No referido romance questões relativas à penúria de N Dingui nos são apresentadas como sendo “verdade” ao primeiro questionamento, a resposta de ter sido relegado à miséria por seus pares. No entanto, acreditamos que seja a segunda hipótese: ele não se adequou ao sistema, por achá-lo contrário àquilo que fora o ideal da luta: promoção do bem estar de todos e não de um pequeno núcleo dos combatentes, criando aquilo que chamaremos de o “clube do eu-sozinho”.

Como diz Tocqueville¹⁸, as revoluções rebentam quando um regime opressor começa a liberar-se. Liberando-se este regime opressor, caminhamos, necessariamente, para a utopia libertária: igualdade entre todos os cidadãos, democracia, escolas e hospitais para todos. Enfim, àquilo com que os revolucionários dizem sonhar para as suas populações.

Vejamos este trecho do romance de Pepetela no qual o homem e o escritor, metaforicamente, travestido de protagonista, Sem Medo, larga na areia a velha bolsa verde no mar para o último mergulho do dia, para sentir-se revigorado e também para ouvir lá embaixo das ondas os ecos, o canto guerreiro e divinal das kiandas¹⁹ que, com suas fitas multicoloridas o saúdam e o encorajam a ser o agente de conscientização e transformação pela magia e poesia das palavras que ele, engenhosamente, maneja:

A amoreira gigante está à sua frente. O tronco destaca-se do sincretismo da mata e o homem percorre seu tronco com os olhos: a folhagem da árvore mistura-se à profusão de tons verdes que o encerra na mata. Só o tronco da árvore se destaca, se individualiza. Tal é o Mayombe: os gigantes só o são em parte, ao nível do tronco, o resto confunde-se na massa. Tal o homem. As impressões visuais são menos nítidas e a mancha 'verde predominante faz esbater progressivamente a claridade do tronco da amoreira gigante. 'As manchas verdes são cada vez mais sobrepostas', mas, num sobressalto, 'o tronco da amoreira ainda se afirma', 'debatendo-se'. Tal é a vida (PEPETELA, 1982: 266).

Diríamos, por conseguinte que, tanto Pepetela e tanto Filinto de Barros, em seus vaivens constantes, alegorizam suas preocupações em repensar a história de seus países, a qual resulta, por sua vez, numa diversidade de verdades históricas, as quais são verbalizadas através de suas personagens.

Todas essas vozes entretecidas e entristecidas (de suas personagens, é claro) fazem comentários explícitos sobre o passado, não apenas, em termos de rememoração, mas sim, justapondo diversos pontos de vista sobre aquilo a que chamam de “História”, sem

¹⁸ TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. 2a ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP: 1977, p. 410 e seg.

¹⁹ Kiandas significam “espíritos das águas”. São uma espécie de Sereias. As kiandas são entidades reguladoras do mar, dos rios, dos lagos, dos peixes, das marés, da pesca. Estão ligadas à fecundidade feminina e às crianças, sendo que é atribuída a elas o nascimento dos gêmeos. Apresentam-se envoltas por um clarão e por redemoinhos de águas ou de ar.

discriminação entre visões verdadeiras e falsas.

No entanto, a racionalidade dos intelectuais, por vezes, não lhos permite enxergar de longe o alcance de seus atos. Assim, o Comissário Político, conduzindo sempre sua relação afetiva com a Ondina para o lado intelectual, mantém com esta uma relação sexual de forma “fechada e racional”, na ordem maquinial das coisas, sem perceber que “o ventre da Ondina doía de insatisfação” (PEPETELA, 1982: 93) por não ter atingido o orgasmo como fora muitas vezes com outros homens.

Se depois da morte tudo se transforma em singularidades além do presente, num lugar onde não se vê, apenas se ouvem vozes, por que a revolução não se consumou no devir, ele próprio utópico?

Haveria dissonância entre os novos intelectuais e os intelectuais da luta? Poderiam, se quisessem, coabitar, sem que aqueles tivessem que impressionar estes para conseguir um lugar na administração? Ou que, não se fechando em seus complexos “semianalfabetais”, cheios de doutrinas de outros “patronos coloniais”, quisessem ser cortejados e obedecidos pelos novos intelectuais como forma de se sentirem valorizados pelo papel histórico desempenhado na luta?

Será preciso um grito de Sem Medo, o Esfinge, seu primeiro nome de guerra, que se tornou naquele, como urro dum animal fugindo da armadilha para afugentar a imagem de Leli como sinal de libertação? Imagem que o persegue, suplica, mas o acusa, simultaneamente, do abandono, da rejeição depois que o comandante a reconquistou?

A figura de Leli assim como a do intelectual deveria ser aquela que correndo pela areia branca da praia vai sempre ao encontro do desejável, do almejado e que, à sombra confidente dos coqueiros, se deixe cair na areia, abraçando-se.

Ou que este mar, signo do movimento do vir a ser, com suas marés enchentes e baixantes, se torne a força que une, que estreita e liga as duas gerações de intelectuais, a

revolucionária e a atual. Ou que numa construção discursiva em cuja imensidão nada possa modificar, pelo menos que nos mais velhos lhos ensine (os mais novos), a “paciência” e semeiem, esta paciência no mar interior de cada um.

Ou, pelo menos ainda que nas palavras de Muantiânvua, este mar interior seja “feito de gotas-diamante, suores e lágrimas esmagados, (...) mar ... brilho da arma bem oleada que faísca no meio da verdura do Mayombe, lançando fulgurações de diamante ao sol de Lunda”. Mas que, numa assunção do ego pessoal e personalístico, este intelectual, possa, metaforicamente, dizer assim como o ousou dizer/assumir o marinheiro:

Eu, Muantiânvua, 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' [o a par de tudo queria ele dizer?] (mas não é a praia uma margem?), eu não preciso 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 cabo e dar à manivela e de dar murros na mesa duma taberna situada algures no Mundo, à 'margem da rota dos grandes transatlânticos que passam, indiferentes', sem nada compreenderem do que é o 'brilho-diamante da areia duma praia' (PEPETELA, 1982: 133-134).

São certas verdades que os comandantes deverão ouvir de modo a que as mudanças verdadeiramente transformadoras possam ocorrer sem sobressaltos grandes. Sem que, contudo, se ofendam por e com estas verdades.

Assim desaguamos na conceituação do romance e, portanto, da literatura como possibilidades imaginárias de construção de vários devires utópicos. Nele procuramos encetar uma viagem no tempo que nos leve pelos labirintos da História pela prática de analíticas da materialidade da memória coletiva dos povos angolano e guineense na compreensão dos fenômenos sociais e literários específicos a eles dentro do conjunto do continente africano.

II. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO E CULTURAL

A chuva amiga, Mamãe Velha, a chuva,
 Que há tanto tempo não batia assim...
 Ouvi dizer que a Cidade Velha
 – a ilha toda –
 Em poucos dias já virou jardim...

(AMÍLCAR CABRAL, Regresso)

Que é da escola pra lhes dar
 sapatos pra lhes calçar
 ofício pra lhes ensinar?

Dunduma amigo
 companheiro Chipa
 Zeca, Ernesto, Calembra.
 olhai pelo gado.
 Protegei os pastos.
 Olhai pela vida das fêmeas
 e pela saúde dos machos.
 (RUY DUARTE DE CARVALHO, Novembrina solene)

Para começar, vale destacar desde logo que este percurso de navegação pela história e cultura de Angola e da Guiné-Bissau, imbricados à sua literatura, levam-nos ao banho nas diferentes chuvas caídas nestes dois solos africanos. E como esta chuva, foi motivada, muitas vezes no seu cair, pela energia imaginária dos intelectuais.

Na África pré-colonial dos séculos XV e XVI, os povos autóctones encontravam-se organizados em grupos étnicos. Isto muito antes da chegada dos primeiros europeus ao continente negro. Possuíam cada um o seu “território”, o qual correspondia ao espaço de sua vivência étnica, que poderia ser de vasta extensão territorial, desde que o viajante encontrasse nos confins de outras terras pessoas do seu agregado étnico, falando a mesma língua que ele. Dispunham duma organização social e política próprias e uma economia baseada na subsistência que lhes garantia uma relativa autonomia econômica e sobrevivência material.

Tendo eles uma incipiente organização política, no sentido de ser distinto da organização política dos Estados europeus modernos, pode-se, desde logo, perceber, de um lado, que o conceito de estratificação social e hierarquização política era quase uma miragem; de outro, tinha-se a quase inexistente centralização do poder político nas mãos de um grupo/partido político. O poder era, portanto, difuso, representando a também difusa estrutura populacional de cada grupo étnico.

Ora, com a implantação das estruturas de Estado moderno europeu na colônia devido à política de assimilação praticada pelo colonialismo português em África, mais precisamente, em Angola e na Guiné-Bissau permitiu, não somente o exercício efetivo do poder da administração colonial como também a formação/sobrevivência da elite política das sociedades ancestrais africanas.

Então, com isso, estava aberta a porta da clivagem que irá surgir no seio da sociedade colonial: a existência simultânea de divisões e divergências que desembocaram na ruptura do processo de constituição de células políticas de grande dimensão relacional entre a elite política africana à nova elite constituída pela administração colonial.

Assim sendo, a elite tradicional africana não conseguindo integrar-se ao novo espaço político, talvez por via compartmentada a que estava votada a tendência separatista da política colonial, reage-se boicotando atos do colonizador.

Como resultado dessa desastrosa política separatista, teremos a confrontação direta entre os mundos europeu e africano que, por vezes, se dá também no campo militar, gerando violência sobre violência, através das ações do poder arbitrário de polícia de que dispunha a máquina colonial.

De salientar, outrossim, que os fenômenos da formação e constituição das elites africanas, situam-se a partir da segunda metade do século XIX. Isso por duas razões: em primeiro lugar,

quando da implantação efetiva do Estado colonial português; e, em segundo lugar, quando da tentativa de integração de uma camada de africanos nas estruturas, nas instituições e nas dinâmicas sociopolíticas da administração da colônia.

Tomando, por exemplo, o caso da atual Guiné-Bissau, diríamos que ela, historicamente, estava sob a administração provincial portuguesa em Cabo Verde, o que configura a ligação bioafetiva a Cabo Verde e a caboverdianos ao longo da colonização. De frisar que a constituição dos povos deste arquipélago deve-se, substancialmente, aos povos guineenses do continente que, em miscigenação com o europeu, resultou neste povo mestiço que conhecemos.

Fora preciso esperar até a segunda metade do século XIX (1879) para que esta ligação sofresse um atenuante quando a Guiné-Bissau passa a ter autonomia político-jurídico e administrativa próprias. Isto é, passa a se chamar de Província da Guiné, tornando deste modo autônoma em relação àquele país do atlântico.

Esta ligação, contudo, vigorou até pelo menos a primeira metade do século XX, quando adquirido o Estatuto de Província do Ultramar, este país passou-se a se chamar de Guiné Portuguesa até o nascimento do atual Estado da Guiné-Bissau em 1973.

No campo político que é um campo de lutas simbólicas, de representação e de representatividade, de alianças e rupturas, de embate ideológico e, até mesmo, racial, a sociedade africana colonial encontrava-se - no caso da Guiné-Bissau - , estratificada em várias camadas. Esta estratificação feita pelo colonizador atendia, exclusivamente, a seus interesses de dominação e subjugação do outro. Assim, tínhamos, a saber²⁰:

a) mulatos: descendente de um europeu e uma africana;

²⁰ Cf. a respeito destas classificações o estudo realizado por CARDOSO, Carlos. A transição política na Guiné-Bissau: um percurso difícil. In: *Lusotopie. Transitions libérales en Afrique Lusophone*. Paris: Karthala, 1995. E também CARDOSO, Carlos. A Formação da Elite política na Guiné-Bissau, Occasional Paper Series n.º 5. *Centro de Estudos Africanos*, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE). Lisboa: Portugal, 2002.

- b) mestiços: de mãe guineense e de pai cabo-verdiano;
- c) os que eram diretamente oriundos de Cabo Verde sem nenhuma interação biológica com o continente eram considerados crioulos;
- d) os africanos cristãos ou grumetos: os batizados dentro da fé católica e de igrejas protestantes; e finalmente acrescentamos mais esta alínea,
- e) os autóctones os quais se constituíam uma sociedade periférica às demais.

A sociedade pós-independente guineense resulta deste confronto, desta perspectiva de imposição de uma determinada visão do mundo, por parte destes africanos “intelectualizados pela estrutura colonial”, cujas origens resultam de diferentes estratos sociais que terão o papel decisivo durante a revolução que culminará com a proclamação do Estado guineense em 24 de Setembro de 1973 nas Colinas do Boé.

Foram estes proeminentes atores sociais que conduziram a batalha emancipadora, através da concepção de uma ideologia fundada no laço sociológico unificador da nação que se pretende construir, a alta consciência política e do elevado sentido de responsabilidade em relação à História, devido à indignação e à revolta que a situação exigia de si neste canto de África, a ex-Guiné Portuguesa.

Em Angola, podemos destacar, neste contexto de situação colonial, a estratégia do colonizador que, ao impôr a sua força, segundo Fernando Mourão (1985: 124), centralizava a sua estratégia na cultura angolana-luandense, cultura esta que embora situada social e politicamente na sociedade luandense, era tridimensional. Tinha, em termos de estratificação social,

- a) a sociedade dos brancos, que é realimentada periodicamente com a vinda de novos imigrantes;
- b) a sociedade dos chamados “naturaes”, isto é, os que ali nasceram sendo eles portugueses e mulatos; e,

c) uma sociedade periférica, constituída de africanos ditos não assimilados.

Será esta a situação da revolta que vai ser conduzida pelos que tendo conseguido um nível de instrução se sobrepôs aos demais conterrâneos, porque tiveram acesso a instituições da administração colonial e viam-se no dever moral de conduzir a insurreição armada com vista às independências.

O processo não se revelará pacífico na medida em que a pequena burguesia luandense não porá a perder privilégios ora conquistados.

Se em Angola fora esta classe que poderíamos considerar como sendo a classe dos protagonistas da saga heroica de libertação, deve-se dizer que o mesmo se dá na Guiné-Bissau. Todavia, devemos considerar que as formas de consciência nacional variaram de grupo para grupo, de classe para classe. E a capacidade de percepção das dinâmicas de transformação social são distintas.

Mas, o importante, naquele e neste contexto, é reconhecermos a sua progressão no tempo e no espaço, configurando em grupos sociais que do ponto de vista pragmático e programático transformaram as aspirações no mais amplo e insuflado desejo de vida nova.

A formação do MPLA e do PAIGC bem como o desenvolvimento de suas atividades na clandestinidade e no interior do próprio país fora decisivo para o processo de constituição de uma elite política, gestada na revolução, e de um espaço político autônomo que evidenciava o ambicioso projeto de constituição dos modernos Estados angolano e guineense.

Era esta a elite que Amílcar Cabral (1978), denominava de “elite burocrática”, porque conhecedora dos mecanismos e das limitações do aparelho colonial português, que não só esteve à altura de dirigir a luta pela independência, como é aquela capaz de herdar do colonizador o aparelho de Estado e o próprio poder político, constituindo-se no núcleo principal da elite política ou da elite do poder.

Ficção e Utopia nas Literaturas de Angola e da Guiné-Bissau

As literaturas africanas de língua portuguesa podem ser entendidas, a nosso ver, como energias propulsoras da ruptura de paradigmas de imagens, conceitos e ideologias fixas, preconcebidas, construídas em relação ao continente africano.

Se partirmos dum princípio teleológico, segundo a qual estes países caminhariam, inexoravelmente, e de forma linear para a democracia, desembocaríamos, num segundo princípio teleológico, consubstanciada no enviesamento que, a posteriori, terá como resultado o confiscamento da democracia que, entre outros fatores, terá como resultado atropelos sistemáticos às liberdades individuais e ao desrespeito aos direitos humanos e à pessoa humana.

Todavia, analisando o processo político em Angola e na Guiné-Bissau, partindo de dois prismas, de um lado, as iniciativas, de outro, as opções ideológicas das elites, chegaremos à conclusão de que ambas se convergem no processo histórico do agenciamento das iniciativas e das opções programáticas e pragmáticas com a vista a adoção de ações das elites políticas, econômicas e intelectual em conflito em algo materializável. Isto é, em algo que se pode realizar objetivamente.

Entretanto, para a transição da independência em relação à potência colonizadora, à democracia, um fenômeno recente, isto é, da década de 90 aos dias atuais, com a queda do muro de Berlim em 1989, duas considerações parecem essenciais: de um lado, a construção do processo de unidade nacional, através do qual se tenta produzir a *ideologia da identidade política*, não mais de democracia revolucionária; e, de outro, os compromissos assumidos pela elite político-intelectual em adotar *regras válidas e normas constitucionais que disciplinem a participação* dos atores políticos e sociais na vida pública.

Assim, a literatura tendo a relação direta com os fatos históricos dará seu valioso

contributo neste processo. Por isso, os escritores africanos, como se fossem historiadores, fazem investigação histórica numa área que, de certo modo, coincide, com o ambiente que envolve a trama romanesca, por terem (estamos em crer), uma visão privilegiada dos respectivos comportamentos individuais e coletivos numa engenharia criativa, resultante do trabalho hermenêutico.

Ainda assim, como fragmentos da História, o romance africano (re)institui um cenário ficcional, onde cabem todas as situações possíveis de confronto, embate, enfim numa arena de gladiadores e, simultaneamente, cenário também da aliança entre os cidadãos com o seu espaço circundante.

É essa a tese que vimos defendendo, sendo que a literatura, neste contexto, molda a práxis da construção de uma imagem de representação literária da figura do intelectual como processo do devir histórico e social. E que, por isso mesmo, a literatura é a construtora do imaginário ficcional e utópico, numa relação concreta entre a Cultura e a História. Política e Direito.

Aberta a simbologias várias, diversas e adversas, o romance angolano e guineense, caracteriza-se, pelas leituras possíveis, pelos pressupostos do realismo que se faz necessário à construção da identidade cultural e literária dos respectivos povos numa imagem que nos leva às águas das kiandas, às quais, com as mesmas águas, aspergidas nos pensamentos dos intelectuais e escritores purificam as suas divagações e elucubrações literárias e filosóficas.

Ao discutir questões sociais, políticas e culturais, a literatura angolana e a guineense convoca e impulsiona, através dos seus escritores, a refletirmos sobre os fatores do sistema, confrontando a estética, os ritos e os mitos fundadores e significadores dos mundos coloniais e pós-independentes num movimento recursivo de (vir) a acontecer no devir. Ou, simplesmente, o devir das “acontecessências”.

As mortes de Sem Medo no Mayombe, tendo sido enterrado ali e não levado para outro

lugar, e a de N Dingui, cujo cortejo fúnebre tinha de ter prolongamento na sua cidade natal de Safim, numa espécie de retorno às origens, configuraram àquilo que na mística africana configura o mito do eterno retorno.

Traduzindo isto nos termos que seguem, para dizer que a morte será elevada ao grau de preciosa origem, a qual está impregnada de um poder mágico ou religioso, em virtude de sua forma simbólica ou de sua origem; por isso, quem morre no mar é enterrado na beira da praia para que seus “buscadores” venham das profundezas do mar levá-lo de volta à sua origem.

Ou seja, é sagrada o lugar de morada das almas dos ancestrais cujo sacrifício ou um juramento as terá consagrado quer nas matas quer no lugar dos ancestrais familiares.

Afinal são estes costumes que, ao mesmo tempo, em que servem de amarra para os ocidentalizados, também garantem a sobrevivência do grupo. Em outras palavras, servem-se como reguladores sociais, pois o conceito do sagrado presente nas sociedades africanas está intimamente ligado ao conceito da justiça, pelo que a corrupção e o clientelismo, tidos como males desnecessários, só poderão ter implicações com sanções punitivas, porque a sociedade que as regula, social e religiosamente, está sempre atenta a estas construções imaginárias das nações que corroem a sua superestrutura.

Posto noutros termos: não havendo fronteiras rígidas entre os vivos e os mortos desaparecem a noção do absolutismo do tempo, da vida e da justiça do mais forte, dando lugar à justiça sacra punitiva. É esta a agonia do Papai, do Benaf e doutros combatentes e da Joana. Kikia com rosto dum ente conhecido só pode ser sinal de mau presságio que esbaterá no seio da família.

Trata-se da construção de espaços privilegiados de contato, de projeção das diferenças. E, por outro lado, um olhar sobre os novos tempos, os quais (con)correm rapidamente na dimensão cultural tanto do tempo de resistência como o do conhecimento recíproco contemporâneo a que

todos os atores sociais são convocados a serem partícipes.

- *Sistema Colonial*

É, acima de tudo, a representação legítima da violência, justificada e legitimada, de acordo com a ideologia do império colonial.

Por ser violento, é também excludente, porque esta exclusão do colonizado, não se dá apenas pela separação física e geográfica, com o espaço que, a priori, deveria ser o de interação entre os entes coloniais, passa a ser o espaço feito de fronteiras e departamentos estanques, os quais não permitem a mobilidade.

E, simultaneamente, como resultado disto, teremos também uma exclusão, no plano dos direitos, dos privilégios. Inclusivamente, no plano das "representações dos valores" imaginários, os quais, submeterão o colonizado à força coercitiva do policial e do soldado (FANON, 2005: 54).

Assim sendo, os pressupostos podem ser explicitados em termos explicitação e conjunção de teoria à prática, como conjunto dialético de valores que envolvem tanto a antiga metrópole como às suas atuais ex-colônias num esforço paradoxal de autoaceitação involuntária.

Nesse jogo de representações desembocamos numa clivagem histórica e memorial na qual o colonizador e o colonizado refutam, por assim dizer, uma herança ambígua. Isto é, não admitem que a possibilidade da descoberta do outro como o diferente tem, paradoxalmente, um efeito de lupa, de ampliação dos traços do outro, ainda que de modo pejorativo e do espelho diante de si.

Ou seja, é como se vissem um ao outro numa imagem refletida no espelho a que não assumem. Por isso mesmo as tensões existentes na sociedade, por parte de seus atores, impõem a eles a negociações, estratagemas, compromissos (com a saúde, a educação, à habitação ainda que

não universais), crises e violências (a guerra colonial).

A escrita literária, neste acaso, que deveria ser a vida literária de um país se traduz pelas vivências e rupturas entre sistemas; de um lado, o colonial que se tem em vista e em mente; e, de outro, o nacional que se quer instaurar, por forma a ver rompida a interação com o sistema do colonizador, que é o Outro, na visão do colonizado.

Uma ruptura que não julgamos benéfica para nenhum dos dois lados, pois, como disse Walter Benjamin, narrar é intercambiar experiências. É no intercâmbio, na interação do objeto e sistema literário que a literatura africana de língua portuguesa poderá afirmar-se como um macrossistema literário e cultural.

A sociedade se escreve (e se inscreve), portanto através do texto. Pois num mundo da oralidade, as genealogias e os mitos o papel central magicorreligioso que pode ser encontrado nas diversas manifestações culturais, cuja essência artística se caracteriza por uma unidade estética e diversidade de estilos que, ritualizadas na narrativa, constroem mundos possíveis e, portanto, utópicos.

A despeito da especificidade da mística colonial, e, mais precisamente, às divergências ontológicas, o escritor africano, deve estar atento às idiossincrasias, do espaço colonial, ao se tornar, participante ativo, engajado, na tentativa de corroborar os valores dominantes, criticando-os e contestando-os. Torna-se, assim, intérprete criativo de dois mundos, outrora, antagônicos, conciliando-os, através da escrita crítica e imaginativa.

Duas margens que, partindo de um agenciamento, atingem dimensões outras, possibilitando leituras interdisciplinares entre a crítica literária e crítica sociológica, política ou historiográfica. Parece-no ser esta a empreitada a que o intelectual é convidado a ser parte fundamental.

- *A cidade colonial*

Para o intelectual africano, a cidade, nada mais é do que, um lugar de batalha, para a consequente conquista do espaço do outro que julga ser seu. Não se trata da batalha militar, mas da batalha ideológica em busca do lugar das possibilidades da ação, da transformação, da superação e do protagonismo. Afinal é ali que reside todo o aparato do sistema colonial, com tudo o que há de violento, mas também com tudo o que há de progresso.

É o lugar onde os movimentos procuram abordar as verdades que o sistema colonial escamoteia para a concepção da sua verdade histórica. É na cidade que o intelectual encontrará, através da formação acadêmica, meios com os quais construirá conceitos da luta e de assentamento e assentimento das relações sociais.

Não devemos esquecer que o sistema colonial é um regime militar e, por isso, regime de guerra. E para fazer guerra não bastam armas é preciso saber o porquê lutar e para quê lutar. Para isso é necessário instrumental teórico que permita materialização e concretização da práxis revolucionária.

Acrescentamos, por outro lado, o conceito de cidade que não se limita apenas a Bissau ou a Luanda, mas sim, e, principalmente, a Lisboa, mais concretamente, a Casa dos Estudantes do Império, onde se constituiu e se reunia a elite intelectual que, vivendo intensamente a vida na colônia e na metrópole, conseguiu extraír dela experiências que apontaram a direção da necessidade do retorno à África.

Num contexto colonial da assimilação, a qual se traduz, grosso modo, pela desestruturação social dos angolanos e guineenses e pela criação de um reduzido número de elite assimilada, o retorno às origens ancestrais africanas, à sua história e à sua cultura, tornava-se uma necessidade imperiosa da conscientização. Assim, através de atitudes individuais e dos

movimentos culturais que foram se desenvolvendo, paradoxalmente, na própria metrópole; propugnava-se a defesa em relação ao problema inerente à cultura africana e àquele da assimilação coletivas.

O objetivo deste grupo de intelectuais pode ser resumido na seguinte proposição: *conhecimento da materialidade da História para compreender a especificidade do continente e propugnar a afirmação da memória coletiva*. Neste sentido, nada melhor que a narrativa, a experiência humana de organizar o caos do mundo, dando-lhe sentido. Mas é esta literatura que iniciada sob a forma poética e também de manifestos militantes que dará o cunho doutrinário às teses dos intelectuais revolucionários.

É nisto que consiste o fascínio da narrativa: o de nos colocar sempre, surpreendentemente, diante de um evento imprevisível.

A cidade colonial é como um palco de teatro. A relação entre colonizador e colonizado é dramática. As coisas, os fatos quotidianos acontecem numa relação tensa e apreensiva, em termos do evento novo que há-de surgir; porque existe uma relação de conflito. Existindo esta, haverá de existir também um significado, existindo este, existirá, sobremaneira, um sentido; porque existe uma história: a da convivência entre dois sujeitos do sistema colonial.

A cidade colonial pode ser entendida, como espaço, majoritariamente, de exclusão. Existem nela demarcações políticas e literárias. Existe ainda a convivência compartimentada entre os sujeitos que nela vivem – o que dificulta a promoção do desenvolvimento econômico e a da preservação da estabilidade social.

Uma característica fundamental da cidade colonial poderia ser definida como a instauração e implementação de políticas em prol do crescimento do centro urbano, excluindo, de alguma forma, a periferia, votada à economia de subsistência.

- *A cidade na era da pós-independência*

Se na cidade colonial tínhamos elitização compartmentada do sujeito que aí se encontrava numa relação desigual de existência, na cidade pós-independente, a desigualdade atinge a maioria das populações, tanto as da cidade, como as do campo. E é por isso que o campo estará cada vez mais a invadir a cidade, centro do poder político-administrativo.

Nisto os valores das relações sociais sofrem grandes mutações de significado e significância. Pois os valores do campo, das tradições, penetram, substancialmente, no convívio social dos agora cidadãos angolanos e guineenses, irmanados, pela ideologia nacional do pós-independênci²¹.

As lideranças locais tradicionais ocupam, em termos de organização do tecido social contemporâneo, espaço como sendo poder paralelo às instituições do Estado moderno ocidental herdados do poder colonial. Este poder paralelo pode ser percebido nas questões relativas aos julgamentos de casamentos, de posse de terras, de heranças etc.

A exclusão social, como um processo socio-histórico, sempre existiu, em maior ou menor proporção nas duas realidades, a colonial e pós-independente, com dramáticas consequências que conhecemos. Por não ter havido esforço das instituições políticas guineo-angolanas de aprimorar os desniveis herdados do sistema colonial, quiçá, aperfeiçoando-os, na cínica relação de liberdade para todos, inclusive a de subtrair do Estado o bem comum de todos.

Na verdade, o que ocorre no período da pós-independência corresponde àquilo que Fanon dizia ser a descolonização apenas a substituição de uma espécie de homem por outra, isto é, a substituição do colonizador europeu pelo colonizador africano. Trata-se de um círculo vicioso, de

²¹ Basta focarmos, a título de exemplo, as formas dos rituais dos casamentos celebrados hoje em Luanda (com o alambamento) e em Bissau (com o Leba Kabás, pedido de noivado, ou declaração de namoro à família da noiva), especialmente dos rituais que envolvem estas duas formas africanas de celebrar o noivado/casamento. São rituais de petição, cujo gesto simbólico cria vínculos afetivos entre as famílias do noivo e a da noiva, os quais são renovados em várias instâncias sociais, como por exemplo, nas cerimônias fúnebres. São uma espécie de lobolo.

difícil solução, já que a convivência entre os ex-colonizados continua sendo assimétrica.

Assim testemunha Na Birisni sobre as mudanças ocorridas no tempo, desde os tempos da luta aos dias que se lhe seguem:

Sabemos que as coisas mudaram muito hoje em dia! Sabemos que o Mundo já não é tão 'malgós' [sagrado] como dantes! Os miúdos foram à guerra para correr com os 'brancos'! Nós preparamos o 'caminho' aos nossos filhos para nos livrarem dos 'brancos'! Os 'brancos' partiram, mas os nossos miúdos transformaram-se em 'brancos'! (...) Mas, como vês, quando há dificuldade, eles lembram-se de nós, pedem-nos a nossa ajuda porque sabem que ainda continuamos a ser os 'guardas' desta terra 'malgossadu' [sacralizado] que querem à viva força tornar 'dós' [dessacralizada, profanada] (BARROS, 1999: 92-93).

Isso também revela a preocupação do narrador neste “embranquecimento” dos meninos (intelectuais revolucionário) em relação aos mais velhos (os grandes da terra). Estes a manifestarem seus medos, suas angústias coloniais que, ao que tudo indica, está, novamente, a assombrá-los, depois do pacto de libertação nacional que fizeram com os meninos que, parecem estar a reproduzir, os modos de ser dos colonialistas.

Dá para ver o quanto é distópica esta realidade de pertencer ao mundo do oprimido e ao do opressor. Do esvair-se da centralidade do sujeito que se define no campo e, ao mesmo tempo, se redefine na cidade como na época da colonização.

Contudo, à guisa de uma análise cuidada, deve-se exaltar a pluralidade ambivalente e paradoxal; muitas vezes, ambígua de uma formação discursiva e sociocultural que opera, simultaneamente, com a demolição dos modelos comportamentais e valores éticos e filosóficos coloniais e com a (re)construção dos mesmos.

A cidade moderna é uma nação aos cacos ou uma nação nos cacos? Ela vai sendo construída, por intermédio de uma textualidade, enquanto

a) *identidade em cacos, aos pedaços fragmentados* - esta é a cidade-mato dos guerrilheiros do Mayombe com

A amoreira gigante à sua frente. O tronco destaca-se do sincretismo da mata, mas seu percorrer com os olhos o tronco acima, a folhagem dele mistura-se à folhagem geral e é de novo o sincretismo. Só o tronco se destaca, se individualiza. Tal é o Mayombe, os gigantes só o são em parte, ao nível do tronco, o resto confunde-se na massa [o povo]. Tal o homem. As impressões visuais são menos nítidas e a mancha verde [da esperança] faz esbater progressivamente a claridade do tronco da amoreira gigante. As manchas verdes são cada vez mais sobrepostas, mas, num sobressalto, o tronco da amoreira ainda se afirma, debatendo-se. Tal é a vida. (PEPETELA, 1982: 266).

Da descrição do cenário de uma casa, santuário dos irans, espírito doutro mundo, típica da cidade de Bissau e as demais cidades do país de credo espírita africano:

Chão de terra batida. Uma cama de ferro encostada num canto era praticamente a única mobília. O colchão era de tecido às riscas e estava cheio de palha, folha seca de arroz ou folha seca de milho. No fundo, uma porta de zinco ou de chapa fechada, separava-o dum outro compartimento que não tinha nada a ver com a velhota. [...] Ao lado da cama, uma quantidade de garrafas meio vazias, pedaços de pau cruzados de várias maneiras, cada uma com seu significado. 'Panos de pente' de cores garridas, com predomínio do vermelho cobriam parte desses pedaços de madeira. No meio dessa amálgama via-se um tronco de árvore com um manto vermelho a envolvê-lo. (BARROS, 1999: 91).

b) da morte libertadora no sentido heróico da bravura dum gigante (Sem Medo, metáfora do escritor Pepetela) que, apesar do desencanto com os momentos pós-revolução, ainda pode encontrar razões para crer na utopia. Ora, se essa crença traduzirá um dia num futuro risonho, não o sabemos, apenas que continue acesa a esperança que habita no ficcionista e no cidadão.

Os olhos de Sem Medo ficaram abertos, contemplando o tronco já invisível do gigante que para sempre desaparecerá no seu elemento verde. (...) – Não compreendem que ele morreu? Ele morreu! Sem Medo morreu! Não compreendem que ele morreu? Sem Medo morreu! Os homens olharam o vulto do comandante e viram-lhe o sorriso nos lábios. Sorria à vida ou à morte? [indaga-se o Lutamos aos outros]. (PEPETELA, 1982: 266-267).

A função dinâmica das estátuas herdadas do processo histórico da Guiné-Bissau na era colonial que os combatentes destruíram para colocar, em seu lugar, as estátuas dos heróis nacionais guineenses:

Se há uma coisa boa que fizemos [diz o camarada Papai ao amigo Mancabo], foi ter

metido as estátuas do 'colon' no 'ghetto' da fortaleza de Cacheu. É aí que farão o papel passivo dos objetos da história. [Porque] Na cidade teremos que colocar os nossos heróis para dizer às gerações vindouras que têm uma identidade cultural homogênea e diversificada da qual devem sentir-se orgulhosos! (BARROS, 1999: 142).

Ou esta outra passagem mais expressivamente contundente, retrato real da resignação e abdicação do combatente do Mayombe.

Uma lição de compromisso patriótico com os ideais da luta de libertação nacional, um combatente tombando *no front* da batalha para salvar o outro companheiro de luta e, por consequência, metaforicamente falando, a pátria.

Assim o Chefe de Operações, dirigindo-se aos colegas camaradas, exorta: “Lutamos, que era Cabinda, morreu para salvar um kimbundo. Sem Medo que era kikongo, morreu para salvar um Kimbundo. É uma grande lição para nós, camarada” (PEPETELA, 1982: 267).

c) e da utopia enquanto mera representação imaginária que, tal como as flores das árvores, se misturarão às flores da mafuneira, para deixar o lugar cheio dum verde irreconhecível. Dum verde de vida nova numa nação em gestação.

[Milagre] lançou um obus que foi estourar no tronco duma amoreira, a cem metros deles. Os guerrilheiros imitaram e as AKAS e Pépéchas *cantaram em última homenagem* [ao comandante] As flores de mafuneira caíram sobre a campa, docemente, misturadas às flores verdes das árvores. [Porque] Dentro de dias, o lugar será irreconhecível. O Mayombe recuperaria o que os homens ousaram tira-lhe (PEPETELA, 1982: 267).

Tal será, como afirma Filinto de Barros no romance, o direito de homenagear aqueles que "souberam simbolizar a epopeia do povo unido e libertador, aqueles que, estando mortos, jamais morrerão!". (BARROS, 1999: 105).

Na fala do Comissário Político veremos, inversamente, e também de forma nítida que aponta para a representatividade do esvaimento da utopia:

Do coração do Bié, a mil quilômetros do Mayombe, depois de uma marcha de um mês, rodeado de amigos novos, aonde vim ocupar o lugar que ele [Sem Medo] não ocupou,

contemplo o passado e o futuro. E vejo quão irrisória é a existência do indivíduo. É, no entanto, ela que marca o avanço no tempo. (PEPETELA, 1982: 268).

Mas que permanece, entretanto, como representação de um sonho possível, da representação da literatura como devir imagético que (re)constrói o imaginário do intelectual, quão a chama da fé e da esperança presentes no ser humano.

Por falarmos de utopia, diríamos que, em busca da verdade, o artista, ou escritor, sabendo-a (in)apreensível, a ficciona sob a forma da qual se nos apresenta em vida.

O romance angolano e guineense, torna-se, nesse sentido, a encenação da vida dos seus sujeitos individual e coletivo. Pois é através do material, experiências históricas vividas, que se chega à realidade transcendental. Isto é, o espírito que ressignifica a matéria.

Da fonte de inspiração utópica dos intelectuais africanos

No imaginário local africano, a oralidade, as crenças e as simbologias míticas são hoje reatualizadas para celebrar os ritos de iniciação e de passagem presentes, desde os primórdios, nas sociedades africanas. São símbolos que representam a dimensão ritualística factual, como, por exemplo, o dote de casamento (alambamento, em Angola; *Leba Kabás*, dote dos cristãos das cidades urbanas, na Guiné-Bissau) que evoca tanto a questão da ancestralidade como a da religiosidade.

É a ideia de ancestralidade e sacralidade que constituem o capital simbólico criado no imaginário étnico local visando à manutenção da ordem de classe, através da hegemonia dos mais velhos em relação aos mais novos, e, ao mesmo tempo, a sacralidade que se dá nas três chaves de culturas africanas da regra dos três S: o Santo, o Sagrado e o Secreto.

O rito do casamento não constitui só um corte temporal – de passagem da fase de solteira

(imaturidade) à fase de casada (adulta) -, mas um recorte no tempo que se alonga e prolonga *ad infinitum*. É a ritualização de gestos e intenções definidoras de uma África ancestral sagrada.

Tempos modernos são contemplações dos mistérios contidos nas coisas. Pois contemplar é o espaço que permite conhecer o mistério contido nas coisas, verificando, a fundo, os problemas por que estavam passando as nações pós-independentes africanas, através do princípio esperança, de Bloch, que nada mais é do a capacidade de continuar a persistir, apostando na resistência construída, a partir do conhecimento do mundo vivido e das possibilidades de cavar as trincheiras.

Trata-se de advocar a causa da superação, pois é superando-se, humanamente falando, e apresentando outras saídas possíveis, prováveis e imagináveis que se percebem alternativas às pressões exercidas de outras formas sobre o sujeito, cujos ideais permanecem inabaláveis.

Um dos modos pelos quais o homem, intelectual africano, apreende a vida, são os conhecimentos que entabula sobre ela e sobre seu espaço circundante e, simultaneamente, os elabora numa tomada de consciência de si. Porque a tomada de consciência liberta o intelectual da vivência imediata e o projeta em direção ao devir, para além do futuro.

Se o topo da utopia é o lugar da perfeição que se deseja, se projeta e se pretende atingir; pode-se dizer, sem dúvida, que o solo da utopia não é igualmente fértil em toda a extensão da ilha, nem o seu clima é igualmente salubre, mas que se defende tão bem à custa da sobriedade contra as intempéries, pelo elevado espírito da consciência crítica dos sujeitos envolvidos no processo histórico do continente.

Intempéries, entendidos aqui, como apostas superáveis, ultrapassáveis. Enfim, superar-se transcendentalmente. O sonho leva o intelectual a criar o futuro. Um futuro provável, mas também possível.

Utopia (do grego, Ou + Tópos) que significa, etimologicamente, sem lugar; trata-se,

evidentemente, de um lugar sem chão, contudo, com a promessa de um chão a se fazer, a erguer, a se construir.

O futuro utópico que se projeta é a construção das utopias pautadas pela reinterpretação do presente. Pois o sujeito apossa-se e apodera-se dos valores que o permite reinterpretar o devir numa comunidade imaginária, que é a sua nação em construção.

Entrelaçamento entre jogos de representação e os de conceituação resultaram, a nosso ver, numa África miscigenada, híbrida, e, ao mesmo tempo, numa África que conserva a sua pluralidade psicossomática e cultural, a qual constituirá o sujeito contemporâneo que, entre outras classificações e caracterizações, resulta destas conceituações plurívocas de identidades plurais, fragmentadas, instáveis e deslizantes, porque produtos dum imaginário literário. E, portanto, construto duma ideologia política.

É esta a práxis que norteou os guerrilheiros da revolução, afinal para se ter vitória, há que ter em mente, tal como nos disse Sem Medo, que “As guerras não se ganham com demagogias!” (PEPETELA, 19982: 39) para obter o maior número possível de apoio popular, mas com ações concretas e programáticas.

Vale lembrar, ainda no esteio de Sem Medo, quando da recordação do período passado na sua infância que lho ensinou que muitas vezes “não [são] golpes sofridos que doem, [mas] é o sentimento da derrota ou de que se foi covarde” (PEPETELA, 1982: 42). Isso com o propósito de inculcar nos companheiros o princípio da luta interna, do combate interno a que cada um é convidado a travar para vencer o medo, para superar-se, para ir além do previsto e do previsível.

Enfim, transcender-se para lá dos limites físicos e psicológicos impostos. Para que isso, realmente, aconteça é preciso conseguir dominar o medo, ultrapassá-lo, senão os nervos hão-de dar conta do indivíduo.

Os manifestos políticos produzidos, quer em Angola, quer na Guiné-Bissau por

intelectuais promotores das suas respectivas independências representam, de certo modo, uma aspiração, uma vontade expressa de todos eles. Contudo, estes manifestos contêm, no seu cerne, o Programa Mínimo de Governo projetado e prospectado. É o sonho construído, a partir da realidade proposta, despertada, manifestada no indivíduo, por sua atenção ao mundo que o circunda.

Retomando aqui uma metáfora do cemitério em África, não se trata apenas de um lugar de depósito de cadáveres de pessoas mortas; trata-se, todavia, de um lugar sagrado aonde se *cultuam* e se *veneram* os mortos, os quais são espíritos que continuam presentes neste mundo para proteger os viventes, embora invisíveis aos mortais comuns.

A utopia necessária e realizável de Ernst Bolch, a qual ele distingue em dois movimentos definidores, a seguir explicitados:

1. Sonho noturno é igual ao ópio, ao embriagamento, a nosso ver, à ausência da sobriedade, pois o sujeito desliga-se da realidade, mas não se exime de sua responsabilidade de cidadão perante sua comunidade, embora *pareça desconectado* com a rotina social;

2. Sonho diurno é o estar-se acordado que é, sobretudo, e principalmente, manter-se em estado de vigília permanente, de modo que, concatenadamente, o sujeito atinja o princípio esperança. Este princípio é tornar-se protagonista e não coadjuvante dos problemas sociais do seu quotidiano. Apontar problemas e propor soluções. Trata-se de um estar-se sóbrio e ébrio. Conscientizar-se e atuar-se sempre que necessário.

É como se o sujeito do sonho diurno estivesse a flutuar-se, a esvoaçar-se para um lugar, cujo ego, pouco alterado, embora o seja razoavelmente, atinja altos voos. O mundo exterior é, aparentemente, obstruído, porém não alterado.

Há uma potencialização da realidade para a concretização dos desejos, a qual culmina com a (re)construção da utopia. Isto é, o princípio esperança. Este princípio pode ser entendido

como um entrelugar, quer dizer, um lugar que permite à pessoa se autonomizar-se, superar-se. É o lugar da metamorfose do intelectual. De sua contribuição como agente transformador da coletividade.

Um lugar, em suma, em que ele é convocado a opinar-se. A manifestar-se criticamente.

Um lugar, portanto, que se situa à margem da tomada de consciência, de observação, de posicionamento em relação à totalidade dos fatos. Um lugar de debate, de discussão, de embates ideológicos e, muitas vezes, de confrontos pessoais. Às vezes de forma violenta. Um lugar-ação, projeção, perspectivação, prospecção e prospectivação.

Em *Mayombe*, a floresta exige, os guerrilheiros exigem, as condições históricas exigem, as circunstâncias da luta de libertação nacional se introjetam e se introspectam na causa da revolução independentista. Isso tudo permitirá a construção do desejo, a materialização da vontade sociopolítica de emancipação do jugo colonial.

Nos romances temos a consciência mística e mítica que aponta para uma visão do sagrado, cosmológico e divino, com a imaginação de uma fraternidade coletiva. É a contribuição do Sem Medo em trazer, para a política, a religião e, por seu lado, N Dingui que, a partir da incorporação do seu espírito, quando morto, para conversar com seu amigo, Papai, sobre a cerimônia que deveria ser realizada para sua alma e dos demais combatentes passasse desta vida para a outra.

Esse fato introduz, dentro das religiões espíritas africanas, dum lado uma visão de totalidade em que passado, presente e futuro se constituem num único tempo e, simultaneamente, introduz a concepção do tempo transversal. Este, marcado pelo relógio e pelo calendário, permitia pensar um coletivo como algo que existia em simultâneo em locais muitos distinos: na terra e nos céus.

Tem a ver com a potencialização da sagrada esperança, construída nas projeções futuras

de uma nação em construção, mesmo com as condições adversas que possam vir, hipoteticamente, das frustrações futuras. Aliás no livro *Sagrada Esperança* que é também o título dum poema de Agostinho Neto (1974), o qual numa busca do passado-presente, projeta o homem angolano nas trilhas do futuro, apontando que

Amanhã / entoaremos hinos à liberdade / quando comemoraremos / a data da abolição
desta escravatura / Nós vamos em busca de luz
Os teus filhos Mãe / (Todas as mães negras / cujos filhos partiram)
Vão em busca de vida / Adeus à hora da largada

No poema, canibalisticamente, o poeta assume consumir o outro, num derradeiro processo antropofágico, de possuindo o outro, para viver-se, assumindo-o, numa imagem autêntica de ser construtor de nova identidade e da nova nação. Afinal está dada a largada, que as mães não chorem, a luz já está aos olhos do porvir.

O tempo da utopia é um tempo não mensurável, de um lugar não palpável. Um não lugar, enfim.

No entanto, nem por isso, um deslocar-se para um plano superior inatingível e intangível, cujos ideais poderão se tornar irrealizáveis, como a crítica que Bloch faz ao Socialismo Utópico, como sendo uma doutrina ou práxis social da miragem. Do distanciamento. Do desenraizamento do homem.

Em suma, o homem moderno da cidade, na sua premente vivência da tensão cidade-campo, na qual o deslocamento do sujeito com a sua simultânea fragilização e resignação parecem coexistir, torna-se impraticável a sua recusa em abdicar-se do conforto do retiro pessoal face à civilidade presente no luxo da cidade.

De todo modo, o pensamento de Bloch relativiza as questões da utopia e da esperança, o que faz com que esta última se realize no presente e, simultaneamente, nos coloca diante do

dilema concernente ao problema de saber qual o tipo de esperança o marxismo inspira, ou melhor dizendo, aspira. E, neste caso, nos questionaríamos em relação ao problema do marxismo-leninismo presente nas ideologias do MPLA e do PAIGC.

De um lado, a tese do sonho diurno de Bloch, aponta para uma leitura científico-dialética da totalidade capitalista imperial; de outro, futuro possível, sem que, entretanto, tenha a pretensão de reduzir-se a uma visão idealista, numa mera contemplação da realidade existente como um palco do espetáculo ideológico.

O marxismo, segundo Bloch, é uma teoria que se orienta para a maior realização humana, e não há realização maior para um colonizado do que a própria liberdade de assumir os compromissos com relação ao seu próprio destino, seguir os próprios rumos de felicidade e liberdade.

Ou seja, a transformação quantitativa da sociedade em que se encontra inserida, vencendo as barreiras da opressão e da alienação. Este resultado terá sido conseguido em parte pelos dois movimentos libertadores.

Ora quanto à projeção do ideal de realização humana, como por exemplo, a questão do desenvolvimento sustentável, parece tornar-se algo “irrealizável”, no sentido em que as perspectivas presentes não são animadoras, muito menos ainda, dá para prospectivar num horizonte de curto ou médio prazos condições materiais que encorajem uma abordagem animadora.

O conceito de renovação, todavia, numa atuação dentro do próprio marxismo, levanta temas como subjetividade e futuro, apresentados de uma forma radical, pelo que nos dirá o autor que:

A nossa época é a primeira a possuir pressupostos socioeconômicos para uma teoria do ainda não consciente e do que está relacionado a ele no que ainda não veio a ser do mundo. O marxismo sobretudo foi pioneiro em proporcionar ao mundo um conceito de saber que não tem mais como referência essencial aquilo que foi ou existiu, mas a tendência do que é ascendente. Ele [o marxismo] introduz o futuro na nossa abordagem teórica e prática da realidade. (BLOCH, 2005: 141).

Bloch observa que Marx também aponta em sua análise socioeconômica para as adjetivações do futuro. Não significa dizer que toda esta projeção para o futuro seja pura abstração conceitual, porém algo que histórica e materialmente, é possível, basta que os atores sociais atuem de forma consciente para que a teoria se torne em práxis realizável.

Contudo, prossegue o autor supracitado:

Faltam conscientemente às adjetivações propriamente ditas do futuro (...), e faltam conscientemente pela exata razão de que toda a obra de Marx serve ao futuro, sim, porque na realidade só pode ser compreendida e concretizada no horizonte do futuro, mas não como futuro pintado em cores abstrato-utópicas. Pelo contrário, como futuro que é iluminado de forma materialista-histórica sob e a partir do passado e da atualidade, portanto, das tendências atuantes e persistentes, a fim de ser dessa maneira um futuro conscientemente moldável. (BLOCH, 2005: 176).

Enfim, trata-se da possibilidade de compreender a importância do aspecto subjetivo, no movimento objetivo da história.

Se a esperança é o princípio pelo qual o homem supera subjetivamente o real, ultrapassando-o no momento em que se permite ultrapassar a tensão para o futuro, isto não significa, de modo algum, afirmá-la como princípio abstrato. Embora seja vivido subjetivo, o futuro deve ser construído sobre condições históricas.

Pois, como bem disse, Enrique Dussel em sua *Ética e Libertaçāo*²², na qual explana sua ideia da ética material da vida, ao afirmar que a "ética crítica das vítimas (pois) são vítimas, quando irrompem na história, que criam o novo".

E assim criam um campo fecundo da utopia que tenta compreender a filosofia da práxis revolucionária.

E, assim sendo, esta criação se dá por intermédio da construção de uma humanidade

²² DUSSEL, Enrique. *L'Éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Paris: L'Harmattan, 2002, p. 198 e seg.

socializada com vista à reconstrução do mundo como pátria, país ou lar.

Bissau, a cidade e sua literatura

A cidade de Bissau, sabiamente, mapeada no bairro de Chão-de-Pepel/Varela, dá, na linguagem romanesca, ou melhor dizendo, aponta para múltiplas oportunidades de conhecer os guineenses de todas as origens e de todas classes sociais.

Distinto o romance, por representar este bairro mítico, elitista, dos assimilados da época da colonização, os kriston matcho, ora elite política-pensante e econômica do país.

Chão-de-Pepel/Varela é o bairro celeiro dos condutores militares da guerrilha de libertação da Guiné-Bissau e Cabo verde. Todas frentes, Norte, Sul e Leste tiveram, durante quase todo o processo da luta armada os expoentes oriundos deste pedaço de chão bissauense. Foi aí que, em 19 de Setembro de 1956, Amílcar Cabral e seus companheiros fundam, em Bissau, o PAIGC, a força política libertadora da Guiné e Cabo Verde.

Foi aí, graças à ação mobilizadora e sensibilizadora do partido de Cabral que os jovens, força motora da transformação social guineense conheceu e aprendeu com a filosofia e a práxis revolucionária e outros eventos contemporâneos, como o sagrado princípio da autonomia e autodeterminação dos povos lição que os motivou para a liberdade.

Kikia Matcho, o romance em estudo, tenta exibir interesse sobre a questão da História da Guiné-Bissau pós-independente. Examinando a situação politicossocial do país com maior sentido de ironia e crítica sociológica, cultural e etnológica, Filinto de Barros, numa perspectiva da realidade empírica, tece o cenário cotidiano da vida dos *n djeñerus* e *dubriadus* bissauenses, para usarmos uma expressão crioula para designar a luta penosa pela sobrevivência.

Trata-se de um retrato profundo e condensador de uma utopia traída, em que a vanguarda

revolucionária que deveria criar condições para o crescimento da nova nação e, por conseguinte, construir uma nova identidade, simplesmente, se ateve na construção lamentável da oligarquia despótica, cuja filosofia revolucionária só gerou injustiças sociais gritantes. Este é o desafio com que os sobreviventes do falhanço da práxis revolucionária tentam se livrar.

A nossa empreitada, neste sentido, será a de tentar descortinar, por assim dizer, as perspectivas históricas e sistêmicas adotadas para a materialização dos objetivos preconizados quando da opção por empreender a via armada de luta e não a diplomática.

Assim fundada no diálogo persistente e tenaz com o colonizador, sem contar com as pesadas dívidas financeiras vindas desta decisão, o conceito de totalidade que alicerçam nossas leituras, comparando os contextos angolano e guineense, para uma abordagem mais ampliada que se pretende ser a síntese do processo histórico-cultural por que passaram estas duas nações africanas.

Será, reconheceremos, desde logo, um desafio a (nossa) tentativa de procurar entender as vozes que os textos literários anunciam, mais exatamente, a voz da classe intelectual como autora e dinamizadora da causa revolucionária e, ao mesmo tempo, o alvo da crítica que se teceu e tece em relação ao processo revolucionário do continente? Demonstrarímos, com evidência, como isto ocorre na estrutura dos romances em análise.

Mas, se os romances são mundos criados, a partir de suas imbricações com o mundo real e concreto, entendido este como força inspiradora e motivadora do mundo ficcional, procurar entendê-lo, se apresenta, a nossos olhos, como um caminho possível a trilhar.

Sabendo-nos que a literatura guineense é fruto da crise política, socioeconômica, cultural e identitária deste país oeste africano, que tem vivido ao longo de quase quatro décadas de sua independência, sobressaltos político-militares quase permanentes.

Para dizer que a literatura da pós-independência da Guiné-Bissau conhece sua explosão,

em termos de grande produtividade, na década de 90, com o surgimento de muitos poetas²³.

Neste espaço, nos ocupamos de Filinto de Barros que tal como outros escritores desempenharam o papel de grande relevo ao quebrarem a secular voz silenciada, ou silenciosa da riqueza sociocultural guineense, revelando a multiplicidade de valores e riquezas nacionais deste povo pluriétnico e multilinguístico.

O único romance de Filinto de Barros até ao momento, com uma linguagem literária capaz de tanto legitimar o que o discurso sociopolítico aponta, quanto de questionar, desconstruir, destrinchar e dissecar e despir, metaforicamente, a nu, as relações econômicas, sociais, políticas e culturais da sociedade da classe dominante bissauense, colocando, de um lado, os comandantes, e de outro, os gloriosos ex-combatentes da liberdade da pátria. Estes últimos estão representando a desgraça e o descaso a que foram votados no pós-guerra da libertação nacional.

Assim o autor, na sua sagaz sabedoria, interroga-se, numa espécie de lamento insólito, servindo-se da personagem Benaf, o intelectual questionador e crítico:

Como explicar que dum grande ‘combatente’ tenha surgido um miserável? As histórias do Papai são para ter crédito? [indaga-se o narrador-escritor] (...) Uma coisa era certa, N Dingui lutou, comandou, detém medalhas de Combatente da liberdade da Pátria, e está ali seco que nem um carapau. Mas seco em tudo, até na audiência que lhe serve de velório. (BARROS, 1999: 21).

Na mira da pena do escritor a desgovernança que tanto dificulta a consolidação do Estado guineense e a consequente e paradoxal aceitação deste estado de coisas:

Que interesse tinha, se o comboio da independência lhe havia escapado? Para quê questionar, se a amarga pensão de ‘Combatente’ não chegava para comprar um saco de arroz? [Parecia que] Bastava de vez em quando ouvir os discursos inflamados dos ‘comandantes’ e partir para essa ‘viagem’ [pela história da luta de libertação nacional],

²³ Para frisarmos que, no campo da prosa, podem-se citar, dos autores mais conhecidos Abdulai Silá, Domingas Samy, com o livro de contos, *A Escola*, e Filinto de Barros. Não porque não existam outros, como é o caso do outro romancista, Meio Dia Sepa Maria Ié Có, com o romance *Testemunhos de N Bera*. Mas Silá e Barros são, fundamentalmente, dois autores de grande peso. Filinto de Barros, com *Kikia Matcho* e Abdulai Silá, citaremos, a título de exemplo, *Eterna Paixão, Última Tragédia e Mistida*.

sentindo-se imune às intempéries da vida. Será que N Dingui também compartilhou desta mística, que foi a epopeia da Luta, mesmo sabendo que a única herança era este fato [terno, mas que aqui representa metaforicamente o 'caixão'] de madeira que nem foi feito à sua medida? (BARROS, 1999: 19-20).

Por isso e para isso o autor, através da figura do ex-combatente N Dingui, morto e transformado em kassissa, no kriol guineense, fantasma, alma de outro mundo, foi o escolhido pelos companheiros de arma, e pelo chefe da guerra, Amílcar Cabral, para exortar os vivos a se corrigirem e a mudarem para combater toda praga que se abateu sobre a pátria e sobre os ideais da luta.

É preciso corrigir o que está errado. É preciso "enxergar mais longe e descobrir os beneficiários últimos das acções criminosas" (BARROS: 1999: 138) perpetradas; encontrar os verdadeiros autores, pois, ao que tudo indicava, a revolução se tinha autodestruído quase por completo; e isto porque "teimava em afastar-se do caminho traçado" (Idem, p. 140). É preciso que os "combatentes escutem certas verdades" (Idem, p. 142).

São verdades em relação aos fatos que estão a beirar ao limite do intolerável. Casos de corrupção, clientelismo e decepção que começavam a gerar nas pessoas, a náusea em relação aos ideais do processo revolucionário pró-independência.

Refletir sobre as especificidades deste país implica situá-lo num processo de agenciamentos comunitários que tem um solo histórico e relações de poder simbólico. E, simultaneamente, essa reflexão visa a debruçar-se sobre seus problemas com vista a encontrar soluções minimamente plausíveis, dentro da realidade contemporânea de fronteiras múltiplas e identidades plurais, seja na perspectiva individual, seja na perspectiva nacional. Assim, a dinâmica de todo o processo requer cuidados metodológicos de análise para a melhor interpretação e a simultânea compreensão da realidade em estudo.

A experiência histórica do nascimento da classe intelectual

A premente necessidade histórica de se rebelar contra o sistema colonial e tudo o que este representa nos hoje Estados de Angola e da Guiné-Bissau, bem como o surgimento do espírito universalista africano pressupunha a defesa dos ideias libertários de Justiça, Igualdade e de Fraternidade entre os povos do continente.

Assim, nasce na verdade a classe intelectual, a qual não considerava o fato de a reivindicação da soberania ser apenas um ato de ruptura total com os valores democráticos e universalistas, comuns a todos os homens, independentemente da classe social ou opção ideológica. Mas propugnavam a subversão dos princípios norteadores da ideologia colonial, fundada nas segregações racial e social, para uma “nova” proposta de construção do Estado, fundamentado no ideário de construção da identidade cultural e, simultaneamente, da construção imaginária do nacionalismo consciente.

Listamos, a seguir, algumas teses alicerçadas:

- a) nos discursos da independência político-administrativa e jurídica;
- b) na instauração da nova ordem cultural atinente ao respeito pelas diferenças etnoculturais e religiosas;
- c) na função da literatura e do escritor ou intelectual na modelagem do novo sujeito da práxis revolucionária; e
- d) na visão dicotômica, a partir da qual se trabalha a diferença africana no contexto do concerto das outras nações mundiais.

O intelectual, esta figura protagonista e emblemática nas revoluções angolana e guineense é, antes de tudo, o desenhador da estratégia critico-criativa da construção de relações que permitiram com que a consciência popular nacional de autonomia político-administrativo pudesse

se realizar.

O fato de haver conseguido despertar no seio coletivo das sociedades angolana e guineense o orgulho em relação à práxis social e histórica da contemporaneidade já, de per si, cria articulações-outras que permitem com que o devir social se desloque, representativamente, para a realização efetiva da vocação das futuras gerações de intelectuais.

Recuando-nos na História de Angola e da Guiné-Bissau, destacaremos, desde logo, o poder simbólico detido e desempenhado, através das teorizações nacionalistas e culturalistas do guineense-cabo-verdiano Amílcar Cabral e do angolano Mário Pinto de Andrade.

Num artigo de Carlos Lopes (1991: 3-4), sociólogo e economista guineense, intitulado, “Mário de Andrade: a grande ausência”, ele definia assim a dualidade deste intelectual angolano, tão guineense quanto angolano, cuja personalidade complexa e rica de experiências adquiridas, interpretadas e estocadas das realidades angolana e guineense, como quem “trilhou os caminhos da luta armada com uma caneta e não com um fuzil”.

Prosseguindo neste raciocínio, Lopes completa que

A sua arma [a de Mário de Andrade] eram capítulos e não cartucheiras. As suas preocupações e interrogações perfuravam ideias estabelecidas e não corpos humanos, mas ambas as acções eram necessárias nesse combate pela noite adentro em busca do sol independente. Deixou de acreditar no Homem Novo porque se deu conta que ele já existia: estava escondido nas contradições do ser presente, no requinte da nuance insistente, na certeza do amanhã senão vitorioso pelo menos ambicioso.

Trata-se, sem dúvida, da caracterização da figura do intelectual atuante, aquela figura de ator em que nele são eliminados elementos coloniais que subsistem nos sistemas de dependência forjada ou até mesmo impostas aos revolucionários. Estes procuravam não somente declinar-se com o sistema colonial como também serem eles mesmos os atores sociais da transformação política, social, cultural e ideológica necessária à sobrevivência do Estado Novo que se propunha instaurar nestes países.

Esta postura ideológica de Pinto de Andrade vai de encontro àquela de Cabral no tocante à aplicação efetiva do conhecimento técnicocinetífico à práxis social da revolução. Tanto que uma das frases famosas dele dizia “Pensar para agir e agir para melhor pensar”. Ou seja que o conhecimento das realidades de cada país se traduzisse em atos. Isto é, que a *imagem seja ação*; portanto, *ImaginAção*.

É isso que, a nosso ver, constitui o escritor/intelectual angolano e guineense, através de uma literatura participante, engajada e exortativa, sem, contudo, deixar de ser estético e ético, da beleza estética e criativa que dá sentido ao eu individual e ao eu coletivo. Um eu individual e coletivo que está em permanente processo de construção e reconstrução.

Significando isto dizer que esta (literatura) tem suas raízes no amalgamado dos tecidos sociais angolano e guineense, num passado sofrido, doloroso, áspero, mas que a glória da luta enobreceu. Não obstante a marca do desaire que esta mesma conquista revolucionária acabou por deixar no quotidiano da vida das pessoas.

A literatura é, nestes dois contextos, memória e história que influi no pensamento das pessoas e nas suas subjetividades.

Perspectivas de abertura ao mundo contemporâneo

Tentaremos, nestas parcas linhas, refletir sobre como a integração da África, em geral, e de Angola e Guiné-Bissau, em particular, se processa no âmbito mais abrangente do concerto das nações mundiais, de um lado; e, de outro, analisar a problemática das justificações ideológicas que permitem as diversas formas de dependência do continente africano em relação ao Ocidente.

Que os blocos das integrações continentais ou regionais são circunscrições pelas quais adentramo-nos, numa perspectiva de abertura ao mundo, nos países africanos, é também através

deles que aprendemos a pensar sobre nós mesmos, sobre os outros e sobre o mundo em que estamos inseridos.

Para isso, ainda na Casa dos Estudantes do Império, onde erroneamente, o regime salazarista pretendia exercer um "controle" nos estudantes, estes, a saber, Amílcar Cabral da Guiné-Bissau, Mário Pinto de Andrade e Agostinho Neto, de Angola, os poetas são-tomenses Alda do Espírito Santo e Francisco José Tenreiro, e a poeta moçambicana, Noémia de Sousa, fundam o Centro de Estudos Africanos (CEA), cujos objetivos primários consistiam em:

- Racionalizar os sentimentos de se pertencer a um mundo de opressão; e
- Despertar a consciência nacional, através de uma análise dos fundamentos culturais do continente africano.

Numa expressão de Amílcar Cabral, a "reafricanização dos espíritos" tolhidos por uma imposição ideológica, cujas bases têm de ser verificadas, de modo a evitar a *colonização do imaginário*. No sentido de que eram nas atitudes dos "atores culturais do passado [que] podem ser configuradas linhas que são imprescindíveis para a melhor compreensão de nossa atualidade sociocultural". (ABDALA JUNIOR: 2008: 16)

Se há hoje toda uma perspectiva crítica e histórica para a mudança de paradigmas, sejam eles filosóficos, políticos ou estéticos, sejam eles culturais e éticos, em relação aos resultados ainda que pífios das conquistas identitárias e intelectuais, e portanto, do conhecimento, deverão ser considerados e exaltados.

Nessa medida, como sabemos, a colonização e todo o processo que dele se originou, da simples presença para trocas comerciais que se estabeleciam entre a Europa e alguns reinos africanos, desde os séculos XII e XIII, portanto, antes dos descobrimentos nos séculos XV e XVI, erigiu repertórios literários e culturais, inculcou valores cristãos e estabeleceu hábitos que, são, no nosso entender, frutos da experiência de contato.

Esses hábitos e valores são resultantes dos contatos culturais entre os povos neste locus comunicativo e interativo estabelecidos entre dois povos, até então, desconhecidos um do outro.

A literatura e, neste caso específico, os romances em análise, sendo ambos o espaço textual do combate ideológico, portanto, a arena onde o colonizador e o colonizado pugnavam-se.

Essa arena literária coloca-nos na necessidade de buscarmos compreender o lócus da enunciação donde fala o intelectual e dos laços socioculturais que permeiam suas postulações ou formulações críticas e discursivas no sentido de construção de sua identidade libertária intelectual.

Em *Mayombe*, por exemplo, Pepetela, utilizando-se da ideologia dos guerrilheiros, faz deles seres mitológicos, ao mesmo tempo, em que os desmistifica, numa crítica corrosiva onde se evidenciam posturas etnocêntricas do passado que, sem dúvida, se reproduzem no presente da guerrilha.

Teoria, um dos personagens-narrador do romance, mestiço, fruto da união conjugal entre uma negra angolana com o comerciante português que reconhecendo-se portador dos genes mestiços da inconciliação, se diz representar o talvez - uma espécie de terceira via. O caminho do meio era para ele, a trilha onde estava toda a virtude da tolerância e da convivência social aceitável.

Prosseguindo com a mesma tônica da constatação da dificílima realidade do mestiço, quiçá, porque a luta represente para ele esta ambiguidade de lutar contra o colonizador, sendo filho de português, e, paradoxalmente, lutar em defesa da pátria da mãe negra, relata-nos seu dilema identitário:

Criança ainda, queria ser branco, para que os brancos não me chamassem negro. Homem, de mostrar a uns e a outros que há sempre um 'talvez'. [grifo nosso] queria ser negro, para que os negros me não odiasssem. Onde estou, então? E Manuela, como poderia ela situar-se na vida de alguém perseguido pelo problema da escolha, do sim e do não? (...) a minha

vida é o esforço de mostrar a uns e a outros que há sempre lugar para o talvez. (PEPETELA, 1982: 12).

Embate que parece gerar uma crise de existência, ou se assume como branco, se estes assim o considerarem, ou assume-se negro, se também o aceitarem.

A personagem parece evidenciar, no entanto, a transitividade de sua identidade por dois polos que, a priori, se excluiriam. Mas, ao mesmo tempo, e, sobretudo, por isso mesmo, parece aceitar, todavia, esta ambivalência identitária e de caráter, de personalidade de quem, simplesmente, aceita a sua condição de mestiço angolano, igual a qualquer outro cidadão angolano, seja ele negro ou mestiço, seja ele branco.

Embora, reconheça, por outro lado, a dramaticidade da escolha como aquela em que teve de fazer entre o próprio eu e o da Manuela, optando-se pelo seu, em prol da causa revolucionária nas matas de Mayombe com toda a solidão que emana de uma guerra que ainda tinha dificuldades relativa à mobilização do povo.

Há nisso tudo a força mobilizadora que os impinge e os impulsiona na adesão inequívoca da causa libertadora.

Se os líderes dos movimentos eram utópicos ou não, resta-nos admitir o despertar da consciência utópica dos lumpen-proletaridos, campesinatos ou burguesia nacionalista, na medida em que eles próprios sofreram em espírito o *pesar* da colonização, compreendem o quão era urgente uma ação eficaz e estrategicamente estudada para que a revolução não se fracassasse.

O êxito ou o fracasso da revolução poderá, efetivamente, surtir efeitos práticos se o pensamento e ação não fossem combinados. Por isso, todo o povo saiu do isolamento a que eram confinados pelo sistema segregacional e racista colonial para se associarem, entre si, e, paralelamente, com os ideólogos da luta de libertação nacional, transformar o ambiente colonial num espaço alargado de relações afetivas e sociais.

Como a causa era nobre, instauraram na guerrilha, ainda que de forma embrionária, novas hierarquias no Comando da guerrilha como prenúncio do novo Estado em gestação “diversas das que hoje existem [existentes também durante o processo de descolonização] para regular as relações entre os indivíduos e o Estado” [pós-independente].

As relações entre o Estado e o indivíduo na época contemporânea

Trata-se, daquilo que Gramsci define como sendo eventos independentes das vontades de um indivíduo isolado ou também de um grupo isolado para assegurar as tais relações entre os homens e seu Estado:

Os eventos não dependem do arbítrio de um indivíduo ou mesmo de um grupo, ainda que numeroso: dependem das vontades de muitos, vontades que se manifestam na realização ou não de certos atos e nas atitudes espirituais correspondentes. E dependem da consciência que de tais atitudes tem uma minoria, bem como da capacidade dessa minoria de dirigir tais vontades, em maior ou menor medida, no sentido do objetivo comum, depois de tê-las enquadrado nos poderes do Estado. (GRAMSCI, 2004: 202).

Isto é uma certa adaptação psicológica à mobilização para construção de uma nova sociedade. O ritmo da liberdade que dita na consciência do indivíduo e do grupo a força própria e a vontade inabalável de instaurar um regime distinto do que até então se conhecia e nele vivia. Era a motivação tenaz do desejo de construir com base no ideário revolucionário uma nova sociedade.

Embora saibamos que essa história (re)desenhada, na prática, como projeto humano de uma nova sociedade, concebida, graças às influências da filosofia marxista-leninista foi, sem sombra de dúvida, refletida e interiorizada, a posteriori, pelos indivíduos e pelas coletividades numa perspectiva de construção de nações africanas desde os tempos imemoriais.

Não apenas porque o mito governa a História, mas por que o mito tem o poder de

justificá-la de acordo com as bases do pensamento histórico, quer na “sua intemporalidade”, quer na “sua dimensão essencialmente social” (BOUBOU & KI-ZERBO, 1989: 62).

Assim sendo, o passado (as primeiras revoltas contra a colonização) atua sobre o presente (ação dos intelectuais e guerrilheiros da revolução independentista) e este (o presente) sobre o futuro (as novas gerações as que Cabral chamava de “as flores da nossa luta”), criando uma irrupção completa com todo o passado doloroso. Numa crença fundada no fato de que a liberdade é força motriz e imanente da história.

Parece-nos que este marxismo-leninismo que permeou a luta e os primeiros anos da proclamação dos Estados angolano e guineense tenha como princípio basilar o lumpen-proletariado que ao assumir a direção política e econômica do país recém libertado, decide, simultaneamente, sobre o tipo de ordem a instaurar. É a sociedade humana que se desenvolve sob a égide do lumpen-proletariado, num *continuum* devir da liberdade, com vista à criação dos organismos estatais e, por que não privados, necessários à nova ordem social.

A insurreição armada levada a cabo pelas tropas do PAIGC e do MPLA é a experiência histórica de que o lumpen-proletariado, ao conseguir emancipar-se, logrará a glória de emancipar-se também todas as demais classes oprimidas.

De novo estamos a nos deparar como esta marcha recursiva do discurso histórico num movimento do retornar-se, inexoravelmente, à ideologia da construção, por intermédio do discurso críticoliterário do imaginário social africano. Por que a história dos homens é a história de conquistas, de lutas para criar instituições que assegurem o máximo do bem estar da coletividade humana.

Sabendo o proletariado, no dizer de Gramsci, de que

A sujeição das populações coloniais foi a condição do desenvolvimento que o sistema

capitalista [imperialista] alcançou antes da guerra: o esforço realizado pelos Estados burgueses para levar a cabo esta obra de sujeição, um esforço de expansão imperialista, serve para caracterizar toda a fase da história do capitalismo que leva à conflagração mundial, no curso da qual se subvertem as relações da luta de classes e as forças geradas pelo capitalismo ganham a capacidade de derrubar seu opressor e libertar-se. (GRAMSCI, 2004: 310).

Hodiernamente estamos a assistir a sublevação humana contínua e sistemática quer contra o sistema colonial contra o qual se lutou, quer contra o sistema de capitalismo espoliatório que os atuais governantes, outrora revolucionários de grandeza, tentam reproduzir através da corrupção moral e política que praticam no seu dia a dia.

Delineamos, até ao presente momento, a conceituação da utopia quer na produção ficcional, quer na produção e nas práticas quotidianas de relacionamentos entre as populações e seus respectivos governos, os quais nos aparece ser os detentores do capital simbólico intelectual.

Ademais, procuramos nos encaminhar no sentido de uma reflexão (in)oportuna e (in)pertinente acerca dos sonhos e desejos de libertação, construídos ao longo do período colonial; das possibilidades de manutenção de uma autonomia política no período da pós-independência; e de inserção efetiva na dinâmica econômica mundial da atualidade.

Servimo-nos do texto ficcional como um contexto que preserva sua indiscutível autonomia e mantém os traços de uma representação simbólica, por meio das situações criadas, guerra e luta pela sobrevivência atrelada ao desejo de materialização de um sonho diurno: a liberdade, o comandante Sem Medo e companheiros, e vividas, o abandono do ex-guerrilheiro comandante N Dingui pelos seus companheiros de luta(s) pelas personagens que habitam vivamente cada página da trama romanesca.

No entanto, muito além de sua dimensão exclusivamente artística, esses romances também se dispõem a dialogar, a contestar, ou mesmo, a defrontar-se com uma realidade que não se restringe mais ao campo da ficção, revelando-se na dimensão do campo histórico. Contexto de

onde emergem os (inter)locutores, agentes históricos, à procura da sintonia com esse universo do mundo criado.

É o despertar nacional, o *Rissorgimento* de uma personalidade que tenta afirmar-se se opondo ao poder estabelecido, justificando o uso da violência física, as armas, e verbal, os panfletos reivindicatórios e acusatórios da opressão e, ao mesmo tempo, denunciadores e impulsionadores da luta. Afinal o sistema colonial deixou como única saída possível a revolta.

A geopolítica da descolonização se traduzirá, nas palavras de Ki-Zerbo (1991: 157-164) num “despertar nacional africano” cuja evolução progressiva atingirá como meta “a capacidade de [os africanos se administrarem] entre si e [alcançarem] as suas independências, tendo em conta as condições particulares de cada território” no lema “somos todos iguais” na linha da dignidade humana.

O poder político contemporâneo em Angola e na Guiné-Bissau está a ser exercido por indivíduos oriundos, na sua maioria, das camadas mais baixas, isto é, na intermédia da assimilação colonial e na do campo, não assimilada (camponeses, assalariados, lumpen-proletariado), que na maior parte dos casos tiveram menos possibilidades para se educar durante a época colonial, mas que durante a luta tinham tido a oportunidade de o fazer.

Este fato gera, ainda que de modo imperceptível, conflito entre aqueles que, embora tivessem uma instrução acadêmica limitada e experiência administrativa incipiente, eram supostos ser os melhores preparados politicamente para dirigir o Estado e as novas instituições políticas, e aqueles que, não tendo uma preparação política adequada, se julgavam aptos a dirigir o novo aparelho de Estado, porque possuíam uma melhor instrução acadêmica e maior experiência da administração pública.

A correlação de forças entre os dois grupos acabou por favorecer os que vieram das matas, fato esse que torna difícil a análise para afirmar que há supremacia do poder do Estado moderno

em relação ao do Estado colonial.

De frisar que os conflitos podem ocorrer numa variedade de espaços políticos, isto é, tanto na família, nos clãs, nas igrejas, nas associações de distrito, no mercado, como em grupos locais de entreajuda, associações de pais, associações de professores, etc.

Não sendo a política uma prerrogativa de partidos políticos, nem de uma elite. Baseada nos centros urbanos, como Luanda e Bissau, deve-se reconhecer que política envolve negociações, acomodações, e lutas pelo acesso aos recursos, poder e influência. Ela permeia interações sociais e abarca todo o espaço político no âmbito de um território. Sem Medo terá indagado sobre o pecado original de que fala Marx sobre o processo revolucionário: “É a luta pela vida, a luta pelo lugar, ou a luta pelo prestígio” (PEPETELA, 1982: 198) que estraga as relações.

Mas não deve descurar-se sobre isso apenas, sob pena de corromper-se e, portanto, audodestruir-se. E tal como disse André: “Só os burros são teimosos, se mantêm no erro” (PEPETELA, 1982: 187). E na mesma linha, o narrador de *Kikia Matcho* diz-nos que em tempos de Ajustamento “tudo mudou, tudo é permitido em nome dum possível bem-estar familiar” (BARROS, 1999: 86), por isso, Joana sem imaginar, o seu marido em Bissau aceitaria, de ânimo leve, o filho que ela teve fora do casamento.

A utopia produz novos projetos culturais, literários, políticos e econômicos. Ela nos aponta a direção do/para futuro. Por que a utopia, nada mais é do que, um caminhar para a vida que se projeta no futuro perspectivo e prospectivo. Enfim, a utopia e a ficção literárias são o momento do devir. Todo o passado africano é (re)criado, a partir das experiências do futuro.

As vivências do intelectual são ritualizadas durante toda a sua vida, nas diversas funções e papéis sociais que vai desempenhando na sua profissão, exercendo tarefas em prol do desenvolvimento desta sociedade.

A literatura, portanto, constrói personagens que dramatizam os vários segmentos da sociedade. Por isso, a estruturação do romance, se analisada a fundo, procede-se ritualisticamente nas formas fixas e reiteradas de inserção do homem na sua sociedade.

A seguir vamos discutir a temática relativa ao percurso da elite intelectual nos dois países e, simultaneamente, descrever, como o imaginário também de modo ritualístico, consubstancia o poder simbólico desta elite que participa também ela da construção do homem novo angolano e guineense, inscrevendo-o no discurso da história como sujeito de sua cultura e de sua sociedade. Teremos sua ação no presente a influenciar outra(s) ação(s) no futuro, mesmo que as incertezas de análise e de projeções relativas a este mesmo futuro subsistam.

III. AS ELITES E A DINÂMICA DO PODER SIMBÓLICO

N' an laara, an saara (Se nos deitamos, estamos mortos)²⁴.

(JOSEPH KI-ZERBO)

No presente capítulo, estamos em busca da compreensão da relação existente entre o processo de formação e reconstituição das elites intelectuais angolana e guineense nos diferentes momentos históricos, quer por via de continuidade, quer por via de ruptura nas suas respectivas constituições durante o período colonial e o da pós-independência e, ao mesmo tempo, como ocorreu intervenções nas estruturas e instituições dos Estados angolano e guineense.

É evidente que, os atores sociais, num contexto de grandes mutações que se verificaram ao longo da segunda metade do século XX e o início do século XXI, a ascensão de Angola e da Guiné-Bissau à democracia, tendo eles percorridos os degraus da escada democrática, rumo ao pluralismo político, deve-se dizer que o princípio da alternância do poder, sem grandes sobressaltos, ainda é muito incipiente mesmo com a realização de algumas eleições.

Para dizer, outrossim, que se trata também de um processo caracterizado por crises políticas e por nebulosos processos de afirmação da democracia²⁵. Na prática, esta experiência de democracia *sui generis*, é tão-somente uma tentativa destes países de disporem de voz em relação aos poderes hegemônicos, já que situam-se à periferia dos centros de decisões em escala mundial.

²⁴ KI-ZERBO, Joseph. *Para quando a África?* Entrevista com René Holenstein. Trad. Carlos Aboim de Brito. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 5.

²⁵ O exemplo da Guiné-Bissau é ilustrativo desta situação, num país que, teimosamente, não sai dos conflitos políticos e militares. Tendo ocorrido muitos golpes de Estado no país.

Como sabemos, as atuais elites do período da pós-independência, confrontados com a realidade de novos Estados carentes de recursos humanos e naturais, tiveram dificuldades na implementação de medidas que visassem ao desenvolvimento dos respectivos países; por isso acabaram por implementar e por priorizar projetos industriais estatais em grande escala, financiados com empréstimos a longo prazo. Financiamentos esses concedidos pelo FMI e pelo BM²⁶ com elevados juros e que funcionavam em média aquém da capacidade produtiva do Estado.

Como consequência disso, grande parte dos recursos financeiros externos foi utilizada na modernização de equipamentos, com vista a acompanhar o ritmo da evolução da capacidade produtiva, porém não acompanhou o ritmo da gestão efetiva tanto destes recursos financeiros aplicados quanto da manutenção dos equipamentos necessários ao desenvolvimento.

Os novos quadros do país, isto é, os novos intelectuais orgânicos, no sentido de Antonio Gramsci, que tinham o poder de (re)criar uma nova sociedade, encontravam-se concentrados em grandes centros urbanos como Luanda e Bissau. O esforço de autoorganização do governo e os investimentos encontravam-se também eles concentrados nestas capitais, gerando uma dissintonia estratégico-política de desenvolvimento.

E, como se isso não bastasse, as estruturas tradicionais de produção agrícola e artesanal no campo desarticularam-se, gerando escassez de recursos e de quadros técnicos qualificados que desse conta do modelo de desenvolvimento socialista que se augurava implantar como projeto de edificação ou construção do novo Estado-nação.

Com isso, quer o Estado angolano, quer o Estado guineense, nacionalizaram a terra, a saúde e a educação; de forma a ter, sob controle do Estado, todos os setores estratégicos da economia, fixaram salários tanto dos funcionários públicos como dos funcionários da

²⁶ Fundo Monetário Internacional e Banco Mundial, respectivamente.

iniciativa privada. Fixaram preços das mercadorias, instituíram subsídios aos produtos alimentícios básicos; criaram mecanismos de controle sobre as importações e sobre a política cambial; definiram a agricultura como sendo à base da economia e, por fim, fomentaram a industrialização acelerada de modo a modernizar estas sociedades.

A aplicação desta estratégia de governação conduz, naturalmente, a resultados negativos, tais como a diminuição progressiva da produção de alimentos, devido à escassez de quadros qualificados, êxodo rural, dependência externa incontrolada, porque havia ausência de capitais de investimento, ameaça permanente de colapso econômico, por falta de uma consistente cultura de produção e acumulação.

Assim, em termos estritamente econômicos, esta nova estratégia global de desenvolvimento prejudicava a estabilização econômica e financeira.

Entretanto, interessa-nos analisar a dinâmica e as motivações imanentes às mudanças de atitude e de mentalidade numa época em que a institucionalização do Estado deixou de ter fundamento numa organização política dirigente, mas também nos sistemas políticos modernos, nas organizações da sociedade civil, na participação das Organizações Não Governamentais.

A análise do fenômeno político parece ser fundamental para compreendermos as realidades de Angola e da Guiné-Bissau, se partirmos do princípio de que uma análise sociológica em termos de classes sociais e das elites intelectual, política e econômica é insuficiente para dar conta da abordagem metodológica que permeia a complexidade das relações sociais, em geral e das relações políticas, em particular.

Assim sendo é de assinalar para a necessidade de que a análise das elites crie ruptura numa conjuntura em que o funcionamento que se espera abstrair do motor histórico do materialismo dialético, que opõe os detentores dos meios de produção à massa privada dessa propriedade, como nos ensina o marxismo, tivesse falha na execução do projeto marxista-

leninista em África.

A complexidade da hierarquização social atual requer por isso uma conceptualização menos dicotômica da práxis social contemporânea. Assim, uma das personagens do romance de Filinto de Barros assegura-nos que os próprios intelectuais combatentes estão a fazer de tudo para serem esquecidos e prossegue ele “já que esquecemos os nossos feitos, como exigir aos outros que virão que nos 'respeitem' e se 'orgulhem de nós'?”²⁷.

Uma proposta de estudo sobre as elites africanas

As primeiras investigações sobre as elites na África subsaariana datam dos anos quarenta. Contudo haviam estudos feitos antes deste período. Mas a ênfase maior acontece com as independências, entre os meados dos anos 50 e inícios dos anos 60.

Assim estudos feitos por Bayard²⁸ sobre o patrimonialismo ou a “politique du ventre” (política do ventre) pode ser entendido, num certo sentido, como um revisitar de propostas para a compreensão do comportamento da elite africana e, nesta perspectiva, uma espécie de síntese do que até aqui se tinha escrito sobre os dirigentes africanos, suas trajetórias de políticos e dirigentes de Estado.

Trata-se, no entanto, da questão de saber se esta caracterização é suficientemente precisa e abrangente para compreender os traços marcantes, o comportamento, as alianças e as conflitualidades da elite política africana.

A complexidade da hierarquização social africana requer por isso uma conceituação menos dicotômica da sua realidade governativa do que aquela proposta pelos clássicos do

²⁷ Esta fala vai ainda mais longe, ao descrever como estratégia de sobrevivência dos heróis da independência o ato de fecharem os olhos para, ironicamente, não assistir às tais metamorfoses da luta que destrói tudo e todos, numa permanente sessão de assassinato de Cabral, da destruição das estátuas como o “Desenhador” nas praças de Bissau. Enfim, lembrar para esquecer e, por fim, salvar-se da frustração. Eis o lema. Cf. BARROS, Filinto de. *Op. Cit.*, p. 100-106.

²⁸ Cf. CARDOSO, Carlos. *Op. Cit.*, p. 4.

marxismo. Diouf define a liberalização como sendo o processo que consiste em tornar efetivos certos direitos que protegem tanto os particulares como os grupos sociais em relação a atos arbitrários ou legais praticados pelo Estado ou por terceiros.

O mesmo Diouf (1999:10), por outro lado, é de opinião de que esta definição, adaptada à situação africana, tal como o fazem Bratton e Van der Walle, nos conduz à constatação de que a liberalização se produz a partir do momento em que uma elite dirigente acorda direitos civis ou políticos antes sonegados, ou alarga o alcance destes direitos cívicos ou políticos dos quais a comunidade já gozava. Assim frisaremos alguns aspectos que jugamos relevantes para o esclarecimento dos estudos sobre as elites nos países em análise:

- *O intelectual e a problemática das classes sociais em Angola e na Guiné-Bissau*

Se no período colonial, a problemática das classes sociais em Angola e na Guiné-Bissau, não suscitou muito interesse, por parte dos detentores do poder, pode-se dizer, entretanto, que em nada justifica um certo silêncio atual em relação ao estudo desta questão, se fizermos a comparação com a quase insuficiente estudos sobre o assunto no período do Estado nacional.

A abordagem do poder e das suas relações, em termos de classes e de luta de classes, parece não interessar a ninguém, sobretudo depois da queda do muro de Berlim em 1989 que trouxe o aparente afastamento das ideologias e o progressivo abandono da ideia de revolução ou da também ideia, não menos importante, de ideologia revolucionária.

Assim, nestas linhas, procuramos traçar um panorama relativamente aos processos de formação e composição das elites ou ainda da sua trajetória social e do seu capital simbólico.

Mais do que estabelecer uma qualquer estratificação social, o interesse desloca-se, na interpretação de Christine Méssiant (1999: 90) para a composição do bloco hegemônico de poder e para as formas de “dominação e manutenção do sistema de desigualdade, através de

uma sociologia histórica ou crítica do poder, privilegiando, uns, as relações 'por cima' dando um largo espaço ao institucional, e outros, as relações 'por baixo', procurando, sobretudo compreender as estratégias dos atores sociais face às estratégias do poder"²⁹.

Talvez estejamos a vislumbrar nisto a perspectiva de Karl Marx, de o *Manifesto do Partido Comunista*, segundo a qual a história não é história senão como história da luta de classes. Nisso poder-se-ia, relembrando um pouco da história, entender por que razão a elite intelectual nascida no bojo da revolução independentista empreendeu, por julgar o único caminho necessário a trilhar, a luta armada de libertação nacional?

Tal como constatado na situação da Guiné-Bissau, o poder econômico real em Angola representa uma concreta diferenciação de recursos, de formas de apropriação, usufruição, gozo e acesso a esses recursos a qual engendrou uma progressiva estratificação da sociedade.

Além disso, o modo de dominação da elite em relação à grande massa dos assalariados está ligado aos privilégios financeiros, fiscais e cambiais (legais ou de fato) de que dispõe, pelo acesso privilegiado a mercados e negócios, aos financiamentos do Estado, a empréstimos bancários às pessoas do mesmo grupo de interesses políticos e econômicos, bolsas de estudo e outras alocações de riqueza aos membros que estão no entourage do poder hegemônico local.

Estas percepções modernas de economia e de política e, consequentemente, do estabelecimento das relações entre os vários e diferentes atores sociais conduz, inexoravelmente, para uma reação das diferentes classes sociais existentes no espaço colonial bem como no atual espaço da pós-independência.

Assim sendo, apropriando-nos da ideia sobre a "necessidade funcional", historicamente determinada, como no caso dos Estados Mbundu³⁰, de modo a criar

²⁹ De salientar que esta análise de Christine Méssiant é relativa a Angola, contudo acreditamos que isto tem também grande utilidade para o caso da Guiné-Bissau.

³⁰ Os Mbundu também conhecidos por Ambundos ou Kimbundos são o segundo maior grupo étnico banto angolano, vive na região da sua capital e em grande parte no norte do país, mais precisamente nas províncias do Bengo, Kwanza Norte, Malange e o nordeste do Kwanza Sul. Na sua organização social e política, todo o poder está centralizado na figura do Chefe supremo.

instituições transversais destas “circunstâncias não estruturais” (MILLER, 1995: 277) que se constituem, pelo seu alargamento, em Estados, cuja história de adaptações de ideias e instituições preexistentes a novos objetivos venham a levar em conta não somente a formação do Estado como processo de adaptação e modificação/transformação, mas também como forma de construção da noção de identidade cultural.

É, a partir desta constatação, que nos caminharemos em direção à análise feita por este escritor angolano, Henrique Abranches, segundo quem o que “tornou possível a implantação das estruturas de classe ao lado e sobre as estruturas linhageiras” nessas sociedades, “não é [foi] a propriedade privada, mas o controlo dos principais meios de produção” e, desta maneira, dos próprios homens. É isto que constitui, segundo ele, “o fundamento econômico das classes sociais tradicionais dominantes” (ABRANCHES, 1986: 148).

Há, neste caso, uma sobreposição da estrutura de classe que se traduz por uma estrutura econômica e social e, por outro lado, por uma estrutura linhageira de cunho social e cultural.

Logo, a estrutura de classe “assimila, liga e forma um todo no qual a linhagem constitui uma tradição ao serviço da classe dominante” (MÉSSIANT, 1999: 61).

Assim, tal como ocorre na estrutura de organização política e social dos Mbundu, o importante não é determinar a classe social ou grupo de pertença, mas, e sobretudo, compreender a estrutura e o funcionamento do aparelho de controlo da produção. Este é o instrumento que permite ao Chefe (o detentor do poder supremo de decisão) e ao seu grupo impor o seu poder e fazer com que os súbditos o aceitem. De tal maneira que o aparelho político de poder é menos um reflexo do poder econômico, mas sim um seu elemento constitutivo.

Temos aqui uma espécie de abordagem contextual das classes sociais, segundo a qual, o mais importante é o processo de formação e de dissolução das estruturas e não as estruturas

em si mesmas. Olhando para o atual cenário político e econômico angolano nada mais do que concordar com as análises já apontadas quer por Christine Méssiant, quer por Henrique Abrantes, com a supremacia do MPLA no topo das estruturas tanto da elite econômica e empresarial como da elite política e intelectual do país.

Logo, a análise não deve ser tipológica, mas sim topológica.

Na abordagem topológica, as classes sociais mudam constantemente em função de contextos sociais e políticos diferentes.

O ator individual que, no nosso caso particular, é representado pela figura do intelectual, pode pertencer simultaneamente a diferentes alianças. O grau de identificação a um grupo, explica Michel G. Schatzberg, a propósito da política e das classes sociais no Zaire, dos anos 1980, depende da conjuntura geográfica, social, política e econômica (SCHATZBERG, 1980: 32).

Assim, na abordagem do poder e da diferenciação social das elites em Angola e na Guiné-Bissau, julgamos que há a evidenciar, primeiramente, “a existência de um espaço social (...) na base de um princípio de diferenciação ou distribuição” que permita “recortar classes lógicas ou teóricas compostas de conjuntos de agentes ocupando posições semelhantes” (BOURDIEU, 2000: 94), para não se confundir a realidade material com os ideais-tipo a estabelecer como meios explicativos.

Estamos conscientes, entretanto, de que esta dialética da desigualdade, entre a pobreza da maioria e a riqueza extrema de alguns poucos, resultou numa maior estratificação social de quase todo o continente africano, em geral e, nos casos de Angola e Guiné-Bissau, em particular.

O modo que designa uma condição literária, nosso objeto de estudo, é a necessidade ontológica de se ver como o modus essendi e faciendi destas sociedades é comum a um conjunto de indivíduos. Condição esta que é alterada pelo modo como é vivida a práxis social

e histórica destes indivíduos enquanto entidades singulares, nas mais diversas formas de suas identidades parcelares, como constructo relevantíssimo para suas identidades nacionais.

Assim, reportando-nos, mais uma vez ao exemplo explicativo do romance de Pepetela, a Benguela de Sem Medo, através das palavras do narrador-escritor não seria o cemitério antecipado do novo mundo, mas seria, isto sim, a porta aberta para o mundo novo que estava no seu horizonte. Sem Medo percorreu todas as terras de Huíla, Huambo, com olhar altivo e convicto dum kaluanda.

Ele faria agora o mesmo percurso do circuito, a pé, com um “lar às costas, [como] caracol empunhando uma arma, talvez que já não identificado com o vulto do imbondeiro majestoso, mas à amoreira do Mayombe, cujas raízes se entrelaçam com as árvores da teça ou de comunas, num ‘abraço vital’” (PEPETELA, 1982: 177). Enfim, desde que o sonho não tire faculdades para viver o presente num *continuum necessário*.

O que significa que se considerarmos a objetividade da literatura em relação à história, não deixamos de considerar também o fato dessa objetividade se inscrever num movimento de reprodução/criação em concreto do entrecho narrativo.

Este procedimento literário, fundamentado, na práxis da *imaginAção* literária do intelectual, é atravessado por representações simbólicas que os integrantes do grupo partilham e através das quais se reconhecem como angolanos ou guineenses que o são.

Tal como está bem patenteado no romance guineense, apesar das dificuldades do dia a dia, tudo parecia calmo, já que se tinha o que se queria: a independência, o hino, a bandeira, a partida de vez dos tugas, e não havia guerras entre os filhos da terra como outros países.

- *A hegemonia das elites intelectual, política e econômica em Angola*

As elites intelectuais, política e econômicas formatadas na noção de classes sociais são, no nosso entender, um conjunto de indivíduos que vivem condições que os separam uns

dos outros (plano objetivo) e que criam ou não uma comunidade de interesses (plano subjetivo).

Por seu lado, pesa a problemática da origem das novas classes no longo processo de formação do espaço político angolano.

Birmingham (2003: 211) que vai a ponto de relacionar as novas classes aos velhos crioulos, apesar de considerar, outras vezes, que estes são mais propensos à burocracia que ao comércio, acreditamos que o processo de diferenciação social atual que se pretende estudar, ocorre ao longo das grandes transformações da trajetória política dos primeiros trinta anos de independência angolana.

Entendemos que para evitar uma grande ruptura entre as duas fases, devemos, procurar abordá-las como um processo intrincado de continuidades e de rupturas, mostrando como o espírito do capitalismo, ganha, progressivamente, preponderância em relação à ordem moral da revolução (mesmo antes desta ser abandonada) e como o regime, junta as etapas sucessivas e lhes dá legitimidades, umas às outras.

O que no propomos, neste estudo, é que quando se dá o processo de democratização institucional, este processo não implicou a “modificação da natureza do poder e das relações entre governantes e governados”; pelo contrário, permitiu, através da economia política real de poder o “esvaziamento dessa democratização, da sua substância política” (MÉSSIANT, 1999: 94), da mesma maneira que o processo de liberalização econômica não havia antes implicado o fim dos privilégios nomenclaturistas, nem do controlo político da economia, mas sua reconversão.

Para a compreensão destes fenômenos, e procedendo-nos a uma *summo divisio* relativa à evolução do poder em Angola nas suas relações com a sociedade, nos seus modos de legitimação, por intermédio de três paradigmas explicativos que correspondem a três períodos lógicos e cronológicos do Estado nacional angolano, segundo Nelson Pestana (2004: 3-4): o

Estado-força (1975-1985), o Estado patrimonializado (1985-1990) e o Estado predador (1990-2004...).

1. O *Estado-força* pode ser caracterizado, em primeiro lugar, pela figura central do chefe carismático e pela sua permanente procura de personalização do poder, pela força da doutrina como meio de legitimação do poder, pela existência de corpos de polícia ao serviço do partido-Estado (e do Chefe), pela procura de uma economia coletivista através do voluntarismo e da mobilização revolucionária cuja eficácia e rentabilidade é submetida a um critério político e, finalmente, pela hierarquização da penúria, por intermédio de uma planificação e estrutura burocrática de privilégios;

2. O *Estado patrimonializado* é marcado pela procura de uma economia de rendimento através da mobilização da *intelligentia* nacional e de capitais estrangeiros, pela repressão, pela imposição de um tipo legalidade socialista inacabada; pelo poder do Príncipe, embora não tendo ainda abandonado a metáfora da revolução;

3. O *Estado predador* pode ser definido pela bipolarização agravada do poder, pela erosão do político, devido à ausência de projeto político real, pela criminalização dos aparelhos de Estado, pela economia de predação, acompanhada da corrupção econômica e social, num quadro contraditório da declarada transição democrática e de liberalismo econômico.

Em resumo, se a instalação do Estado nomenclaturista era já previsível pelas relações instaladas no movimento de libertação nacional, pois que “a visão das relações autoridade/subordinados, [num maqui], prefigura a visão das relações efetivas, entre governantes e governados no futuro Estado independente” (TALI, 1994: 470), se o poder revolucionário, ao promover o totalitarismo e o dirigismo econômico, pretendeu sempre evitar, porque via nele uma ameaça ao seu poder, a emergência de um setor nacional privado autônomo.

A verdade é que existiu sempre, por um lado, uma classe de antigos proprietários que conservaram a sua posição contra ventos e marés; e, por outro lado, aparecem nos negócios, na área da produção e, sobretudo, de serviços grupos de indivíduos, cada vez mais importantes, não pertencendo à burocracia estatal e fazendo prova de espírito de empreendimento que se aproveitam das indefinições e das pequenas aberturas legais (LOPES, 1992: 16).

Estes estavam, em certa medida, em concorrência com a elite ligada ao aparelho de Estado que mantinha uma aliança com o capitalismo internacional face ao qual foi constantemente adotada uma política de encorajamento, na linha da NEP leninista³¹.

A partir de 1985, o sistema de redistribuição político-administrativo nomenclaturista, nomeadamente, através do controle do monopólio do comércio externo pelo poder político, dá lugar, progressivamente, a um sistema de desigualdade político-econômico.

Isto leva a vitória do lobbying dos burocratas e dos políticos ligados ao sistema de rent-seeking. Em especial dos dividendos obtidos a partir da utilização das reservas cambiais e do comércio externo de importações sobre todos aqueles que desejavam ver funcionar uma estrutura industrial (FERREIRA, 1999: 101).

O grupo supracitado ligado à economia da importação/exportação, utiliza uma boa parte dos recursos em divisas do país para financiar importações cada vez maiores de bens de consumo e, paradoxalmente, o mercado empresarial paralelo, composto por empresários nacionais (incluindo, oficiosamente, ministros e autoridades associadas ao capital estrangeiro e ocupados em fornecer produtos ao Governo angolano) “formando uma casta de pessoas com distinção patrimonial e poder de influência local” (MENEZES, 2000: 275).

O regime, ao infletir o seu discurso no domínio econômico, permite a prossecução das aspirações de propriedade e riqueza de uma nova classe, criada à sombra do dirigismo e do

³¹ Esta consistia na política de abertura de mercado empreendido por Vladimir Lenin, Estadista russo (22.04.1870-21.01.1924), como reforma econômica do regime socialista.

estatismo, mas, sobretudo, abre caminho a uma progressiva patrimonialização do poder. Esta patrimonialização do poder, precedida por um processo de personalização, é operada ainda com recurso ao discurso revolucionário como ideologia de legitimação (PESTANA, 2002: 236-55).

Mas produz uma mudança na organização da economia, introduzindo “o espírito do capitalismo”, a ideia do individualismo e proporciona a oportunidade à nomenclatura (ou parte dela) de uma reconversão (FERREIRA, 1995): com o abandono do sistema centralizado de direção da economia, a supremacia da propriedade social dá lugar à preponderância da propriedade privada e são louvadas as virtudes do mercado embora se recuse o sistema liberal capitalista.

Apropriada a ideia de mercado livre, a subordinação da economia aos interesses econômicos e de poder do Príncipe, para servirmos da designação de Niccolò Machiavelli³², conforma um sistema neomercantilista, onde a redistribuição desigual é menos político-administrativa e mais político-econômico.

E, como consequência do momento internacional da queda do muro de Berlim, associado à crise do Estado-polícia e do Estado-tutelar no país, emerge como legítimo (ou, pelo menos, como figura de legitimação), o Estado democrático mínimo se demite de todas as funções econômicas e, sobretudo, sociais, deixando estas totalmente entregues a esfera da iniciativa privada; e até mesmo, da sociedade civil, através de suas organizações.

Procuramos, em sínteses, dar a conhecer a evolução do regime angolano como sistema de predação e, depois, ao procurar caracterizar o processo de diferenciação social que resulta da sua matriz de relações, poderíamos afirmar que se esta predação fosse no sentido da metáfora literária de antropofagia teria, inexoravelmente, dado uma grande contribuição à literatura angolana e às literaturas africanas. Entendido este o processo criativo de “comendo

³² Pensador renascentista italiano, considerado o fundador do pensamento e da Ciência Política modernos (03.05.1469-21.06.1527).

canibalisticamente” outras matrizes literárias, terá tido revolucionárias e magníficas peças estéticas.

Nem por isso, porém, estas considerações nos aprecem perdidas. No entanto, gostaríamos de retomar alguns aspectos concernentes à atualidade da literatura na vida sociocultural do povo angolano.

Assim, construindo uma ponte discursiva que parte da década de 70 para os dias atuais, ou mais precisamente, para os anos 90 da democracia, já com o processo de pacificação do país em curso, quatro pilares deste movimento, acompanhado de gestos e intenções, merecem nossa especial atenção. São eles,

- a) Da guerra para a paz;
- b) Da economia centralizada para a economia de mercado;
- c) Da existência do partido único ao multipartidarismo; e
- d) Da miséria ao desenvolvimento (PESTANA, 2004: 4).

Estas transições permitiram a que o Estado, como que renascesse das cinzas, após a experiência socialista-revolucionária, pusesse fim ao monopólio político do partido único, à transformação da oposição armada em partido político, o surgimento de partidos políticos civis, a autonomia da sociedade civil, a consagração do princípio da separação de poderes, do princípio da eleição como critério de escolha dos governantes, a descentralização político-administrativa e o alargamento das liberdades públicas.

Os Acordos de Paz de Bicesse³³, firmados em 31 de maio de 1991, em Estoril,

³³ O acordo de paz firmado a 31 de maio de 1991, no Estoril (Portugal), entre o presidente da República de Angola, José Eduardo dos Santos e o presidente da União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA), Jonas Malheiros Savimbi. Este acordo visava pôr fim à guerra civil angolana, cujo texto estabelecia o cessar-fogo entre as partes em conflito. Porém este cessar-fogo deveria ser controlado tanto pelo Governo angolano como pela UNITA. Para este propósito foi criada uma Comissão Conjunta Político-Militar (CCPM) constituída por representantes do Governo angolano e da UNITA. Contava com os seguintes países observadores, EUA e URSS, os quais, comprometeram-se, igualmente a pôr termo ao abastecimento de material bélico às facções envolvidas no conflito. No entanto, os efeitos de Bicesse nunca se sentiram, pois os conflitos logo rebentaram, em 1992, numa violência sem precedentes. Entretanto, esta crise de violência tem como resultado as eleições de 1992, contestadas pela UNITA. Somente em 2002, quando da morte do líder da UNITA, Dr. Jonas Savimbi, em Fevereiro do mesmo, para que o país caminhasse, finalmente, à paz.

Portugal, potenciavam uma transição para a democracia que permitiria a passagem do país do reino do arbitrário (revolucionário) ao reino da Lei.

Nem por isso, deixou-se de haver o crescimento exponencial da corrupção, já que os vícios oriundos desta influíram no crescimento de um sistema de predação estrutural e sistemática dos agentes que estavam no topo do aparelho do Estado.

Os anos noventa, do século XX, representam, nas análises de Hibou e Bayart, a década do desenvolvimento e funcionamento de um sistema de predação alargado em África, que vai para lá da simples privatização e criminalização dos aparelhos do Estado (HIBOU 1996; BAYART et al. 1997) para envolver uma constelação de repertórios e aparelhos.

Os partidos da oposição estavam armados e havia no interior dos aparelhos dos Estados um sistema clientelar alargado que estimula e alimenta a corrupção social. Este sistema é formado por uma vasta malha da “pequena corrupção ligada à sobrevivência e implícita [...] a uma situação em que o salário, para a maioria dos angolanos, deixou há muito de bastar, ou nunca bastou, ao singelo sustento dos filhos” (CARVALHO, 2003: 200).

O Estado predador apresenta-se, pois, na especificidade de governabilidade (Foucault) como sendo o agente manipulador de vários registros e recursos (simbólicos, administrativos, naturais: diamantes e petróleo) e, para tanto, se organiza política, econômica e socialmente.

Um flagrante ilustrativo deste episódio que acabamos de afirmar está num diálogo entre Sem Medo e o Comissário Político, o qual já prevendo uma Angola independente, completamente independente, por se tratar a única via possível, já imaginava a criação de estruturas socialistas e não o socialismo, propriamente dito.

Estruturas essas que deveria passar pela “Nacionalização das minas, reforma agrária, nacionalização dos bancos, do comércio exterior, etc” para que, num período de tempo, não muito longo, se criassem condições para que não houvesse “desvios de fundos”, de modo a que a vida das pessoas melhorasse, consideravelmente.

Não se tratando isto dum estado proletário, aconselhava Sem Medo que se evitassem rótulos. O próprio, todavia, não cria na possibilidade da democracia, pelo menos, a curto e a médio prazos, mas cria, fatalmente, na possibilidade duma “ditadura sobre o povo” (PEPETELA, 1982: 124 e seg). Como que dando o prognóstico do futuro, o herói, protagonista do *Mayombe* acertou em cheio.

É aquilo que vimos defendendo sobre imagens proféticas projetadas em relação ao devir pelos intelectuais, as quais tornam-se presente como matéria literária.

As vantagens simbólicas e materiais e da força de representação da democracia e da legitimidade assente nesta ideologia, ainda que com imensas imperfeições, asseguram dividendos no plano político.

No plano econômico, por exemplo, temos uma economia neomercantilista que sobrevaloriza, ao nível do discurso, o mercado, apresentando-o como elemento estruturante do sistema socioeconômico, mas no regime, a economia desenvolve-se em função dos seus interesses de potência, quer no interior, quer no exterior, seja por via de apropriação direta, seja por via da intervenção dos aliados do regime no poder.

No âmbito social, corresponde ao agravamento das condições de vida da maior parte da população, ao abandono completo do campo, deixando os camponeses em situação de mera subsistência, ao serem marginalizados pelas políticas da terra e do desenvolvimento rural.

Assim sendo, tal como nos foi assinalado na trama romanesca, neste organismo social, que é o Estado angolano da pós-independência, exige uma confrontação constante dos homens entre o discurso proferido e a prática do mesmo, no sentido de dialogar, de comunicar e de, portanto, de se defrontarem entre si, de modo a proporcionar uma verdadeira democracia construída na pluralidade de opiniões e de atuações.

Embora, com uma certa desilusão, na situação em que os homens se conhecem e cada

um “conhece o outro e os argumentos do outro, criou-se [ao que parece] um compromisso tácito entre eles” (PEPETELA, 1982: 122), já que todos são os beneficiados do sistema.

E o poder, entretanto, para se reforçar, potencializando os benefícios destas novas relações, investe na ordem interna os ganhos de legitimidade obtidos na ordem externa. Mas, sendo certo de que o Estado predador, nas palavras de Christine Méssiant (1999),

não é a simples negação do Estado mas tão somente uma espécie de governamentalidade específica que corresponde, no caso angolano, a um momento de recomposição política e social e de acumulação primitiva, ao manipular diversos dos seus instrumentos, caracteriza-se, essencialmente, pelo contornar racionalizado das normas políticas, econômicas, sociais, jurídicas e outras. O que o obriga a uma negociação permanente do pacto social, o que não permite a introdução no sistema de elementos de previsibilidade de longa duração. Por isto, dado que o Estado predador corresponde nada mais do que a uma crise de adaptação, quer a nível político, quer a nível econômico, um novo paradigma é previsível, não só porque o atual modelo de acumulação e dominação produz, face à natureza política formal do Estado angolano, uma contradição nos seus próprios termos, mas, sobretudo, porque, terminada a guerra, a sociedade civil e a economia têm reduzido tendencialmente a hegemonia do Estado predador.

No entanto, apenas será possível anunciar o advento do Estado industrial quando o poder deixar de ser um instrumento de legitimação da riqueza acumulada e, sobretudo, da reprodução da ordem de predação, a qual nos parece similar a ordem predatória colonial. Portanto, era esta a exploração a que se propunha os intelectuais revolucionários eliminar.

Se, hodiernamente, é possível perceber que a trajetória do poder na sociedade angolana corresponde à formação de algumas classes ou protocolasses, pois a forma como esta se organiza para produzir bens necessários à sua reprodução é igualmente produtora de uma concreta diferenciação social que corresponde a uma maior ou menor divisão social do trabalho e, consequentemente, a uma divisão social que tende a ser muito discrepante.

Para dizer, entretanto, que temos na configuração da pirâmide social, de um lado, os detentores do poder político e econômico; de outro, as massas e, sempre aliadas a elas, a classe intelectual, que procura, com efeito, operar transformações, no sentido de minimizar o fosso que separa uns dos outros.

Mas essa classe intelectual deve, a nosso ver, assumir seu compromisso ético de questionar, provocar debates, discutir os problemas e propor soluções, para que não se caia num seletivo grupo de pessoas detentora do poder, deixando o proletariado à margem do processo decisório. Isto não lho permitirá sonhar com o futuro enquanto devir histórico realizável. Ou seja, que estes ajam no presente pressupondo um futuro certo ainda que as incertezas de análises e projeções subsistam.

Para remodelação da estrutura de classes, elas vão também constituir-se em função do desenvolvimento das “diferentes camadas da economia angolana: a dos dólares americanos baseada na produção petrolífera offshore, a economia doméstica rural e urbana” e, por último, “a economia do mercado paralelo”. Pois “estas camadas criam um meio econômico excepcional, imprevisto e volátil onde o acesso a uma rede própria e conhecimento é essencial para jogar em iguais condições” (MESA, 2000: 13).

Assim, quando nos interrogamos sobre o papel do Estado na distribuição da renda produzida em sociedade, constata-se que ela é correlata à formação de uma elite, manifestamente abastada, “constituída por um pequeno número de famílias relacionadas entre si, cujo poder econômico deriva, em grande medida, das ligações que têm com o poder (HODGE 2003: 51).

Talvez seja isto o que Daniel dos Santos chama de “burguesia compradora” (SANTOS, 2001: 101), isto é, a classe burguesa consumista e com grande poder aquisitivo. Esta burguesia é muito próxima do poder e acumula riqueza pela transferência dos capitais simbólicos, próprios ao exercício do poder político, quer na sua função de regulação das atividades econômica e social para a área das trocas materiais, quer percebendo a dinâmica de auferir dividendos econômico-financeiros.

Ela apropria-se, deste modo, diretamente da riqueza nacional do país, do patrimônio público, de partes do mercado, de licenças de exploração em regime de monopólio e de

subvenções diretas de consumo ou de serviços, quer através da “posição majestática e do monopólio que lhe é proporcionado pela regulação política” (MÉSSIANT, 1999).

Esta classe seria uma lumpen-burguesia arrogante e exibicionista, a qual estabeleceu-se entre os seus elementos uma espécie de “solidariedade de interesses que os une ou lhes impõe uma estratégia comum” de sobrevivência e de mando (BALANDIER, 1969: 133).

Outra camada é a burguesia empreendedora, mais próxima da economia que do político (mas tendo quase sempre que (re)compor com este, através dum modelo da organização do trabalho e da produção de bens e serviços e da reprodução dos seus capitais que lhes permite pagar salários muito baixos.

Assim sendo, uns acumularam riqueza pela anterior posição na tecnoestrutura, na direção das empresas estatais e/ou no processo de privatização, os quais se “beneficiaram, na maior parte dentre eles, de redes clientelistas ou de situações de privilégio de que gozavam em matéria de informação e de circuitos financeiros” (CALADO, 1997: 98). Estas redes visam, nomeadamente, financiar projetos sem pagar juros ou a custos reduzidos através de créditos ou ajudas de organizações internacionais.

Por outro lado, os outros grupos, como os Big Men, que teriam sido criados à sombra da guerra revolucionária alargaram, ainda mais, os seus empórios com o processo de apropriação privatista do período pré e pós-eleitoral de 1992³⁴. Esse período proporcionou também o aparecimento do grupo dos Big Men que, neófitos do mundo empresarial³⁵, contaram com a onda privatista e, simultaneamente, com clientelismo do Estado para promover seus negócios, muitas das vezes, escusos.

³⁴ Cf. a respeito desta questão o romance de PEPETELA. *Predadores*. Lisboa: Língua Geral, 2008, no qual o autor dissecia o microcosmo da recém independência de seu país, através de sua personagem José Caposso que mostra os meios lícitos e ilícitos utilizados para conquistar o que se deseja, fora da vontade coletiva. Ou seja, neste romance, a representação da independência do país, não mais como conquista e orgulho, mas como profundo desencanto.

³⁵ Cf. o *Semanário Angolense*, Março 27, 2004, p. 5.

- *A composição social da elite guineense*

Entre rupturas e continuidades, a configuração da elite intelectual guineense no âmbito do exercício do poder simbólico da influência sobre os senhores da independência, ocorre com a realização da reunião do Comitê Central do PAIGC de Junho de 1991, na qual surge a Carta dos 121 militantes. Este grupo comportava, na sua maioria, jovens intelectuais do partido no poder, os quais manifestavam a sua fidelidade ao PAIGC e, ao mesmo tempo, reafirmavam a sua disposição em lutar para salvar o partido.

O grupo supracitado propunha ainda restabelecer o diálogo construtivo com as formações políticas nascentes; restaurar a confiança dos militantes e simpatizantes em relação ao partido; criar condições objetivas que permitissem o desenvolvimento econômico autônomo de modo a evitar a degradação da situação econômica e financeira por que passava a partir da liberalização econômica dos anos 80.

Contudo, a situação econômica que se vivia é vista como o resultado da má gestão dos recursos destinados ao desenvolvimento socioeconômico do país, foi gerando uma nova classe de ricos que, aliada a elite revolucionária criou uma nova configuração na pirâmide social guineense: no topo os políticos, na classe intermédia ou média alta, os operadores econômicos ou empresários, na média baixa, os intelectuais e os funcionários da administração pública, e na baixa os demais cidadãos assalariados³⁶.

Dá para entender porque os intelectuais não podiam mais estar confinados ao mundo das ideias e das palavras, mas precisavam atuar através de uma práxis que os fizessem assumir um compromisso com seu grupo social para fazer e escrever a história e, por isso, demonstram serem capazes de refletir sobre a produção material com as convertidas práticas

³⁶ Não constitui nossa intenção estudar a composição da pirâmide das classes sociais da Guiné-Bissau, apenas fizemos uma rápida menção como informe. Até porque, a nosso ver, não existem ricos no país, mas sim os *matarnidos*, isto é, os que usufruindo da influência política e econômica, têm lá suas contas bancárias gordas, fruto da corrupção a que o país se tornou celeiro. No outro lado desta composição, temos os *n djeñerus ou n djeñadus*, os que estão relativamente bem, em termos financeiros e na parte baixa, os *kansadus*, ou seja, *des restos du coeur*, os sem nada.

de reprodução simbólica do poder de intervenção social.

Com a liberalização dos preços nos anos 80, no âmbito do setor primário como efeito do reequilíbrio econômico como, por exemplo, o aumento da produção do arroz e das culturas de renda, algumas mudanças se verificaram, porém tornou-se difícil corrigir os grandes desequilíbrios macroeconômicos que permitisse que fossem criadas condições para a construção de uma economia autossustentada.

O Estado tinha-se endividado muito rapidamente em relação aos seus principais parceiros. E os *novos ricos* tinham contraído dívidas supostamente para investir no desenvolvimento da economia, mas, no fundo, o que se criou “foi uma nova classe de ricos, com alguma liquidez, mas sem uma base econômica sólida”, segundo a análise de Carlos Cardoso (2002). Assim, desde logo, algumas consequências merecem nossa especial atenção:

1) O impacto social

Tal como aconteceu noutros países, o Programa de Ajustamento Estrutural firmado entre as instituições de Bretton Woods (Fundo Monetário Internacional e Banco Mundial) e o governo da Guiné-Bissau apresenta problemas que incidem, fundamentalmente, sobre o tecido social bissau-guineense.

No domínio social este Programa não sanou as desigualdades sociais que já existiam antes da sua implementação, mas agravou-as ainda mais com a rigidez das medidas de liberalização. Isto porque essas medidas implicaram, por exemplo, no fomento de uma classe de agricultores privados, os ponteiros (fazendeiros), que foram altamente beneficiados com os primeiros créditos concedidos pelo Banco Mundial e pelo FMI. E isso, naturalmente, não deixou de provocar certos conflitos no campo relativo ao acesso a terra, em especial, a terra mais fértil.

Em outras palavras, isto resultou na crise social no interior das metrópoles periféricas, gerando mistura rocambolesca como aquela do enterro de N Dingui da bênção do padre ao

defunto e do porco que deve ser sacrificado e sobre o qual o caixão deve passar antes do enterro.

Isso terá gerado no nosso intelectual, Benaf, o estranhamento, devido ao seu desenraizamento em relação ao continente africano, sem compreender como na mística deste continente o híbrido resultante da civilização cristã, tão cara aos europeus, assimila o “paganismo e o cristianismo juntaram se não só para se tolerarem mas para se complementarem! É assim a África, o continente da vida, o continente que em vez de repudiar as influências externas acaba por as assimilar, transformá-las e fazer delas traços culturais ‘à sua maneira’” (BARROS, 1999: 108-109).

No mais, por tradição ou por esnobismo, o malogrado N Dingui há muito distante da Igreja por sua formação marxista de luta, os parentes, por necessidade destas presenças, na hora da morte, junta a bênção do padre ao caixão (cristianismo) ao sacrifício do porco que deve passar para cima do caixão (espiritismo africano).

Assim, saindo da trama romanesca para a trama social – o qual constitui o quotidiano dos cidadãos guineenses -, para dizer que se criou os créditos bancários e outras facilidades burocráticas, os quais permitiram o enriquecimento rápido da *nova* classe de ricos que, espoliando ao governo, fê-lo ter dificuldades na recuperação dos créditos concedidos aos microempresários, devido à falta de critérios racionais que nortearam a sua distribuição.

Criou-se, entretanto, uma nova aliança entre a burocracia do Estado e os restantes setores da pequena burguesia em detrimento das antigas, nomeadamente, a que foi construída durante a luta de libertação nacional entre a intelectualidade e o campesinato.

No âmbito das cidades verifica-se uma pauperização progressiva de certas camadas sociais, nomeadamente, os funcionários do Estado não pertencentes aos escalões superiores da administração, os operários e restantes assalariados, que viram a sua sorte piorar de dia para dia, entre outras, devido a uma diminuição drástica do seu poder de compra, por sua vez,

consequência de uma inflação galopante.

Esse cenário tão bem retratado na trama romanesca, o bairro de Tchon di Pepel tal como outros bairros da cidade de Bissau “destituídos de qualquer sistema de saneamento básico, praticamente sem água potável e canalizada, sem luz, e casas de barro empilhadas uma em cima das outras”, a qual fazia a cidade dormitar, mergulhada numa escuridão que a “falta da lua tornava ainda mais triste”, num continente que teimava em manter-se no escuro das independências sob as botas dos tiranos, o escuro do analfabetismo, enfim, no escuro como “a cor da pele da maioria dos seus habitantes” (BARROS, 1999: 14-15).

2) A eminent ameaça à paz social

Os atrasos no pagamento dos salários, a drástica redução do poder aquisitivo de muitas famílias, o isolamento do campo em relação à cidade, a existência de áreas desprezadas pelo governo e pela globalização e as possibilidades de intervenção dos marginalizados da independência, através de formação de associações laborais e sindicais, etc. irão influenciar, decisivamente, no novo quadro do tecido social guineense.

Na administração pública, assiste-se às demissões, quase generalizada, dos funcionários que, com meses de salário em atraso, optaram ou por demissão voluntária, ou por legítimas reivindicações dos seus direitos que, muitas das vezes, foram interpretados como hostilidade ao regime. Muitos que aderiram a estas manifestações de insatisfação perderam seus empregos no funcionalismo público e suas habitações financiadas pelo Estado.

A paz social se fragiliza. A sociedade caminha à deriva e começou a buscar um porto por onde ancorar-se. Crescem os sinais sintomáticos duma sociedade na qual ocorria o aumento do alcoolismo, da prostituição, da delinquência, nomeadamente, o assalto a mão armada às residências, às empresas e outras instituições sociais.

Resumindo, pode-se dizer que são as dificuldades econômicas e financeiras que têm estado na origem das convulsões sociais do país. No plano político o programa de

ajustamento estrutural provocou uma liberalização da vida política, liberalização esta por sua vez impulsionada por dois fenômenos aparentemente contraditórios, segundo o sociólogo guineense, Carlos Cardoso (2002: 266):

2.1. Ao mesmo tempo em que se consolidava a pequena burguesia, verificava-se um estreitamento do espaço político tanto dos novos ricos como das camadas mais desfavorecidas e empobrecidas pelos efeitos do Programa, que também procuram um espaço de atuação onde possam reivindicar os seus direitos.

Ou seja, o estreitamento dos espaços de atuação revela-se diretamente proporcional ao crescimento de cada uma destas camadas.

2.2. O estrangulamento das instituições herdadas do sistema de economia planificada.

Assim, no 4º. Congresso do PAIGC, de 15 a 16 de Novembro de 1986, este partido decidiu alterar as estruturas socioeconômicas do país, visando fazer o mesmo no plano político.

3) O anunciar dos ventos da mudança: a reforma política

Com os ventos da mudança, o PAIGC anunciou a criação, em Junho de 1988, na sequência de uma reunião alargada do Comitê Central do mesmo, de uma Comissão de reflexão. Esta comissão era composta não só por dirigentes do PAIGC, mas igualmente por alguns quadros e técnicos ligados às estruturas políticas do partido que, ao mesmo tempo, continuavam a merecer alguma confiança do mesmo.

Com a participação deste grupo de pessoas nesta Comissão, o PAIGC quis, por um lado, alargar e aprofundar a reflexão que já se vinha fazendo ao nível das suas estruturas internas, nomeadamente na Comissão Ideológica, e por outro, abrir as fileiras do partido a uma corrente de opiniões menos ortodoxa, querendo assim produzir uma imagem de pluralismo.

Segundo o então secretário permanente do Comitê Central do Partido e 2º Vice-

Presidente do Conselho de Estado, Dr. Vasco Cabral (1989) esta mudança paradigmática do partido no poder,

de uma maneira mais ampla, de uma maneira mais profunda, [era a] de analisar a situação nacional, não só partidária, mas também estatal: actividades dos diferentes órgãos do Estado e do Partido; o papel do partido em relação aos órgãos do Estado; e saber em que medida, nas condições actuais que estamos a viver, e com as transformações, apercebemos de facto, que se havia também que adoptar medidas complementares de transformação nas estruturas do Partido.

Tratava-se, a nosso, ver do movimento real que superasse o estado das coisas existentes. Isto é, tratava-se de encontrar o caminho da revolução e fazer avançar a história em direção à liberdade e à sociabilidade universais.

Neste contexto, fazia-se necessário uma tomada de posição dos intelectuais em relação ao que se passava no país, propondo transformações no *ethos* político e ideológico guineense, a começar pelo próprio partido, resgatando os ideais de Amílcar Cabral.

Em relação às ações políticas e culturais promover mudanças que permitissem ao país dar um salto qualitativo com vista ao desenvolvimento, sem exploração do homem pelo homem e sem corrupção endêmica que ameaçava corroer as estruturas administrativas do Estado.

Deixando de considerar os intelectuais como sujeitos que procedem, no seu pensar e no seu agir, de maneira abstrata, avulsa, como casta separada dos outros, Gramsci (1996:1513) no-lhos apresenta intimamente entrelaçados nas relações sociais, pertencentes a uma classe, a um grupo social vinculado a um determinado modo de produção.

Todavia, considera o autor supracitado que toda a aglutinação em torno de um processo econômico precisa dos seus intelectuais para se apresentar também com um projeto específico de sociedade, frisando que:

Todo grupo social, ao nascer do terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria também, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que conferem homogeneidade e consciência da própria função não apenas no campo econômico, como também no social e político: o empresário

capitalista gera junto consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito etc.

Daqui, a designação de intelectuais “orgânicos” distintos dos intelectuais tradicionais. Estes, para Gramsci, eram basicamente os intelectuais ainda presos a uma formação socioeconômica superada. Eram os intelectuais estagnados no mundo agrário do Sul da Itália. Eram, de certo modo, o “clero”, “os funcionários”, “a casa militar”, “os acadêmicos” voltados a manter os camponeses atrelados a um *status quo* que não fazia mais sentido.

Distantes, estavam eles em relação às dinâmicas socioeconômicas em fermentação do Norte da Itália, onde os “intelectuais de tipo urbano cresciam junto com a indústria e estavam ligados às suas vicissitudes” (GRAMSCI, 1975: 1.520).

Os intelectuais tradicionais ficavam empalhados dentro de um mundo antiquado, permaneciam fechados em abstratos exercícios cerebrais, eruditos e enciclopédicos até, mas alheios às questões centrais da própria história.

Fora do próprio tempo, os intelectuais tradicionais consideravam-se independentes, acima das classes e das vicissitudes do mundo, cultivavam uma aura de superioridade com seu saber livreiro.

A sua “neutralidade” e o seu distanciamento, na verdade, os tornavam incapazes de compreender o conjunto do sistema da produção e das lutas hegemônicas, onde fervia o jogo decisivo do poder econômico e político.

Com isso, acabavam sendo excluídos não apenas dos avanços da ciência, mas também das transformações em curso na própria vida real. Por isso, reafirmara Gramsci (1975: 1320) que

A filosofia da práxis não tende a resolver pacificamente as contradições existentes na história e na sociedade, mas é a própria história de tais contradições; não é o governo de grupos dominantes para ter o consenso e exercer a hegemonia sobre as classes subalternas; mas é a pressão destas classes que querem educar a si mesmas para a arte do governo e têm todo interesse em conhecer todas as verdades, também desagradáveis, e evitar os enganos (impossíveis) da classe superior e até de si mesmas.

Ou seja, mesmo na história dos vencidos há verdades que não se podem oprimir ou suprimir. Terá havido na Guiné-Bissau da segunda metade do século passado esta tomada de consciência por parte dos intelectuais para mudar os rumos dos acontecimentos?

Tomando, a título de exemplo, o caso da UNTG³⁷ que na onda da democratização por que passava o país, precisou realizar suas eleições internas para que os trabalhadores elegessem livremente o seu próprio líder.

Trata-se, a nosso ver, das reações internas no PAIGC, partido libertador e que ainda na época era a única detentora do poder, numa tentativa que permitia aos meninos da Escola Piloto, então laboratório de futuros dirigentes do país lançarem-se para o futuro, buscando no horizonte próximo, algo que parecia inexistente. Mas que seu engajamento na luta por um novo espaço político e democrático, estava a se tornar realidade.

Diríamos que se tratava de um desafio. Desafio este que apontava para a necessidade de uma recuperação do sentido positivo da utopia libertadora apreendida com Amílcar Cabral, o qual, de per si, propunha denunciar os desvios das linhas ideológicas do partido, através da defesa do seu programa maior: o desenvolvimento do país em todos os setores vitais da economia, da sociedade, da política, da cultura etc até à prática politicossocial da democracia representativa.

O otimismo militante da intelectualidade paigecista, partindo das análises das possibilidades concretas de realização da revolução socialista, com o abraçar da causa revolucionária, a qual daria lugar à democracia revolucionária, passa, necessariamente, pela transformação de toda a estrutura partidária e, consequentemente, a estrutura administrativa do Estado, num momento em que partido e Estado eram entidades similares.

O embate, portanto, travado entre os *kakubas*, os veteranos de guerra, os que lutaram durante a revolução e que agora governam o país, e os meninos da luta, as flores de Setembro,

³⁷ União Nacional dos Trabalhadores da Guiné é a central que congrega a maior parte dos sindicatos da Guiné-Bissau. Durante o regime de partido único era a única que defendia os interesses da classe trabalhadora, porém, fazia parte da estrutura do PAIGC, o qual designava/nomeava o seu Secretário-Geral.

de que falava o líder maior do PAIGC, os sucessores daqueles, significava, nada mais do que o exercício da práxis revolucionária com vista a uma sociedade nova resultante do esforço do homem novo, para a “reconstrução do mundo como pátria ou lar” (BLOCH, 1977: 282).

E, simultaneamente, como diria Bloch, é somente neste para quê desta práxis, que se visualizam, reforçaríamos, se vislumbram e se materializam as “condições materiais objetivas para a realização da utopia como humanismo concreto” (BLOCH, 1977: 55).

Foi o que ocorreu em Bissau com o IIº congresso extraordinário do PAIGC, cujo lema era o “Congresso de Renovação, Unidade Nacional e Aprofundamento da Democracia”, realizado de 20 de Janeiro a 1 de Fevereiro de 1991, na qual ficou acordado à adesão do partido ao multipartidarismo. E, consequentemente, à abertura às outras formações político-partidárias.

Além disso, porém, foram aprovadas uma série de medidas importantes para o processo de abertura do regime então vigente no país à democracia e ao pluralismo das ideias. Como resultado disto, os libertadores, será assim, doravante, que designaremos os paigecistas, decidiram:

- a) aprovar a Plataforma Programática de Transição do PAIGC para o Processo de Transição;
- b) recomendar a revisão da Constituição da República;
- c) recomendar a eliminação do Artigo IV da Constituição – que legitimava ao PAIGC como sendo a única força dirigente da sociedade guineense, portanto, como estava disposta na Carta Magna, o partido-Estado;
- d) aprovar a decisão da despartidarização das forças armadas e a desvinculação da central sindical União Nacional dos Trabalhadores da Guiné (UNTG) do PAIGC.

O país caminhava, neste contexto, para a construção de uma nova nação, onde o passado e o presente contribuiriam para o surgimento, de um lado, do homem novo; de outro,

para a construção de uma nova dinâmica no processo histórico que exigia a participação de todos os homens.

Comprometidos com o processo revolucionário do passado recente e que, ao mesmo tempo, contra o gosto de muitos, os intelectuais guineenses estão a escrever uma nova página na história recente do país, ao propugnarem ao pluralismo das ideias e das ideologias.

Como se pode deduzir deste desejo de mudança, o grupo da Carta 121 – que podemos denominar de progressista -, propunha uma visão de sociedade nova. Essa visão estava assente na conciliação de uma abordagem que se pretende histórica entre os militantes libertadores e os que agora se autodenominam de renovadores do partido com vista a criar condições que os permitam compreender a importância do aspecto subjetivo do diálogo, neste momento em que, objetivamente, a história os coloca diante do imenso desafio da sinfonia da democracia.

Parafraseando BLOCH (1977: 216) sobre aquilo que queria precisar a respeito do conceito do marxismo na obra, diremos que, finalmente, os ventos da mudança estão a soprar sob a pátria de Cabral. Isto porque o lumpen proletariado guineense estava, dialeticamente, a tomar a consciência real da teoria da prática revolucionária com vista a chegar à práxis do ideal revolucionário.

Esse ideal, no dizer de Bloch, “é posto pela tendência, [e] não pela abstração de alguma teoria, e retificada pela práxis da tendência, a níveis mais e mais profundos da realidade” (BLOCH, 2005: 201-202). Em suma, a contradição humana orienta, objetiva e subjetivamente, o caminhar do homem. E, por que não da humanidade? Pois conduz, muitas vezes, ao homem ao sentir-se incompleto e, ao mesmo tempo, a não saber para onde ir.

É de salientar que as utopias, desde Thomaz Morus e sua ilha de sonhos, passando por Bloch até aos intelectuais revolucionários africanos, sempre foram sobremaneira ficções críticas que propunham pensar o *hic et nunc* e transformá-lo não em sonhos que paralisam,

que extasiam o indivíduo, a coletividade ou a sociedade. Ou seja, o sonho contemplativo disfarçado com roupagens, no qual a literatura plurivocal e polissêmica, constituirá ela própria em identidade singular.

E assim sendo, podemos-nos nos poupar do medo da morte, das dúvidas quanto às existências, das possibilidades das falácias utópicas, uma vez que viver a cada dia as mesmas coisas tediosas e rotineiras vai-nos matando a todos pouco a pouco.

Assim como afirmara Sem Medo não ser um sonhador passivo, pois o sonho leva-o “a criar o futuro”, assim também no enterro do N Dingui este futuro projetado nos panos, nas mantas que envolvem o corpo do defunto, prolongam sua vida além-terra, “como se as coisas também tivessem alma” (BARROS, 1999: 108). Como se a vida e a morte fossem espelhos de mundos possíveis, os quais, não se sabe, se um é côncavo, e outro, convexo.

As forças vitais do fatalismo colonial e pós-independente, nas quais todas as saídas nos parecem conduzir à decadência, e, com isso, o medo que antepõe e contrapõe à esperança. Fundamental é mesmo apostar, como nos ensina Bloch, no que ainda não veio a ser, talvez, com isto, nos aportaremos num Cais mais seguro.

Gostaríamos de salientar que o percurso (per)formativo e a reconstituição da elite política guineense, analisada dentro de uma perspectiva histórica, está centrado, fundamentalmente, no espaço político guineense, desde a segunda metade do século XIX, passando pelo período colonial (1789-1973) e culminando no chamado processo de transição democrática (1987-1994).

Há, porém, uma nuance que nos distancia deste paradigma, nomeadamente o fato de considerarmos que apesar de as elites jogarem um papel importante no processo de transição, delas não dependerem exclusivamente as mudanças sociais.

Apesar disso, não nos parece corresponder à realidade dos fatos a tese segundo a qual as massas seriam simples destinatárias das orientações da elite, e, portanto, a expectadora dos

seus combates. Mas ela é a energia que cria engrenagem ao processo revolucionário, contrariando, contudo, e muitas vezes, a influência crescente dos poderosos.

A ação das elites só se torna efetiva quando ela reflete os interesses e as aspirações das massas. Porque são elas que criam a engrenagem do processo e progressos revolucionários. Isto é, são as massas que se conectam ao mundo do trabalho, às organizações políticas e culturais com vista a assumir a direção das suas sociedades.

Com isso, ela (a massa) influiu na transição do regime único para o pluripartidário, cujo fundamento só pode, aliás, ser encontrado numa abordagem que, sem abandonar a dimensão política, integre os outros fatores tais como a crise social dos “tempos do Kampu Kinti” do Ajustamento.

A atuação doutras forças sociais não elitistas, nomeadamente, os movimento sociais das Ong's e/ou outras organizações de massas, tende também a recolocar no centro das análises conjunturais do país as estruturas, as macrovariáveis de ordem cultural, econômica ou social.

Na Guiné-Bissau a questão da estratificação social não está assente na propriedade dos meios de produção, mas na capacidade de influenciar as decisões políticas por parte de clãs tradicionais e modernas que detêm o capital simbólico social e/ou do conhecimento, de educação/formação, de prestígio e de status.

Por outro lado, embora os que detêm os meios de produção tendam a ser os mais ricos e a exercer maior influência, não existe, necessariamente, no contexto africano, a coincidência entre a elite do poder e a classe de ricos, isto é, a elite econômica³⁸.

Lembrando, por outro lado é o mesmo grupo de guerrilheiros e intelectuais que se constituíram em fatores que não só determinaram as variáveis essenciais ao nascimento do novo Estado, mas também influíram, decisivamente, no relativo atraso em relação ao

³⁸ Esta concepção pode ser encontrada nas análises de T. Bakary (1990). Mas também retomadas por CARDOSO, Carlos (2002 e 2006).

desenvolvimento do país. Entretanto, era neste grupo que Amílcar Cabral acreditava estar a exercer a missão histórica de libertar o país do jugo colonial, porque consciente dos seus interesses e da sua situação para conduzir o país ao progresso. Isto porém não se consumou.

Todavia uma parte dela afirma-se como o núcleo sobrevivente que durante mais de três décadas usurpou o poder político em favor de si, na conhecida política “di ka paga fugon”³⁹.

Terá este núcleo sofrido transformações ideológicas profundas? Ou já foi substituída por uma outra camada, por assim dizer, uma nova elite alternativa? Em caso afirmativo, como é que esta se definirá na nova estrutura social e quais as relações de força que se estabelecerão entre estas diferentes facções no campo político e os diferentes atores da sociedade? Estas são questões que nos preocupam e muito.

Sabemos apenas que as políticas socializantes levadas a cabo numa boa parte dos países que se libertaram do jugo colonial na década de 60 e princípios de 70, acompanhadas do monolitismo político reinante no período da pós-independência conseguiram abafar durante algum tempo os interesses por vezes divergentes destas diferentes camadas.

Partimos da hipótese de que logo que se criou um ambiente social e político favorável à manifestação destes interesses, eles ganharam um novo ímpeto, reproduzindo, deste modo, a mesma discrepância da estratificação social que existia na época colonial: de um lado, o povo; de outro, os agora seus dirigentes e a elite econômica.

Esta questão tornou-se relevante, porque se constatou que uma das razões do falhanço dos projetos de desenvolvimento em África tem a ver com uma deficiente, na maior parte dos casos, caótica governação e, particularmente, com a elite política que representa esta governação.

Tornou-se, igualmente, evidente que o desenvolvimento político futuro do Estado guineense será altamente influenciado pela composição e pelas características das elites, pelo

³⁹ É o jargão de políticos corruptos da Guiné-Bissau que, quando pegos pela Justiça no ato de corrupção, usam seus canais de subterfúgios políticos, claro com a bênção dos kakubas, os poderosos da terra, alegando que o tal juiz ou promotor está a querer deixá-los “morrer” de fome. Literalmente, apagar/desligar o fogão.

seu grau de coesão e/ou pelas suas rivalidades internas, em cujos problemas de mudança nos países em desenvolvimento, segundo Carlos Cardoso (2002):

a primeira, que vê no subdesenvolvimento uma negação do desenvolvimento e repousa sobre o postulado de que, para superar o seu handicap, os países retardatários devem calcar a sua conduta sobre a dos países avançados, enquanto que a segunda faz derivar o subdesenvolvimento do desenvolvimento e se identifica, nas suas conclusões mais radicais, com a abordagem marxista que faz da liquidação do imperialismo a condição indispensável para uma mudança social e um desenvolvimento econômico real.

As duas empenham-se mais em descrever os processos através dos quais se pode atingir a mudança social e o desenvolvimento econômico que em enfatizar os agentes ou grupos que devem manifestar um comportamento adaptado aos objetivos perseguidos.

Refuta-se, deste modo, opor a elite e a massa, considerando a primeira como sendo um grupo real, coerente e estruturado e a segunda como sendo um conglomerado sem forma, sem correspondência concreta.

Elas, a elite e a massa fundamentam-se, contudo, no papel determinante que podem desempenhar alguns destes atores por causa da sua influência ou das suas características modernas, embora não tenham conseguido um acordo sobre a sua natureza, a sua qualidade e o seu papel respectivo, não obstante, o estudo das elites esteja no cerne da dinâmica da formação do Estado.

Os países em desenvolvimento oferecem um excelente exemplo para o estudo das forças sociais que criam novas elites, assim como para o estudo do papel que estas mesmas elites jogam nas tentativas de transformação das suas respectivas sociedades.

Como dizia Gilles Blanchet (1983: 118)

en définitive, le faible développement des économies africaines, leur immersion dans l'ensemble de la réalité sociale et leur dépendance de l'étranger les lient étroitement au pouvoir en place. Celui-ci tend, depuis l'indépendance, à se concentrer entre les mains d'une couche politique qui s'apparente de plus en plus à une classe dirigeante. Calqué sur le modèle métropolitain, cette superstructure politico-administrative s'en différencie par l'absence de soutien d'une infrastructure autochtone.

Será sempre a partir de posições de poder político e administrativo ao poder econômico, ou está-se a esboçar trajetos diferentes?

- *A constituição da elite política e intelectual guineense*

Trata-se de uma história marcada, sobretudo, por rupturas sucessivas. Entretanto, tiveram um papel decisivo na constituição e reconstituição da elite política: 1) a implantação efetiva do colonialismo 2) o período da revolução armada e os momentos pioneiros da (re) construção nacional e 3) a liberalização econômica de 1987 e, consequentemente, a abertura ao pluralismo político de 1991.

De ressaltar que estes acontecimentos já vinham do século XIX, perpassando todo o século XX, ou pelo menos, a primeira metade, com a formação da elite pequeno-burguesa de Cacheu e Bolama, com destaque para o governo de Honório Barreto e a atuação das famílias Carvalho Alvarenga etc nos primeiros momentos de constituição duma elite genuinamente guineense que desempenharam papel de destaque na proclamação da Guiné Portuguesa separada da Província de Cabo Verde em 1879.

A partir desta ruptura formal com Cabo Verde, em termos de administração autônoma é que, consequentemente, pode-se falar da constituição de uma elite política ligada à administração de um Estado moderno. Elite esta que se consolida com processo da libertação nacional⁴⁰.

Eis, alguns traços do seu percurso:

1. O nascimento da intelectualidade revolucionária na Guiné-Bissau

Antes do surgimento da intelectualidade urbana guineense, já no século XVII havia os

⁴⁰ Consistiu-se a consolidação paulatina da elite guineense, num processo iniciado entre finais do século XIX e princípios do século XX, com a integração tímida de alguns quadros na administração colonial, desempenhando funções subalternas. Alguns deles valendo-se da sua inteligência e instrução conseguiram galgar as hierarquias da administração colonial. Para mais informações, Cf CARDOSO, Carlos. A formação e recomposição da elite política moderna na Guiné-Bissau: continuidades e rupturas (1910-1999). In: VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra, 16 a 18 de Setembro de 2004, p. 7.

chamados africanos, um grupo de homens e mulheres que tinham se destacado social, cultural e politicamente no seio da sociedade colonial e que, ao longo dos tempos, viu esta influência social, política e econômica diminuir-se.

Entretanto a influência desta pequena elite burguesa na vida política e nos destinos do país tinha-se desvanecido perante o aparecimento doutros nomes ligados aos ideais de libertação nacional⁴¹. Alguns descendentes da elite novecentista guineense participaram na materialização dos ideais libertários, embora não tenham jogado um papel de vanguarda como grupo unitário.

De salientar que fora o ensino missionário da Igreja Católica encarregado pelo poder colonial de formar os primeiros assimilados. Esta inculcou neles não somente os conhecimentos científicos, mas, principalmente, uma moral e normas de condutas católicas compatíveis com as do poder colonial.

Segundo a concordata assinada entre a Santa Sé e o Governo Colonial português, em 7 de Maio de 1940, a Igreja, subsidiada pelo Estado, se incumbia da formação escolar dos indígenas. Somente nos finais da década de 50 e inícios de 60 que o Estado colonial português começara a implantar escolas públicas.

No entanto, o embate entre estes dois grupos na sociedade colonial, fará com que a elite revolucionária recrutasse os seus membros das camadas mais baixas da sociedade colonial e, consequentemente, os seus militantes do campesinato. Pois via-se na pequena-burguesia o potencial revolucionário capaz de enfrentar a dominação colonial.

Foi o caso de algumas personalidades cujos descendentes vieram a fazer parte das Assembleias do Povo, que passou a se reunir anualmente, a partir de 1970 até 1973, e onde os

⁴¹ A independência fora protagonizado por homens e mulheres ligados às famílias Cabral, Almada, Pereira, Lacerda, Barbosa, Turpin, Fortes, etc., nomes que pouco tinham que ver com as elites que dominavam a vida pública guineense nos finais do século XIX e princípios do XX. Muitos destes nomes são descendentes diretos das famílias cabo-verdianas. Apenas alguns nomes de família como Correia, Vieira, Barros, Marques Vieira, eram de descendência guineense direta. Amílcar Cabral, o chefe da guerra, soube buscar para a materialização dos objetivos da guerra, homens da elite tradicional africana. Foram estes os soldados que comandaram nas frentes a luta de libertação nacional.

Deputados do Povo eram encorajados a criticar aquilo que julgavam ser os defeitos da dominação colonial.

2. A inversão do fenômeno

Como é do nosso conhecimento, a luta de libertação nacional transformou-se numa autêntica revolução social, na medida em que permitiu uma rápida ascensão social dos que outrora se encontravam na base da pirâmide social.

Votados aos murmúrios do silêncio e das lamentações; ao desprezo racial e étnico; a política de assimilação e à ação evangelizadora, esta elite, através da mobilidade social, supera a outrora retida fluidez pelos mecanismos clássicos de discriminação social sendo, neste caso, facilmente conseguida a sua ascensão.

É esta elite que se constituirá, principalmente, num dos fenômenos sociais mais marcantes da conquista da independência política.

Tratava-se da construção de novas formações política, humana e cultural jamais alcançadas. Uma reação positiva à dinâmica endógena dos povos submetidos às humilhações históricas, os quais atribuíram a si próprios a voz e a vez de se autogovernarem e de conduzirem seus próprios destinos.

Com isto, novos desafios se punham. Passada esta fase do nacionalismo empolgado, vigoroso e militante, tratava-se agora de preservar a independência recém conquistada bem como a soberania do novo Estado-nação que se propôs a construir e, simultaneamente, refletir-se sobre a nova concepção da economia para o país.

3. A fase da pós-independência

A intelectualidade da luta a que vínhamos nos referindo, foi, porém, incapaz de continuar a superar-se técnica e culturalmente após a conquista da independência.

Salvo raras exceções, a maioria caiu num conformismo que a impediu de se superar, quer politicamente e quer do ponto de vista cultural. Uma das consequências desta atitude foi

o que J. Forrest⁴² classificou de "political delinkage" do estado da sociedade, originado, segundo ele, por quatro razões:

3.1. insuficiente número de membros do partido dedicados a continuar a consolidar o PAIGC como um movimento popular e implantado na base e, ao mesmo tempo, a construir um novo governo;

3.2. o recurso por parte da liderança do partido aos milhares de quadros da administração colonial, que pouca ligação tinham com o povo, para fazer funcionar a máquina administrativa;

3.3. a absorção dos próprios líderes políticos por um estilo de vida urbano orientado para o consumo; e, finalmente,

3.4. o fraco estudo e internalização pelos membros do partido dos escritos e das ideias políticas de Amílcar Cabral.

Para o referido autor, deve-se afirmar que poucos membros do partido estavam realmente "comprometidos com algum programa ideológico ou político", exceto para assentar a autoridade do PAIGC, enquanto se limitavam a "professar compromisso com um vago e indefinido conceito de nacionalismo africano".

Para *esconder a sua falta de superação*, a classe política dirigente, proclamou intocáveis todos os que estiveram na luta como forma de atribuir a estes a legitimidade histórica conquistada com a revolução pela independência.

A fase da pós-independência foi assim a de constituição de uma elite política e de um poder altamente elitista, isto é, prisioneira da sua alienação a um poder político exclusivista e patrimonialista. Um patrimônio simbólico justificado pelo fato terem sido seus usufruidores partícipes do processo revolucionário. Estava-se a assistir no país aquilo que, na linguagem de Max Weber, ressalta sobre o viver para a política e da política.

⁴² Cf. FOREST, J. *apud* CARDOSO, Carlos. *Op. Cit.*, p. 19.

Ilustrativo é a passagem em que dois ex-combatentes da independência discutem as já magras pensões que recebem que, como se não bastasse isso, ainda têm que aturar os espertos que travestidos de combatentes estão a surrupiar as pensões, além de estarem a usufruir, fraudulentamente, do Estatuto de combatentes.

Aqueles que nunca participaram da luta, mas que pertenciam às tabankas vizinhas às matas por onde decorria a guerrilha, “limitando-se apenas a carregar balas”, outros ainda que “estavam do lado dos tugas”, passaram com o suborno, a gozar do estatuto, bastando-lhes apenas “pagar algum dinheiro à gente da Amura, levar um fotografia e pronto!”, (BARROS, 1999: 100-101) está garantida a regalia de ex-guerrilheiro.

É, por assim dizer, a existência duma incapacidade destas elites, a da revolução e a atual, de conviverem entre si e propuserem, por vias de *facto e de jure*, um modelo viável às novas perspectivas políticas domésticas.

Através do Estado, a elite da revolução controlará o acesso aos instrumentos de produção e o acesso à distribuição dos produtos de modo a assegurar para si própria a parte privilegiada.

Essa situação começou a alterar-se a partir do momento em que o país, obedecendo aos ventos da mudança, abraçou a vaga de liberalização que se abateu sobre África nos finais da década de 80 e princípios de 90, tão claramente explanados no romance de Filinto de Barros.

Da centralização da atuação dos atores sociais envolvidos no processo, chegamos, paulatinamente, à compreensão dos processos de transição política cuja base econômica está assente nos empréstimos “clientelistas e nepotistas” concedidos pela comunidade internacional. O novo Estado, por opções ideológicas, concede às pessoas que estão em sintonia com sua ideologia, a possibilidade de um enriquecimento ilícito, através de empréstimos e financiamentos que nunca serão recuperados.

- *A renovação econômica e política da elite em Angola e na Guiné-Bissau*

Quando a liberalização econômica resultou necessariamente na subalternização ou estreitamento das redes de *patronage*, tendo feito ressurgir os Estados e reforçado as posições das elites políticas colocadas no topo da escala, gerou uma forte pressão das camadas desfavorecidas, através da contestação das injustiças econômicas. Nisto tiveram papel de grande relevância os intelectuais (BOONE, 1999: 134).

Ao abrir o sistema econômico à lei do mercado, as autoridades políticas não imaginavam que as mudanças econômicas pudessem abrir as portas às mudanças políticas profundas, incluindo a passagem de um sistema monopartidário a um sistema pluripartidário.

A liberalização econômica, como se sabe, implica, necessariamente, criar precedente para reconfiguração da ordem política; e, com isto, dentro dum Estado começa-se a criar uma nova reconfiguração do espaço político, o qual terá novos atores políticos, além de permitir ao nascimento e a reinvenção das relações de poder entre os diferentes grupos de interesse.

As mudanças que, eventualmente possam ocorrer no seio destas sociedades, dependem da habilidade da elite governante em se manter no poder. Trata-se, sobretudo, de travar uma espécie de combate, o qual a elite governante poderá sair, mais ou menos vitoriosa, contra a degradação interna e contra a ameaça proveniente da elite alternativa, principalmente quando se trata de conformar uma elite de mérito.

Na opinião autor do supracitado, as respostas lógicas ao problema podem resumir-se às duas vias mencionadas por Aron: absorção do adversário ou opositor, quando não se lho considera “inimigo” e eliminação do mesmo.

Nas sociedades autocráticas e de partido único que predominaram em África desde 1960 até aos finais da década de 80, esta segunda foi a eleita pelos políticos da situação. Esta prática, à qual está associada o uso da violência tal como ela é entendida por Pareto, tende, aliás, a resistir, inclusivamente após a democratização.

Segundo Pareto⁴³ há uma distinção entre

violência e força. Esta não se identifica com a brutalidade pura e simples, com a repressão gratuita e sem sentido. A força é a aplicação de meios institucionais na justa medida da sua utilidade e dentro de fins limitados. A violência acompanha frequentemente a debilidade. Ela está ligada ao uso cego, excessivo e frequente da força. Os seus resultados não são encorajadores visto que promovem fins contrários aos desejados.

Nos sistemas democráticos que a África começou a experimentar nos anos 90, fundado no princípio da primazia da Lei Constitucional, a qual coloca limites legais à práticas suicidas.

Mais do que de uma renovação da elite política, deve-se falar em recomposição da mesma, na medida em que, ao mesmo tempo em que engloba a entrada de novos elementos, tolera, por outro lado, a manutenção de elementos pertencentes à antiga elite política. Estes elementos traduzem-se pela ausência de um diálogo construtivo, no qual os interesses da nação estão acima dos interesses pessoais, de um lado; e, de outro, o diálogo intrapartidário é dificultado pela pouca assimilação de uma ideologia e de programas políticos coerentes.

Em suma, a recomposição dos atores políticos e a diversificação das trajetórias não permitiram uma verdadeira renovação da elite, nem na sua composição social, nem no seu comportamento.

Quando em 1989 se desencadeou o processo de desmoronamento do sistema socialista europeu, seguindo-se-lhe uma perda de credibilidade dos países que o representavam, criaram-se as condições propícias para que os países ocidentais pudessem propagar a ideologia liberal como sendo a única ideologia digna de crédito, como também o único modelo a seguir.

No continente africano tinha-se chegado à conclusão de que o sistema de partido único bem como a ausência da democracia tinham sido uma das causas principais do desastre

⁴³ Cf. PARETO, Vilfredo. *Manual de Economia Política*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Ele inventou um diagrama cujo recurso gráfico é utilizado para estabelecer uma ordenação nas causas de perdas que devem ser sanadas e, por outro lado, estudos relativos à questão da violência na distribuição dos bens econômicos.

econômico verificado ao longo das três décadas de independência política.

Nisso urgia uma tomada de decisão séria que proporcionasse uma mudança de rumos dos acontecimentos até então reinantes no continente: despotismo e sucessivos golpes de Estados além de guerras fratricidas e genocídios.

Estavam assim criadas as condições internas e externas para que a África pudesse embarcar no comboio da mudança que, entre outras, lardeavam a bandeira do liberalismo econômico, da democracia multipartidária e da defesa dos direitos do homem. Direitos estes já constantes na própria Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos⁴⁴.

Angola e Guiné-Bissau: um quadro comparativo

Com o multipartidarismo iniciado em 1992, na também conhecida como sendo a 2a. República angolana, com o aperfeiçoamento da economia de mercado, o qual proporcionou maior participação da sociedade civil angolana na promoção do desenvolvimento social.

Assim, Robert Putnam⁴⁵ salienta que as organizações não políticas na sociedade civil são fundamentais para a democracia, justamente por serem elas as construtoras do capital social, confiança e valores compartilhados, os quais são transferidos para a esfera pública e ajudam a manter a sociedade mais coesa, facilitando uma compreensão de interconexão da sociedade e dos interesses dentro dela.

Este momento histórico na história angolana é caracterizado também pela democratização e a descentralização política e administrativa, e a importância da criação de parcerias entre o governo e a sociedade em termos de políticas públicas.

⁴⁴ Aprovada pela Conferência ministerial da Organização de Unidade Africanas (OUA) em Banjul Gâmbia, em Janeiro de 1981 e adotada pela 10a. Conferência dos Chefes de Estado e de Governo dos Estados membros da Organização de Unidade Africanas (OUA) a 26 de Junho de 1981, em Nairobi, Kenya. Mas cuja entrada em vigor na ordem internacional data de 21 de Outubro de 1986, em conformidade com o artigo 63º do mesmo documento.

⁴⁵ PUTNAM, Robert. *Comunidade e Democracia: a experiência da Itália moderna*. 3a. Ed. Rio de Janeiro: FGV, 2002. Nesta obra, o autor reflete que é a história que molda as instituições e estas a política.

Nelson Pestana (2004: 3) não considera nem o nacionalismo moderno angolano surgido com os movimentos de libertação nacional nos anos 1950/1960, que conduziu a luta armada, como ponto de partida da conformação da sociedade angolana.

Para ele, existe uma “história antiga” dessa sociedade que tem ligação imediata com a história do movimento associativo angolano, cujas origens podem ser situadas em meados do século XIX, nas associações culturais e nos movimentos cooperativos e mutualistas que davam corpo à afirmação do direito de cidadania dos africanos nos anos 1930, que se prolongaram ao longo de todo o século XX.

Por isso, a ideia de “inferioridade africana” que se procura inculcar na mente dos africanos tem por base, segundo Carlos Lopes (1995: 22-23), num pensamento etnocêntrico que aponta a inexistência do fato histórico antes da colonização. Segundo a reflexão deste sociólogo guineense, “o desenvolvimento da história é patente. Tudo o que está ligado a um passado de descobertas e realizações africanas é desapropriado deles e repassado a um outro povo”.

Já no período posterior a independência (1975 em Angola e 1973 na Guiné-Bissau), a aceitação do Estado-nação pós-independente na África, significou a aceitação da partilha e das práticas morais e políticas da administração colonial nas suas dimensões institucionais (DAVIDSON, 2000: 161).

Isso aponta para uma característica importante nos dois Estados: a situação da sociedade civil após a independência consolidou-se com características muito parecidas com o período português, principalmente naquilo que diz respeito ao autoritarismo, marcante naquele momento.

Com fim do regime do partido único, nestes dois países, mudanças significativas ocorreram com a transição da República Popular de Angola, de partido único, de inspiração socialista e economia planificada para a República de Angola, em 1991. O mesmo fenômeno

se dá na Guiné-Bissau com a liberalização política em 1991 e a consequente realização das eleições legislativas e presidenciais desde 1994.

A passagem para o Estado multipartidário democrático de direito trouxe enormes mudanças no quadro jurídico do país, criando leis importantes, como a Lei das Associações (com seu funcionamento independente do Estado), a Lei dos Partidos Políticos Independentes, a Lei do Direito à Greve, a Lei de Liberdade de Imprensa, entre outras.

Em 1994, três anos após o nascimento da República de Angola, o ativista social angolano Fernando Pacheco (1994: 7), afirmava já existir uma sociedade civil no país “como a expressão de forças sociais e econômicas formais e não formais que já demonstravam capacidade de assegurar, pelo menos, a sobrevivência das cidadãs e dos cidadãos”.

De acordo com Pacheco (2003: 79), é frequente ainda hoje atribuir todos os malefícios da vida política, social e econômica ao período fascista colonial português e ao leninismo (do Partido único do MPLA).

Isso, porém, segundo ele, não é verdadeiro. Tanto as práticas fascistas (como o culto ao chefe, por exemplo), como as leninistas (submissão à direção centralizadora), são também complementadas pela matriz cultural Bantu, na qual, tradicionalmente, líderes e chefes não têm o costume de prestarem contas aos liderados, no sentido de lhes dar satisfação. Não se apresenta resultados de uma ação de que se é incumbido o que hoje têm efeitos perniciosos na sociedade.

A burguesia empreendedora partilha um projeto de sociedade que tem no centro a relação produtiva entre o capital e o trabalho e procura legitimar a sua ação através dum discurso desenvolvimentista, baseado na ideia de eficácia, da modernidade e do mérito dos seus agentes.

Entre esta burguesia e uma imensa classe popular está uma camada média constituída por quadros técnicos que vivem do seu trabalho e também por quadros políticos e

administrativos que vivem de prebendas da camada dirigente, formando a sua clientela de intermediação e controle das clientelas mais baixas.

Esta é a escala massiva que enxameia as principais cidades destes países e que colocadas na condição de párias dependem da assistência humanitária e da caridade.

Nos dois Estados angolano e guineense, os funcionários públicos (no sentido lato do termo), que “fingem trabalhar”, porque o Estado “finge pagar salários” que não lhes permite viver segundo os seus padrões de prestígio social e, por isto, estão normalmente associados ao mercado informal de serviços, convertendo o seu *savoir faire* burocrático numa prestação de serviço informal aos utentes do serviço público que se traduz num subsídio complementar ao salário (oficial).

A título de fechamento desta análise, apesar do seu caráter preliminar, consideramos que tanto o regime angolano que transitou do monopartidarismo para o pluripartidarismo, sem que, com isso, esteja a viver uma verdadeira democracia quanto o regime guineense, o qual é também pluripartidário e democrático, porém de democracia incipiente e ineficiente, constituem, a nosso ver, uma “monarquia absoluta obscurantista e medieval” (ANDERSON, 2000: 56), em que a classe de poder seria mais próxima de uma proto-burguesia, mais próxima de um feudalismo coronelista do que de um “capitalismo” nascente.

Jean Paul Sartre (1985: 731) dizia que as relações recíprocas de grupos, classes e de uma maneira geral de todas as formações sociais (coletividades, comunidades) são fundamentalmente práticas, isto é, realizam-se através de ações recíprocas de entreajuda, de aliança, de guerra, de opressão, etc., quaisquer que seja, aliás, o tipo e o modo de realização dessas.

Em Angola, os sinais exteriores da condição de riqueza são valorizados e cultivados como meio de distinção do grupo: os concursos de miss, as galas, os bailes de debutantes, os casamentos exóticos e toda a ostentação a estes associada, fazendo lembrar a metáfora de “O

meu Mercedes é maior que o teu” são uma evidência disso.

Na Guiné-Bissau é a política do *boy ferrado* que impera, na qual debatem-se as últimas aquisições de viaturas de luxo e de roupas de grandes marcas da estilística europeia e norteamericana.

Mas, este processo de interiorização, não se projeta apenas para o futuro, vai, de certo modo, ao ponto da própria reinvenção do passado. Passado colonial e africano. Tudo junto e misturado, de ostentação discrepante da riqueza.

No romance, *O Vendedor de passados*⁴⁶, a “reinvenção” literária, a partir dum dado real, aparece quando o Administrador Municipal, em Luanda, dirigindo-se a uma delegação de moradores desalojados, no mais forte das suas convicções, disse-lhes que “em todo o mundo há classes” e “aquele terreno é para edifícios de classe alta e por isso vocês não podem voltar para lá. É assim, nem todas as classes são iguais, olha ainda as tuas mãos, não se podem comparar com as minhas”.

Estas palavras vindas de alguém que subiu na hierarquia do partido-Estado por via da política de injeção de sangue operário, só podemos presumir que, ele esqueceu deliberadamente, as suas origens modestas recentes. Uma década de enriquecimento apagou as suas referências.

E, como ninguém pode viver sem referências, sem um passado, este “novo rico” tem que inventar um passado para si. Reinvenção esta que fazia parte da apropriação da História nacional pelo pensamento revolucionário totalizante, que era difundida como elemento da cultura política do partido único e insinuava que o grau zero da nacionalidade era a revolução.

A tal ponto que um comissário político das FLAPLA⁴⁷ teve necessidade, na sua busca de coerência, de considerar que a rainha Ginga, sendo figura positiva da historiografia oficial, pelo seu papel de oposição ao colonialismo português, só podia ser do partido revolucionário.

⁴⁶ Sugerimos a leitura de AGUALUSA, José Eduardo. *O Vendedor de passados*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2004.

⁴⁷ FLAPLA: Forças Armadas Populares de Libertação de Angola.

Na verdade, a própria classe social é uma reinvenção derivada de práticas sociais, situadas no espaço e no tempo, numa trajetória e por relações a uma história ou a metáfora cultural que lhe dá sentido. Para isso, no entanto, temos, pois, que conceber a classe social como um produto histórico cuja emergência remete para um conjunto de ações sociais portadoras de significado.

Pode-se, entretanto, também frisar que no plano societário podemos distinguir a questão da multiplicidade das relações de poder que ocorrem nas sociedades angolana e guineense, de modo particular e na África, em geral:

- Os estrangeiros e intermediários nacionais (operadores econômicos e empresários) que detêm o capital econômico;
- As elites intelectuais que possuem o capital do conhecimento técnico e científico apreendidos na escola;
- E as personalidades públicas (políticos, figuras destacadas das artes, dos esportes, lideranças das sociedade civis, etc) e os Chefes rurais ou indígenas (Sobas/Angola; Régulos/Guiné-Bissau e autoridades religiosas) que dispõem do capital social e simbólico⁴⁸.

Devemos, contudo, reconhecer que o exercício do poder na África contemporânea se dá pelas alianças com o capital comercial, principalmente com as diásporas libanesas, indopaquistanesas e chinesas.

Embora existam comerciantes e empreendedores africanos muito eficientes, eles estão longe de ter aquilo que Schumpeter dizia de empreendedores que tenham estratégias inovadoras a longo prazo. Todavia há que se reconhecer que, para os africanos, a sociedade é um sistema de relações simbólicas, e não um sistema de trocas comerciais.

⁴⁸

Cf. HUGON, Philippe. *Op. Cit.*, p. 55.

Literatura e Colonização: uma possibilidade de comparação

O percurso histórico das Literaturas angolana e guineense traduz-se, essencialmente, pelas tentativas de afirmação identitária protagonizadas desde os meados do século XIX quando das primeiras produções literárias concernentes à literatura colonial⁴⁹.

Trata-se, segundo nossa opinião, das primeiras formas de construção do processo histórico, o qual estava, fundamentalmente, voltado ao modo como os autores angolanos e guineenses se espelhavam nos textos, no modo como se autoquestionavam a si e se relacionavam entre si.

Todavia, nos anos próximos à emancipação político-ideológica, já na segunda metade do século XX, surgem uma série de preocupações, não só políticas, econômicas e sociais, mas também preocupações concernentes às leituras, às análises e aos questionamentos das novas subjetividades individuais e coletivas destes espaços da pós-independência.

Por isso, movidos pela vontade de exploração de outras temáticas, especialmente, as literárias, o angolano ou guineense contemporâneos, enveredando por caminhos da literatura se deixará apreender e compreender, em olhares cruzados entre discursos sociológicos, filosóficos, teóricos e literários e outros que os evidenciam no contexto mundial recente.

Sendo certo que o movimento não se circunscreveu apenas ao universo africano, mas que, antecedido no tempo e no espaço, tinha relação com a libertação e independência das colônias inglesas e francesas em África, estes territórios de língua portuguesa acabaram por desenhar um movimento e uma forma de olhar com que hoje se determinam a sua situação atual, e os estudos a ele relacionados.

⁴⁹ Para dizer que, especialmente no caso de Angola com a publicação do livro de poemas, *Espontaneidades da minha alma* (1849), de José da Silva Maia Ferreira. No caso da Guiné-Bissau há diversas publicações sobre o país, porém, nenhuma delas são de autoria de guineenses. Não obstante Fausto Duarte (*Auá*) ter vivido muitos anos na Guiné e ter conhecido a cultura do país, ele não deixa de ser autor de Cabo Verde. Muito menos ainda *Uaná. Uma narrativa africana*, do luso-brasileiro João Ferreira ou *Mariazinha em África*, da portuguesa Fernanda de Castro.

A nós, críticos, estudiosos e analistas destas literaturas, empreender uma leitura que se faz sentir no meio político e ideológico para os registros de uma linguagem que se procura mais neutra, embora reflexiva e combativa, ocupam um lugar cujos reflexos far-se-ão sentir-se nas linhas orientadoras que tal percurso vai circunscrevendo no tempo e no espaço.

Assim, estamos atentos sempre para a análise do carácter do colonizador português, pelas ideias que (con)formam sua ideologia, pelos olhares que se cruzam em prol do espírito de discussão das questões relevantes para as atuais realidades sociocultural destes dois países.

Procurando abordar uma dimensão histórica, de tal modo abrangente e importante, torna-se pertinente esquematizar um conjunto de preocupações, relativamente, ao processo literário colonial, entrelaçando-os com os estudos interdisciplinares em língua portuguesa.

Trata-se, assim, de tocar nas vertentes sociológica, antropológica, cultural e literária das manifestações literárias surgidas com o movimento político-cultural, o “Vamos descobrir Angola”, cujos nomes cimeiros são os de Agostinho Neto, Viriato da Cruz, António Jacinto e Mário António, cuja finalidade, nada mais era do que "Angolanizar Angola".

Este grupo de intelectuais, movidos pela ideologia de “reafricanização dos espíritos”, estava ciente da necessidade de destruir os aspectos negativos reinante na literatura colonial que falseava a realidade vivencial em Angola e que não entrava no âmago da realidade e do sentimento do africano.

Esse movimento propunha, entretanto, redescobrir o país em todos os seus aspectos, através de um trabalho coletivo e organizado. Apelava à produção literária dirigida ao povo, à literatura engajada e comprometida, sem contudo cair no exotismo da literatura colonial.

Havia que se primar pelo senso estético, na inteligência e perspicácia literárias que produzissem discursos alternativos ao discurso colonial. Enquanto estudam o mundo que os rodeava, começam a germinar uma literatura que seria a expressão da sua maneira de sentir, o veículo das suas aspirações mais fundas e íntimas.

Algumas formulações teóricas fazem-se necessárias para situar melhor a dinâmica de abordagem dos contextos históricos e ideológicos que circulam entre o colonialismo e a descolonização. Isto devido ao percurso histórico do colonialismo bem como seu papel no também percurso histórico e identitário dos povos envolvidos nesse processo complexo.

O Sociólogo português, Boaventura Sousa Santos (2004) nos oferece reflexão sobre os processos identitários no espaço-tempo da língua portuguesa, explicitando o caráter do colonizador português num amplo espaço de abordagem, situado entre o funcionamento do colonialismo numa perspectiva de análise dos processos culturais e sistemas de representação e a especificidade do colonialismo português. Sobre a síntese explica ele retratando como:

1. dupla subalternidade do colonialismo português, tanto no domínio das práticas como dos discursos relativamente a outros colonialismos;
2. condição semi-periférica e o longo período de duração do colonialismo português;
3. desequilíbrio dinâmico entre um excesso de colonialismo e um défice de capitalismo do caso português.

Segundo ele, a situação de subalternidade do colonialismo português denota-se pelo fato de a história do colonialismo ter sido ditada a partir do século XVII e em inglês, sendo, portanto, difícil definir a afirmação da condição do português relativamente àquele que passou a estabelecer a normatividade desse colonialismo.

Para a condição semi-periférica colocam-se razões de economia política mas igualmente os planos sociais, político, jurídico, cultural, das práticas quotidianas de convivência, sobrevivência e de opressão com materialidades próprias, numa lógica de desenvolvimento próprio.

Por outro lado, o mais longo, antecedendo três séculos o colonialismo capitalista central e hegemônico inglês do século XIX, acabou por definir as regras da prática colonial a partir do momento em que se impôs como norma do sistema mundial.

O colonialismo português conheceu uma condição retroativa, acabando por ser manipulado de acordo com as conjunturas políticas, impondo os seguintes pontos caracterizadores do modo de ser e estar das relações entre o colonizador (Próspero) e colonizado (Caliban). Assim, Sousa Santos assinala enxerga:

- a) a polaridade entre Próspero (colonizador) e Caliban (colonizado), no discurso colonial e
- b) a hibridação e ambivalência de ambos no pós-colonial, (numa relação de interdependência e coexistência).

Nessa linha de raciocínio, Santos justifica o carácter ambivalente, híbrido e interdependente do português como necessidade da relação colonial portuguesa e realça que o importante é distinguir entre vários tipos de ambivalência e de hibridação, nomeadamente, entre aquelas que reforçam as desigualdades de poder da relação colonial e as que as atenuam ou até subvertem.

A ambivalência nessa complexa relação colonizador/colonizado e seus permanentes ressurgimentos dão a imagem de polarização extrema entre os papéis de colonizador e colonizado, entre Próspero e Caliban que importa analisar de forma crítica.

Assim, entre os jogos de autoridade existe também a perspectiva de Jogos de espelhos, na designação de Sousa Santos (2001), que vai desde o retrato de um Caliban na Europa ao Próspero Canibalizado para se permanecer num jogo de interidentidades:

Embora se aceite que a Identidade dominante possa ser sempre ambivalente, pelos poderes que detém e pelos instrumentos que consegue manejá-la em justificação dos seus interesses de actuação e resultados a obter, potenciada pelo facto de ser sujeito e objecto de desejo, no caso português – os jogos de identidade são particularmente complexos, pelo facto de os elos terem estado ao longo da história dos dois lados do espelho.

Com base nos relatos e imagens estereotipadas desde a Idade Média aos tempos mais recentes, ora com componentes depreciativos (digno de repulsa/atração; povo indolente face à

terra fértil; povo avesso à higiene) ora mais suavizada (povo de brandos costumes e protótipo do lusotropicalismo), o português aparece na história do colonialismo como deslocado relativamente aos demais povos europeus.

Alindo Barbeitos diz-nos que “...não existe divergência fundamental de atitude, face ao Negro, entre estes três homens, cuja perspectiva africana oscila entre benevolência e agressividade, encarnando qualquer deles rostos distintos de um igual discurso fixo e indiferenciado” (2000: 602). Dito doutro modo, as colônias portuguesas são caracterizadas como uma cruz, e as relações entre portugueses e africanos se situam na ambivalência entre narcisismo/agressividade.

Esse intelectuais do século XIX, manifestando a *síndrome da autoridade*, comprovam o recurso a Adorno em como “por meio da linguagem ofensiva e do comportamento agressivo, até se contido, denota um penoso recuo sobre si e a enfática exigência de distância para com o Outro que a agressão acarreta” (2000: 604).

Omar Thomaz, por seu turno, mostra como o processo não é exclusivo à metrópole portuguesa; pois a “formação dos grandes impérios europeus veio acompanhada”, como demonstra Edward Said (1990: 85) por uma “institucionalização sem precedentes de um saber sobre os territórios que se pretendia subjugar”.

O Congresso Colonial (1940) visa à concretização do império colonial, síntese programática do colonialismo português passado, coloca a urgência de uma ciência colonial, com planos e ideias de pesquisas a desenvolver, por exemplo, num Museu colonial, disciplinas e pesquisas de antropologia da mestiçagem e estudos linguísticos relativos à quantidade de línguas e estudo dos crioulos.

E desta maneira, como diz Sousa Santos (2001: 77) “é consabidamente difícil pensar o pós-colonialismo no espaço de língua oficial portuguesa... o pós-colonialismo neste espaço deve centrar-se paradoxalmente nas fraquezas do Próspero português”.

Ou então, deve considerar que as identidades “são o produto de jogos de espelhos entre entidades que, por razões contingentes, definem as relações entre si como relações de diferença e atribuem relevância a tais relações. As identidades são sempre relacionais mas raramente são recíprocas” (SANTOS, 2001: 46).

No entanto, torna-se imprescindível atender aos efeitos da globalização contrahegemônica num alerta contra a dominação local/global, interno/externo, uma vez que se apresentam impertinentes e insolúveis os discursos do anticolonialismo na atualidade em que a história não se apaga, antes se vai movimentando nos movimentos que se sucedem.

Com isso nos propomos a repensar a posição do intelectual da pós-independência, relativamente à sua opinião crítica e política. Ou se quisermos, contra a hegemonia dos ocidentais que racionalizaram ou normalizaram o desenvolvimento desigual e diferencial das histórias, das nações, das raças, das comunidades ou dos povos.

Até mesmo uma interessante “terceira via”, isto é, a crença de que a virtude está na arte da moderação (*in medio virtus*, já diziam os romanos) associando crítica e política para revelar uma prática e uma temporalidade discursivas marcadas pela negociação, tradução e articulação de elementos antagônicos e contraditórios. Sendo esta, por conseguinte, a via ou o espaço da cultura.

Consideramos que a função do crítico pós-independente consiste em contribuir para destruir a subalternidade do colonizado, quebrar o silêncio trazendo o subalterno para dentro do circuito da democracia, visando, conseguintemente, integrá-lo na cidadania.

Passar da polaridade entre Próspero (colonizador) e Caliban (colonizado) do discurso colonial para a hibridação e ambivalência de ambos na atualidade angolana e guineense, devido à sua interdependência e coexistência, seria tratar do vínculo dialeticamente destrutivo e criativo que apresenta o colonizador como opressor, e o colonizado como oprimido, cujos estereótipos foram desenvolvidos nas diferenças raciais e sexuais entre os personagens de

Mayombe e de *Kikia Matcho*, de que as figuras femininas são objetos de satisfação dos desejos masculinos (SPIVAK *apud* MÉSSIANT, 1999: 31).

Ao repensar, criticamente, a diferença cultural e multiculturalismo este autor (Spivak) sugere que no rompimento da diferença entre a identidade do colonizador e a identidade do colonizado, num espaço das margens para o centro, se negocia a diferença cultural para subverter as ideias de homogeneidade e uniformidade culturais.

Assim sendo, quando o conceito de diferença cultural é contraposto ao conceito de multiculturalismo que, traduzindo a noção de diversidade cultural, parte de uma cultura central para chegar à outras menores (Bhabha, 1994: 32). O nacionalismo, portanto, assumirá, neste caso, a dimensão de resistência colonial (Bhabha, 1994: 34); por isso, prossegue Bhabha:

Os estudos pós-coloniais [preferimos adotar o termo pós-independência], ao contestarem a ideia da homogeneidade das culturas, contestam, implícita ou explicitamente, a ideia de nação ou de nacionalismo, já que uma e outra pressupõem certa homogeneidade cultural onde é possível fundar uma identidade nacional, anticolonial.

Nos estudos culturais, linguísticos e literários, usam-se, no entanto, a noção de exegese textual, as quais dispõem de práticas performativas para analisar os sistemas de representação e os processos identitários. Esse conjunto de práticas e de discursos que desconstroem a narrativa colonial, escrita pelo colonizador e procuram substituí-la por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado.

Dá para pensar em que medida esse problema do colonizador se repercute no colonizado. Problemas de autorrepresentação do colonizado quanto ao colonizador que o colonizou e em relação àquele que não o colonizou, mas escreveu sobre essa colonização a qual viveu e presenciou muitas das vezes, representando-se a si e ao outro literariamente.

E a seguir discutimos como esta representação literária será fator de resistência cultural e, ao mesmo tempo, memória de construção de um novo discurso ou narrativa de

colonizado. Mas, para que isso ocorra, basta que nos interessarmos pelo poder de persuasão discursiva concreta e simbólica de sua narrativa (a do colonizado), o qual, constituirá, para ele, novas possibilidades de construção do imaginário nacional.

Sendo que, portanto, o signo existencial desta narrativa do ex-colonizado resulta da cumplicidade e interdependência entre a literatura e a história como instrumentos necessários à compreensão do devir social utópico. É este devir que constituirá, doravante, a temática narrativa da pós-independência, fator de resistência cultural e, ao mesmo tempo, memória

IV. NARRATIVAS SOBRE A PÓS-INDEPENDÊNCIA

Eram homens que haviam perdido tudo menos o código de conduta.

(FILINTO DE BARROS)

Eu evoluo e construo uma nova pele.

(PEPETELA)

Qualquer que seja Estado, como sabemos, não é, de modo nenhum, um dado natural. Mas é o resultado de um processo histórico, político e social, no qual muitos autores e fatores intervêm no processo de sua erição e, consequentemente, no de sua consolidação.

Com a história das comunidades, dos povos, das pequenas nações existentes num determinado território, o Estado vai sendo construído através dos diferentes atores sociais, e formado pelas relações de poder entre si.

Assim, a história de Angola e da Guiné-Bissau, constitui aos atores a que nelas intervêm, ou intervieram, desde a existência de suas comunidades, de suas ordens jurídicas, a violência e a guerra e sucessivos golpes de Estado - no caso da Guiné-Bissau - como possibilidades de construção do imaginário nacional. A seguir, abordaremos também a questão de um Estado angolano e guineense influenciados, sobremaneira, pela riqueza de suas literaturas e de culturas ao longo de seu processo de formação.

Entendemos que a práxis social dos atores revolucionários e pós-revolucionários não existe num vazio; pois ela se faz acompanhar dum certo enquadramento de normas e de regras sociais e jurídicas, as quais permitirão sua maior afirmação, quer no plano interno, quer no plano externo.

Seguindo a linha defendida por Daniel dos Santos (2007: 96) sobre uso dos poderes

concreto e simbólico por parte do Estado com vista à consecução do bem comum geral das pessoas, ressalta ele que

Como instituição, o Estado representa o que está estabelecido, significando um processo social que implica a unidade de uma certa ordem das coisas e das pessoas organização social e jurídica e manifestando-se pelo seu poder concreto e simbólico. Portanto, sua legitimidade e autoridade dependem da forma como ele utiliza esses poderes e reforça o universalismo entendido como o bem comum que relaciona as pessoas com as coisas.

Nesta ordem de ideia, o bem comum geral das populações de um determinado Estado se dá pela boa observância de como as pessoas e as coisas (públicas e privadas) se relacionam no interior deste magno tecido social - denominado Estado. Por isso, a democracia só existe quando ela se define por um movimento permanente de contestação entre as forças (no poder e na oposição) que atuam no território do Estado.

Para a construção duma proposição contrastiva entre uma oposição consciente de seu papel no jogo democrático e um poder nem sempre cumpridor de seu papel de garantia dos direitos fundamentais e essenciais para o bem estar das populações, deve-se dizer que será, através duma proposição construtiva entre os atores políticos em relação ao respeito pelas normas democráticas que o desenvolvimento se torna possível dentro de um Estado.

E assim, só será na contestação propositiva é que se pode falar em democracia. Pois é nestas circunstâncias que o poder democrático cria condições de pluralismo de ideias e de opinião. Implica isso dizer que o Estado, como instituição, deve admitir ser questionada, de forma constante, como fundamento universal da mudança e correção do paradigma da governabilidade, onde impera a lei e a ordem social que evite o caos.

Sem essa dimensão, estamos em crer, que será impossível compreender a práxis social de autoorganização e produção dos atores sociais e as relações de força que cada situação institucional implica no interior do Estado.

A transgressão, a oposição e a resistência ao enquadramento, às regras e às normas

institucionais são realidades sociais concretas, que fazem intrinsecamente parte dos processos de institucionalização das instituições democráticas. Ou seja, trata-se de um processo “intrincado de continuidades e de rupturas” que mostra como as legitimidades se sucedem umas às outras, ganhando preponderância em relação à ordem moral da revolução emancipadora (PESTANA, 2004: 3).

A construção do Estado em Angola e a questão da angolanidade

Se considerarmos que existe um Estado em Angola que surge na fase da pós-independência, separado da história específica e própria das sociedades em Angola, podemos concluir que este mesmo Estado apresenta-se também como uma continuidade do período colonial, da história da invasão, da ocupação colonial, cujo desenvolvimento da dominação do Estado e da sociedade são exteriores às sociedades angolanas.

É de ressaltar que o Estado colonial tirava a sua legitimidade *de facto e de jure* como instituição, na história que se refere a um conjunto de atores sociais angolanos e de relações sociais definidas no tempo (história) e no espaço limites físicos, geográficos e culturais.

Esta legitimidade do Estado não surge do nada ou por graça divina, mas como resultado do encontro de vontades e de interesses desses grupos sociais, que, ao se enfrentarem, isto é, o Estado colonial e o Estado da pós-independência, devem estabelecer contratos fundados nos compromissos mútuos. Compromissos estes que visem dirimir os conflitos históricos pelos quais passaram os Estados coloniais e o da pós-independência. E, tal como na Europa, os dois Estados devem perceber a tessitura da imaginação dos poderes alicerçados nos princípios da justiça, da liberdade e da fraternidade universais.

Como sabemos, o Estado é uma instituição profundamente histórica. Ele é sincrônica e diacronicamente construída em referência às sociedades nas quais existe. Ele não corresponde

a uma forma ou a um modelo único e universal, pois é o resultado de uma construção artificial, no sentido de ser um artefato humano e objeto permanente da e da capacidade de mudança.

Tal é o princípio da angolanidade que irmanando os diversos povos angolanos, põe-nos também desafios utópicos de construção literária/identitária dum imaginário nacional que os significa.

Confrontando os poderes da descolonização e da colonização em Angola

Podemos frisar que, se durante a colonização assistimos um poder da dominação de um Estado imperial e colonial, portanto, e de uma sociedade colonial exteriores às sociedades angolanas de então, hoje, no entanto, assistimos, com toda a discrepância social possível, um Estado endógeno à sociedade angolana atual.

Entretanto, esta endogeneidade se traduz muito mais em termos formais que práticos, uma vez que o contexto da globalização contemporânea acentua ainda mais a natureza predadora do poder político, seja pelo clientelismo, seja pela corrupção.

Desse modo, pode-se dizer que o Estado colonial tirava a sua legitimidade do fato de que, como instituição, era essencialmente uma filial do Estado metropolitano português com uma missão e uma função determinadas majoritariamente por este último. O seu objetivo principal, segundo Daniel dos Santos (2007: 98), “era impor e reproduzir as condições materiais, políticas e morais exigidas pela dominação portuguesa em Angola, pela força quando necessário”.

Para o efeito de síntese do que vimos afirmando, diríamos que o Estado colonial português possuía certa autonomia que lhe permitia responder localmente às exigências particulares do exercício de seu poder de dominação nas colônias.

A sua finalidade não era, portanto, de integrar as estruturas políticas e jurídicas

africanas numa totalidade que permitisse a construção da identidade angolana. Mesmo que a propaganda salazarista propugnava o contrário. Mas, a sua finalidade era a de preservar, de um certo modo, tais estruturas, de modo a poder subjugar, dominar ou controlar os valores culturais e o direito consuetudinário africanos tendo em vista o cumprimento da sua missão e de suas funções de Estado colonial e imperial.

Assim, do ponto de vista econômico, por exemplo, a produção agrícola tradicional processava-se também no âmbito tanto do domínio da produção alimentar como no da produção de produtos e de bens agrícolas para a exportação.

- *O caso da Guiné-Bissau*

Tal como outros países africanos, o processo de construção de um Estado guineense se dá, por um lado, pela tentativa de emancipação da organização da sociedade civil sob controle do Estado e, por outro lado, pela necessidade de responsabilizar a esse (mesmo) Estado controlador algumas tarefas e funções relativas à saúde e à educação. Assim, nos lugares onde as mãos do Estado não alcançam para executar as tarefas que seriam assumidas por si no contexto de um desenvolvimento mais acentuado, as organizações da sociedade civil assumem estas funções.

Ora, no intuito de limitar a concentração de todos os poderes nas mãos do Estado, pois como sabemos ele, “conformément à l'idée de l'État démiurge, a prétendu s'occuper de tout, et faire la société tout en se faisant lui-même” (MÉDARD, 1991: 363), de modo a evitar a maior concentração de seu poder de influência.

Essa concepção de pôr limites ao poder de atuação do Estado guineense, mas fazendo dele parceira da iniciativa privada, resultou naquilo que conhecemos na Guiné-Bissau pelo Programa de Ajustamento Estrutural de 1987 assinadas entre as intuições de Bretton Woods (FMI e BM) e o governo da Guiné-Bissau, o qual, embora visasse sanar problemas crônicos

macroeconômicos e sociais, acabou por piorá-los, significativamente.

E, com isso, o Estado tornou-se inoperante e incapaz de disciplinar a iniciativa privada e, ao mesmo tempo, cumprir com seu papel de regulador econômico. Nesse sentido surgem um conjunto de elementos de caráter material e imaterial, objetivo e subjetivo, que conduziram ao quase permanente situação do caos social.

Os legados de uma herança pré-colonial e colonial consubstanciam um dos fatores objetivos que pesam sobre o processo de institucionalização desse Estado. Ficando-se prisioneira destes legados, o Estado da pós-independência guineense não foi capaz de estender e consolidar as suas estruturas às populações camponesas.

Assim sendo, a herança e a dinâmica da luta de libertação nacional permitiram recuperar o modelo de organização política da época da luta armada com a criação dos comitês de tabanka. Estes comitês tinham homens de confiança do poder central que, ao longo da década de 70, quando da independência, até o ano de 1998, estavam nas mãos do PAIGC. Muito embora a democratização tenha começado em 1991 com abertura ao pluralismo político que se traduzia também ele por princípio, por uma imprensa livre e pela liberdade de opinião.

O conflito político-militar de 1998/1999 é revelador da ineficiência estrutural do aparelho do Estado e da inoperância administrativa do próprio. Assim, no plano material e objetivo, havia a ausência crônica de recursos financeiros para pagamento de salários; falta de recursos naturais para suprir a fome que ameaçava as cidades e as zonas rurais, devido a uma agricultura de subsistência.

Outrossim, no plano imaterial e subjetivo, não existia o respeito pelas leis e pelas normas legais. Além disso, o funcionamento das instituições que já era ineficiente, acabou por proporcionar a promoção do nepotismo e da corrupção.

Contudo, sem que tenha percebido isso, o PAIGC agravou a concentração de poderes

tal como acontecia no governo colonial. Bissau torna-se hegemônica sobre as restantes regiões, afastando-se assim uma perspectiva de descentralização político-administrativa. Isso dificultou uma nova configuração do Estado pós-independente descentralizado, de modo a evitar um desenvolvimento macrocéfalo.

Os fatores explicativos dos retrocessos verificados no processo de transição política na Guiné-Bissau, ao lado da concentração de poderes, partindo do governo colonial para o governo da pós-independência, explica a nosso ver, como é que este enfraquecimento

tem-se traduzido na incapacidade crescente do Estado em fazer face às suas múltiplas funções e tarefas tais como garantir o normal e regular funcionamento das suas instituições e estruturas, administrar o território, proporcionar aos seus cidadãos um mínimo de condições de vida através de políticas sociais públicas adequadas, pagar regularmente aos seus funcionários, colectar taxas, manter as suas representações diplomáticas no exterior, fazer-se representar em organismos internacionais. (CARDOSO, 2006: 10).

Assim, os jogos de influências sobre o governo ou as pressões exercidas sobre seus membros, criaram, ao longo dos anos, um sistema que combinou a repressão e perseguição aos adversários e opositores, gerando assim, um regime clientelista e nepotista.

Não se apercebendo na Guiné-Bissau que o conteúdo fundamental duma identificação de classe revolucionária estava na construção dum sujeito democrático com um homem novo e singular que, conectando-se às forças exploradas e oposicionistas em todos os lugares e em diversos aspectos da vida, visava a implantação de um princípio autônomo de organização da saciedade, cujos desafios anteriormente colocados de “pensar a luta libertária atual de forma criativa e sintética, mesmo que ambas as formulações apresentem também suas respectivas limitações” (LISSOVOY, 2009: 181).

Esta concepção pareceu estar distante do regime de Bissau, uma proposta que estabelecesse um retorno original à concepção marxista de humanismo e, ao mesmo tempo, abrisse este projeto revolucionário de construção de uma sociedade igualitária, justa e democrática numa perspectiva de identificação com a classe revolucionária. E, aliada a ela, a

classe campesinata.

Os movimentos em oposição devem ser considerados como um produto orgânico de comunicação de ideias e de princípios democráticos e, por isso mesmo, contribuem também eles na execução de ações coletivas.

Assim, o PAIGC como força política dirigente da sociedade exibiu força na configuração do monolitismo em relação à sociedade e, ao mesmo tempo, permitiu a consolidação de um poder igualmente elitista.

Exceções feitas, quer politicamente, quer do ponto de vista cultural, técnico e científico não houve progresso encorajadores no tocante à superação da intelectualidade revolucionária. É o exemplo do Lutamos (*Mayombe*) que, aconselhado pelo comandante a estudar, disse-lhe simplesmente que não o queria fazer e que preferiria continuar seu ofício de caçador. E também do engenheiro Baifaz (*Kikia Matcho*), o expert em assuntos da tradição que de, engenheiro, só tinha o título.

O revolucionário tem de fazer um compromisso entre o ódio abstrato ao inimigo e a simpatia que o inimigo-indivíduo lhe possa inspirar, diz-nos Sem Medo. Tal é a perspectiva do herói de romance, que o próprio protagonista Sem Medo, alter-ego do escritor Pepetela gostaria de ser. Uma guerra mais dura, porque mais humana e, também, mais desumana, esta de construir-se permanentemente como indivíduo inserido num contexto histórico em constante mutação. E, simultaneamente, contribui na transformação desse mesmo contexto histórico.

Como estratégia de fuga a esta situação o regime proclamou intocáveis todos os que estiveram na luta como forma de colmatar a sua falta de preparação técnica – como já tivemos oportunidade de frisar no presente trabalho. Situação que só veio a piorar com o Movimento Reajustador de 14 de Novembro de 1980, cuja Presidência se traduziu na concentração de poderes e de uma elitização da classe política.

Isso quer dizer que o Estado guineense reproduzindo, de um lado, a política repressiva colonial, tolheu o desenvolvimento duma elite política autóctone no período de partido único e, por outro lado, impediu, pela mesma razão, o desenvolvimento de uma sociedade civil autônoma e muito menos ainda iria permitir a constituição de uma classe política independente do partido único.

Traduzido, em outras palavras, entre a manutenção do status quo e a renovação política das elites guineenses, viu-se a repetição daquilo que sempre foi sua contextualização histórica e sua reconfiguração como dinâmica social e política de funcionamento: a *absorção* dos que aderem ao regime e *eliminação* daqueles que são opositores ou críticos a ele. Ou numa única expressão a anulação da subjetividade dos que ousaram, outrora, desafiar o regime.

Tudo isso criou um ciclo de violência. Embora, recentemente, de forma tímida e processual, se possa dizer que já há sinais de mudanças paulatinas nas quais a integração entre a geração da velha guarda e a nova parece caminhar em direção a um bom porto.

Não obstante a nova recomposição dos atores políticos e a diversificação das trajetórias seguidas podem-se deduzir, pela práxis governativa atual, que estas não provocaram uma verdadeira renovação da elite, nem na sua composição social, nem no seu comportamento de constituição de uma subjetividade coletiva nacional.

A emergência da angolanidade e da guineidade

O despontar dos movimentos políticos e das associações culturais africanas nos anos 1950, e o começo da luta de libertação nacional nos anos 1960, tiveram como consequência uma mudança significativa do Estado colonial e do seu modo de operação.

Como instituição central da administração e da gestão coloniais em Angola e na

Guiné-Bissau, esses Estados tiveram de responder, por um lado, às pressões dos movimentos políticos nacionalistas e às revoltas sociais dos trabalhadores agrícolas angolanos e os marinheiros guineenses, respectivamente⁵⁰.

Assim, o Estado colonial, transforma-se, nestas condições, num espaço de lutas políticas contraditórias entre as reivindicações da burguesia colonial (e suas facções), e as exigências metropolitanas. E é também nesse contexto que o Estado colonial reivindica mais autonomia e mais poderes locais.

Com a ditadura de António de Oliveira Salazar, em Portugal, Angola, Guiné-Bissau e as demais possessões portuguesas passam de colônia a províncias ultramarinas, para, finalmente, se chamarem Províncias de Angola, da Guiné Portuguesa (nos últimos anos do colonialismo), mas sempre num quadro de política colonial.

O Estado colonial procura desse modo deixar de ser uma simples filial para transformar sua estrutura de poder de modo a exercer, além das suas funções e missões tradicionais, uma nova função de mediador das relações e conflitos entre as duas burguesias: uma colonial, que não cessa de crescer e de sonhar com a conquista da metrópole, e outra, metropolitana, fria e distante, que pensa na continuidade da luta pelo poder central e na transferência da riqueza da colônia para seus cofres na metrópole.

Por vezes, tendo em conta os recursos e a sua relativa partilha, o Estado colonial assumia também o papel de instrumento das aspirações da burguesia colonial local diante da burguesia metropolitana.

A relação com o mundo africano quer em Angola, quer na Guiné-Bissau, mantiveram-se idênticas, salvo no que diz respeito à aceleração do movimento de proletarização da mão de obra agrícola, da expansão do *mercado capitalista*, se é que se pode denominar isto de

⁵⁰ A título de exemplo do massacre dos trabalhadores de plantações algodoeiras da Baixa de Kasanje em 1961 contra o exército colonial e a invasão das prisões de Luanda para a libertação dos prisioneiros políticos angolanos); o massacre dos marinheiros de Pindjiguity, em Bissau, em 1959; e, por outro lado, à pressão particular dos colonos da burguesia colonial; das famílias financeiras da burguesia metropolitana e às exigências políticas e financeiras do Estado ditatorial português.

Capitalismo. Mas continuam longe ainda de serem totalizantes e da economia salarial.

Embora, evidentemente, o alargamento relativo das políticas de assimilação cultural e a cooptação das elites pequeno-burguesas africanas locais (negros, mestiços e brancos) para o efeito de domínio quase absoluto dos territórios colonizados.

Para a construção da angolanidade e da guineidade, precisa, a nosso ver, reconhecer as dificuldades dos programas que dizem respeito, por exemplo, tanto ao ensino do português como das línguas nacionais de Angola e da Guiné-Bissau. Reconhecer também a ausência dos conhecimentos da história da diversidade cultural e do processo do trabalho que caracterizam os dois Estados contemporâneos.

Trata-se de uma situação que evita pôr em causa não somente as relações com a natureza (meio ambiente, terra e recursos naturais, em particular, a água), mas as relações entre os próprios cidadãos destes países (entre sociedades e cidadãos) e - referindo-se à divisão do trabalho, aos modos de produção da riqueza e à sua distribuição. Mas também, e, sobretudo, os laços concretos com a pluralidade cultural, social, econômica e, paralelamente, jurídica e política das sociedades em permanente processo de rupturas/continuidades e negociações: a africana e a europeia.

A cidade de Bissau que dormita numa escuridão total, cujo cenário herdado do colonialismo ainda mantinha o país assim como o continente no “medo do Além, [no] escuro da fome, da miséria...” (BARROS, 1999: 15), mas que poderia manter-se como organismo vivo, verdadeiramente vivo, e ser capaz de “se negar para renascer de forma diferente”, dando origem “a outro” (PEPETELA, 1982: 122).

Países que se espera que seus intelectuais/revolucionários façam política a favor do proletariado. Pois o progresso está nas massas. E é nela que a revolução apoiou-se e será, através dela, que ela encontrará o caminho do desenvolvimento.

Estados de Angola e da Guiné-Bissau: desafios contemporâneos

Estado deve pautar-se obrigatoriamente pela construção de uma identidade nacional imaginária/imaginada, limitada e soberana, mas que se afirma como uma comunidade, fundada no “reconhecimento das sociedades angolanas e da sua história” (SANGO, 1997: 131-146).

Servindo-nos dos estudos de Benedict Anderson (2008: 32), o qual definindo a nação como uma comunidade imaginada, aponta ele para uma perspectiva de conceituação na qual

...a nação é imaginada porque independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma fraternidade e camaradagem que tornaram possível as criações imaginárias... É imaginada porque mesmo os membros das mais minúsculas das nações jamais reconhecerão, encontrarão ou se quer ouvir falar dos seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem da vida comum.

É, contudo, nessa imaginação que a elite intelectual dos movimentos de libertação na África ancoraram seus projetos utópicos.

No século XIX, Pierre Joseph Proudhon (2005: 248) definia o que era ser governado de uma forma drástica, quase dramática, mas nem por isso menos significativa:

Ser governado é ser guardado à vista, inspecionado, espionado, dirigido, legislado, regulamentado, parqueado, doutrinado, predicado, controlado, calculado, censurado, comandado, por seres que não têm o título, nem a ciência, nem a virtude. Ser governado é ser, a cada operação, a cada transacção, a cada movimento, notado, registrado, recenseado, tarifado, selado, medido, cotado, avaliado, patenteado, autorizado, rotulado, admoestado, impedido, reformado, corrigido. É, sob pretexto da utilidade pública e em nome do interesse geral, ser submetido à contribuição, utilizado, resgatado, explorado, monopolizado, extorquido, pressionado, mistificado, roubado, e depois, à menor resistência, à primeira palavra de queixa, reprimido, multado, vilipendiado, vexado, acossado, maltratado, espancado, desarmado, garroteado, aprisionado, fuzilado, metralhado, julgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, traído e, no máximo, jogado, ridicularizado, ultrajado, desonrado.

Eis o governo, eis a justiça, eis a sua moral!

Eis o governo, eis a justiça, eis a moral: ser espoliado, ultrajado, enfim, ser-se ínfimo, reduzido ao nada. Não parece ser a ideologia colonial que, infelizmente, assistimos ainda, de

modo estupefacto, a sua reprodução nos dias atuais quer em Angola quer na Guiné-Bissau.

O Estado, por exemplo, nada faz “senão assegurar e reproduzir de forma ainda mais dramática e violenta (em parte por ineficácia organizacional) a continuidade da função e dos objetivos do Estado colonial, sobretudo colocando-se como uma estrutura de poder única e incontornável, das relações das sociedades angolanas com o capital mundial” (SANTOS: 2007: 102).

Como que já previra o herói do *Mayombe*, o regime novo a instaurar em Angola independente criará sua própria oposição devido às obras dos contrarrevolucionários que, movidos à ambição e aos erros, passará “Da vigilância necessária no seio do Partido ao ambiente policial dentro do Partido e toda a crítica [em relação ao novo regime] será abafada” (PEPETELA, 1982: 121-122).

E de modo semelhante, e talvez mesmo de maior contundência verbal possível, diz-nos o narrador-escritor do *Kikia Matcho* que os discursos dos teóricos da luta assemelhava-se ao quotidiano da “vida dos senhores 'brancos' de Bissau” (BARROS, 1999: 18).

A globalização contemporânea, tanto em termos dos Estados quanto do capital financeiro, constitui o suporte econômico, político e jurídico dos Estados angolano e guineense em cujas concessões, quase sem fim ao capital mundial, cria uma dependência (quase) total destes países em relação ao exterior. Isso cria o menosprezo pelas prioridades das suas respectivas sociedades, aumentando a rede de clientes e a de corrupção numa escala assustadora. Acontecendo isso, esses Estados servem-se do apelo constante aos organismos internacionais para resolver e financiar os problemas locais, como se tem ocorrido na Guiné-Bissau, inclusive com a ajuda da própria Angola.

A comunidade internacional, que parece ignorar os direitos humanos concretos e a pluralidade cultural, jurídica, social, econômica e política atuais, além da função ambígua e pouco clara das instituições internacionais responsáveis por uma certa forma de governança

mundial. São elas a saber⁵¹: Nações Unidas, CEDEAO, UEMOA, UMOA, CEEAC, SADC, NEPAD e a CPLP.

Trata-se de espaços e estruturas onde os dois países procuram fundar e fazer reconhecer a sua legitimidade, o seu direito de existir e de exercer a sua soberania e violência. Sendo que esta última é uma constante na Guiné-Bissau.

A ausência de controle de áreas importantes, pretensamente sob jurisdição do Estado, (como ocorre com áreas ocupadas por pescadores ilegais estrangeiros nas costas da Guiné-Bissau) e de relações concreta entre cidadãos e sociedades tradicionais destas nações leva-nos a considerar que estes Estados se existem empiricamente, quer por experiência e quer por artefatos próprios de criação, carecem, todavia, de desenvolvimento de suas estruturas governativas.

O Estado, no melhor dos casos, é uma estrutura e um espaço, que pela força apoia e permite a construção de uma rede de relações, pela qual determinados grupos da sociedade colocam-se como intermediários ou compradores, e obtém amiúde, fraudulosamente ou ilegalmente, diferentes formas de rendas (enriquecimento improdutivo) e as distribui segundo as alianças que estabelece (clientelismo).

A outra função dessa estrutura e desse espaço diz respeito ao fato de que o controle de uma ou mais forças, como a potência militar e policial, garante proteção física aos grupos dirigentes, organizados em rede, e mantém um clima de medo, intimidação e dissuasão, por vezes de pânico, sobre os indivíduos e até mesmo sobre partidos ou figuras da oposição ao regime. E isso, como se pode deduzir, põe em causa a existência de um Estado angolano ou de um Estado guineense protetor.

⁵¹ ONU: Organizações das Nações Unidas; associações continentais UA: União Africana; regionais CEDEAO: Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental; UEMOA: União Econômica Monetária da África Oeste Africano; UMOA: União Monetária Oeste Africano, no caso da Guiné-Bissau; e da CEEAC: Cimeira dos Chefes de Estados e de Governos da Comunidade Econômica dos Estados da África Central e também da SADC: Comunidade de Desenvolvimento da África Austral , no caso de Angola. Além do NEPAD: Nova Parceria para o Desenvolvimento da África, um órgão da União Africana que visa ao desenvolvimento holístico do continente. CPLP: Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, da qual fazem parte além de Portugal e do Brasil, os países africanos de língua portuguesa e Timor Lorosae.

Max Weber (1959: 100-101), um dos fundadores da sociologia alemã afirmava que

A violência não é evidentemente o único meio normal do Estado sem dúvida alguma mas ela é o seu meio específico. Hoje em dia a relação entre Estado e violência é particularmente íntima... No entanto é necessário conceber o Estado contemporâneo como uma comunidade humana que, nos limites de um território determinado a noção de território sendo uma das suas características reivindica com sucesso para si mesmo como legítima... o monopólio da violência física legítima. O que é de fato próprio da nossa época, é que ela não acorda a todos os outros grupos, ou aos indivíduos, o direito de recorrerem à violência que na medida em que o Estado a tolera este último passa assim por ser a única fonte do direito à violência... O Estado consiste de uma relação de dominação do homem sobre o homem, fundada sobre o meio da violência legítima (isto é, sobre a violência que é considerada como legítima). O Estado não pode portanto existir se não com a condição dos homens dominados se submeterem à autoridade reivindicada constantemente pelos dominadores.

O Estado não pode, portanto, existir se não com a condição dos homens dominados.

Em suma, as políticas coloniais que os atuais sistemas da pós-independência parecem reproduzir foram construídas de acordo com a percepção europeia classificatória da vida dos indígenas e das exigências econômicas e políticas da metrópole,

partindo então de valores e referências culturais exteriores às sociedades africanas, e da crença de superioridade, em todos os aspectos, da 'civilização' europeia: o colonialismo traz consigo o terror. É verdade. Mas traz também consigo, ainda mais nefasto talvez que o chicote dos exploradores, o desprezo ao homem, ódio ao homem, enfim, o racismo. Que o consideremos como melhor nos convém, chegaremos sempre a mesma conclusão. Não há colonialismo sem racismo. (CÉSAIRE *apud* BLANCHARD & BANCEL, 1998: 34).

Daí a dualidade atribuída ao espaço público jurídico colonial e à supremacia da ordem jurídica estatal. Essa dupla qualidade do regime jurídico colonial garantia o papel atribuído à justiça e ao direito costumeiro durante este período, o qual visava reforçar a noção de tribo e o poder dos chefes étnicos, sobas ou régulos, em Angola e na Guiné-Bissau, respectivamente, e a resolução dos conflitos exclusivamente indígenas.

Qualidades nefastas estas que ainda vigoram nas sociedades atuais de Luanda e de Bissau: centros e periferias destes dois países também eles periféricos no contexto da ordem econômica mundial, a criarem nos seus próprios espaços urbanos, suas periferias e seus centros de poder.

- *O nacionalismo e a construção das identidades*

O discurso dos angolanos e guineenses quando da revolução estava assente sobre a liquidação total do colonialismo nestes espaços lusófonos e, consequentemente, na eliminação da exploração do homem pelo homem e quaisquer que fossem tipos de exploração. Ou, até mesmo, da espoliação do capital financeiro e social dos novos Estados que se proponham erguer.

Toda esta práxis discursiva nacionalista e antiimperialista, contudo, para usarmos a expressão em voga naquela época, traduzia-se nos seguintes pensamentos norteadores da revolução, segundo as análises de Mário Pinto de Andrade (1990: 22-28):

a) o inimigo: o colonialismo, o inimigo irreconciliável contra o qual todos os povos da colônia deveriam se unir e eliminar suas raízes, suas bases ideológicas e libertar-se do seu jugo, reafricanizando-se os espíritos;

b) a violência: os nacionalistas postulam, aquilo que Amílcar Cabral denominava de “a acção directa”, isto é, a luta armada em todas as frentes até a rendição total do colonialista português, programando “a conquista imediata da soberania nacional, a independência real e a liquidação total do colonialismo e do imperialismo em África”. E, consequentemente, destruindo toda a estrutura e forças do colonialismo, quer por intermédio de meios pacíficos (negociações, diálogos e pequenos atos de sabotagem, quer por intermédio de meios violentos (recurso às armas, à guerrilha, ao napalm, enfim); e, finalmente,

c) a organização da estrutura operacional da luta e base social, na qual os revolucionários projetam uma participação organizativa aglutinadora dos (con)patriotas africanos, atribuem ao proletariado, ou seja, ao *lumpen-proletariado* na acepção de Cabral a direção dessa luta, convidando todos os patriotas das colônias portuguesas a mobilizarem-se nas suas organizações nacionais (partidos políticos e organizações nacionais e sindicatos) e a definirem o objetivo programático imediato: a liquidação do colonialismo português.

Em Londres, no ano de 1960, o intelectual angolano e o primeiro Presidente do MPLA, Mário Pinto de Andrade anunciara para este mesmo ano, na Câmara dos Comuns, o início da luta armada. Tratava-se de uma nova etapa bem organizada contra o colonialismo português em África. Esta começou em Angola em 1961, na Guiné-Bissau em 1963 e em Moçambique em 1964⁵².

Tais formas de organização política e de administração das sociedades implicam o enfraquecimento da legitimidade do Estado colonial português, e, por conseguinte, o impedimento da construção de uma ordem jurídica estatal (legalidade) que deixe de ser abstrata e racial.

Mas que, ao mesmo tempo, dialogue com as sociedades angolanas e guineenses que em recente processo de concepção e gestação aflorem no nascimento de novos Estados e, portanto, de novas identidades.

A aplicação, por parte dos novos atores sociais do princípio de autodeterminação dos povos, consagrados na Carta das Nações Unidas de 1948, tem de assumir formas concretas, e de dar, ao menos, a impressão ou aparência que funcionam de maneira processual permanente e contínua nesta nova ordem social e constitucional do pós-guerra colonial.

A mudança da ordem colonial para a pós-colonial, melhor dizendo, para a ordem da pós-independência, refere-se a padrões constitucionais capazes de incluir a alteridade e o pluralismo ideológico de forma não somente a virar uma nova página, mas a mudar de dicionário e de idioma se possível. Uma nova história se escreve.

Ressaltando, mais uma vez a opinião de Max Weber, ele afirma que

O Estado significa a existência de um grupo [corporativo] social que possui um poder jurisdicional compulsivo, capacidade de obrigar a obedecer que exerce uma organização contínua e que pode reclamar para si o monopólio da força (violência) sobre um território e a população que o ocupa, inclusive todas as ações ou atividades

⁵² Para uma reflexão sobre a nova fase do nacionalismo africano, a da luta armada de libertação nacional, ver PINTO DE ANDRADE, Mário. *As origens do nacionalismo africano*. Lisboa: Dom Quixote 1997. E também KAJIBANGA. *A Alma sociológica na ensaística de Mário Pinto de Andrade*. Luanda: INIC, 2000, 70-77.

que se realizam nas áreas da sua jurisdição (WEBER, 1964: 156).

Weber insiste sobre o uso da força como meios que permitem a articulação de dados empíricos de modo a introduzir na questão das finalidades do Estado os atributos jurídicos da estaticidade, os quais dirigem-nos ao reconhecimento deste pelo princípio do “de jure”, isto é, de Direito legalmente constituído.

Essa tendência não se impõe sem conflitos e resistências como, por exemplo, a presença cada vez maior de observadores internacionais para controlar os processos eleitorais em particular nos países em vias de desenvolvimento e a criação de um direito internacional humanitário e de intervenção, a criação de um Tribunal Penal Internacional (WEBER, 1959: 99-185).

Do ponto de vista da História, tudo o que começa também acaba! Tal situação pode ser quebrada pela inércia e pelo parasitismo do próprio regime ou, no sentido utópico de Ernst Bloch. Assim, quando a esperança se transforma em resistências e oposições e constrói um ou vários projetos alternativos, e a ação pública dos atores sociais pode assumir a forma de alianças populares, movimentos sociais e organizações cívicas. O cidadão pode também opor as exigências da sua própria vivência local às exigências globais da elite política e do capital mundial.

Como mecanismo de distribuição de riqueza, O Estado, mesmo em condições de raridade e de pobreza, sua atuação não deve ser, segundo Daniel Santos (2007:111):

1. *insuficiente*, pela minoria de indivíduos que inclui, em vista da massa dos deserdados que exclui;
2. *improdutiva*, pois não está geralmente associada ao investimento produtivo transformação do dinheiro em capital e em particular não estimula o investimento social, se bem que isso não signifique ausência total de investimento social;
3. *desigual*, na medida em que aumenta continuamente há distância entre ricos, pobres

e miseráveis.

- *Da necessidade duma certa criminalização do Estado*

Quando o Estado se apresenta diante das sociedades como uma associação de malfeiteiros, condição fundamental para o desenvolvimento da burguesia como classe social (capitalismo mercantil), ele deve evitar o que Marx chamou de acumulação primitiva e selvagem do capital.

Nessa perspectiva, o Estado criminoso torna-se, então, a condição da criação de um excedente que permite a passagem da riqueza (acumulação primitiva) ao capital, ao investimento produtivo, e à emergência de um Estado fundado no direito, isto é, o Estado de direito, cuja legitimidade está na primazia da lei.

Embora não concordemos que a “criminalização” do Estado seja a condição que o permita passar da acumulação da riqueza à acumulação do capital financeiro contemporâneo, devemos frisar que as análises de Tilly visam a

realçar a interdependência entre fazer guerras e a formação do Estado, e a analogia entre ambos os dois processos e o que... chamamos de crime organizado. Afirmo que a guerra produz Estados. Que o banditismo, pirataria, a rivalidade entre bandos, o policiamento, e fazer guerras são ações que pertencem todas ao mesmo continuum, e que, durante um período historicamente limitado em que os Estados nacionais se tornaram as organizações dominantes nos países ocidentais, o capitalismo mercantil e a formação do Estado se reforçaram mutuamente. (TILLY *apud* SANTOS: 2007: 112)

A aplicação da tese de Tilly à África, a criminalização do Estado como possibilidade de desenvolvimento de uma burguesia nacional africana, parece-nos, contudo, levantar mais problemas do que resolvê-los. Porque, segundo nos parece, aplicada esta tese à África assistiremos não somente a predação da *res pubblica*, mas também, e talvez principalmente, à espoliação e gatunagem de todo o erário público.

E talvez mesmo o reenvio de muitas somas de remessas aos bancos europeus.

Desde o início do seu artigo, Tilly é o primeiro a avisar sobre o perigo de querermos

comparar a situação dos países em vias de desenvolvimento no século XX com a situação da Europa nos séculos XVI e XVII. O seu propósito é que o exemplo europeu possa servir para evitar a exploração violenta e coercitiva que o caracteriza (do crime organizado às guerras), à construção dos Estados nestes países.

Mas verdadeiramente, se essa acumulação fosse feita, e possibilitesse a formação de uma burguesia nacional, esta própria seria a primeira a reivindicar o Estado de direito para se proteger da concorrência. O que não acontece ainda em Angola, muito menos ainda na Guiné-Bissau.

Tal processo implicaria que para chegar à constituição de um Estado moderno era preciso a produção cada vez maior de normas e de regras, e a criação de um ordenamento jurídico que impossibilitasse o assalto ao erário público e, ao mesmo tempo, incentivasse a observância e aplicabilidade das normas jurídicas a todos os cidadãos indiscriminadamente.

Numa tentativa de comparação das realidades europeias (modernas) e africanas (contemporâneas), Daniel Santos (2007: 113) conclui que:

Na África e em Angola, o Estado colonial precede o Estado independente, ainda que os gérmenes da modernização possam estar presentes na imposição colonial. Mas tais condições não são as que descreve Tilly para o caso europeu. A reforçar o processo de acumulação primitiva na Europa não podemos esquecer a formação dos impérios coloniais. No Japão, ao contrário da Europa, houve um processo de isolamento e de clausura. Na primeira, o desmoronamento dos Estados continua até hoje, pois eles continuam sendo feitos, desfeitos e refeitos ao sabor de várias guerras regionais, e de duas guerras mundiais. No segundo, depois de um longo e violento processo de disputas entre os senhores da guerra (warlords), no qual a região inteira se fechou ao resto do mundo, de guerras fratricidas e de pilhagens sem fim, nasceu, enfim, o Estado moderno e unificador, centralizador etc.

Não oferece a proteção necessária ao estabelecimento e desenvolvimento de uma burguesia angolana, mas de um grupo particular de clientes e agentes que acumulam riqueza improdutiva.

Acrescentemos a esse fato um outro que se refere ao problema da ruptura com o quadro da estrutura mental dominante que definem, regulamentam e disciplinam as formas e

os conteúdos da ação e não aos discursos.

Aplicar a tese de Tilly literalmente à Angola ou à Guiné-Bissau e também ao resto da África, mesmo sem cair em exageros, seria aceitar que a história é só uma, que não existe espaço para o particular e o relativo. Seria aceitar que todos os Estados formam-se da mesma maneira e desenvolvem-se segundo processos idênticos, um modo universal único.

As elites políticas de Angola contribuem provavelmente, sem se darem realmente conta, para o definhamento da herança colonial, devido à idolatria ou ao feiticismo do poder cuja legitimidade que não existe no interior das sociedades angolanas pelo respeito à legalidade, a começar pelas elites políticas.

Para tal, será necessário adotar uma perspectiva pluralista e pluridisciplinar como posição epistemológica e metodológica. E marcar, voluntariamente certa distância em relação às posições tradicionais sobre Estado, comunidade e nação, lembrando que esta última é

uma comunidade política imaginária, e imaginada como intrinsecamente limitada e soberana.... Ela é imaginária (imaginada) porque mesmo os membros da mais pequena das nações jamais conhecerão a maior parte dos seus concidadãos: nunca os cruzarão nem ouvirão falar deles, mesmo se no espírito de cada um a imagem da sua comunhão permanece viva [...]. A nação é imaginada como limitada porque mesmo a maior delas, podendo congregar até mil milhões de seres humanos, tem fronteiras finitas, apesar de poderem ser elásticas, por detrás das quais vivem outras nações [...]. Ela é imaginada como soberana porque o conceito surgiu no momento em que as Luzes e a Revolução destruíram a legitimidade de um reino dinástico hierarquizado e de ordem divina... as nações sonham de serem livres e de o serem directamente, mesmo se elas se colocam sob a proteção divina. O Estado soberano é a caução e o emblema dessa liberdade [...]. Enfim, ela é imaginada como comunidade porque independentemente das desigualdades e da exploração que aí possam reinar, a nação é sempre concebida como uma camaradagem profunda, horizontal (ANDERSON, 2002: 19-21).

Identidades coletivas e etnicidades

É-nos fundamental a reflexão em torno das identidades coletivas, das políticas de identidade e da etnicidade, da integração social e do capital social e das políticas públicas. E isto porque tais dimensões acabam por moldar e condicionar grandemente as dinâmicas e

interações políticas, institucionais, sociais e culturais que ocorrem no interior das sociedades humanas.

Por identidades coletivas, entendemos como sendo o modo que os grupos sociais encontram para afirmar uma determinada concepção de sociedade, de cultura no espaço representacional, partilhando igualmente uma dimensão processual.

Como alude Hall (1990: 222), “em vez de pensarmos a identidade como um fato consumado [...] devemos pensar [...] que a identidade é uma ‘produção’, que nunca está concluída, sempre em construção, e sempre constituída dentro, e não fora, da representação”.

A identidade tanto diz respeito ao passado como ao futuro. É um posicionamento face à história, à cultura e à sociedade (1990: 225-6). Assim, a identificação social é um produto da imaginação humana, mas não é imaginária, isto é, não é uma ilusão, pois é constantemente reproduzida no quotidiano social (JENKINS, 2002: 118).

O fato de a identidade cultural lidar com elaborações do passado (através da memória, fantasia, narrativa e mito) e, ao mesmo tempo, os grupos sociais necessitarem de preservar certas formulações como meio de se legitimarem politicamente fez com que “as identidades culturais tenham sido historicamente concebidas como essência das sociedades em que se inseriam esses mesmos grupos, como algo estático ou ‘autêntico’, unidimensional” (GRASSI & MELO, 2007: 3).

Contudo, e tal como adverte Hall (1990: 223-4), os cientistas sociais têm que entrar em linha de conta com esta perspectiva quando analisam as políticas de identidade, ou seja, o modo como os distintos grupos sociais tentam impor a sua proposta representacional aos restantes no espaço público (1990: 227-8).

Por razões históricas recentes, grande parte das identidades coletivas (sobretudo as de fundo cultural) estão relacionadas com a etnicidade, ou seja, têm como matriz fundamental à construção da singularidade em torno da origem étnica, comunitária.

São interrogações acerca dos valores do passado recente em busca da compreensão da dinâmica histórica das atuais sociedades, resultantes de lutas emancipacionistas, procurando situá-las através do movimento das identidades e das alteridades que as caracterizam, quer no conceito de *nação*, quer no de *nacionalismo*.

Trata-se de gerações da luta pela emancipação do continente africano: a ruptura do nacionalismo com o mundo das concepções lusotropicalistas e, em geral, com o colonialismo; a emergência do moderno nacionalismo africano, passando pela análise de questões inerentes à problemática da simbiose entre cultura(s) e língua(s) africana(s), indigenato e assimilacionismo, emancipação, identidade, angolanidade, guineidade. Numa simbiose que vai além das questões de singularidades étnicas.

Como propõe Eriksen (1993: 6-7), a etnicidade é a “construção social da diferenciação cultural”, baseando-se em “classificações sociais que emergem dos relacionamentos” e que são “transacionadas socialmente”, designadamente a especificidade (real ou percepcionada) da ancestralidade, da cultura e/ou da língua.

A etnicidade teve/tem um papel relevante na história universal mais recente, designadamente em 3 grandes quadros: 1º) escravatura e pós-escravatura no mundo moderno; 2º) mundos colonial e pós-colonial; 3º) formação dos Estados-nação no ocidente capitalista e em redor (FENTON, 1999: 9).

No quadro migratório, a etnicidade reveste-se grandemente dum caráter instrumental, ou seja, serve para a adaptação individual à nova sociedade de destino. Como refere Morawska (1990: 214): “a etnicização das identidades pessoais, dos vínculos sociais e das redes institucionais torna-se um importante, e por vezes preeminente, mecanismo de adaptação social e cultural à sociedade de acolhimento”.

A etnicidade tem aí também uma dimensão expressiva, servindo como meio para a entrada no espaço público, através das associações formais ou informais constituídas nesse

segmento sociocultural e ao lado do sistema dominante (MORAWSKA, 1990: 214).

Nesta perspectiva, podemos afirmar que as identidades coletivas e a questão da etnicidade são pressupostos para a construção da nação. Entendida esta *como sendo uma ideia ou representação, sobre a qual* algumas definições do seu conceito estão fundamentadas nas ideias de a língua, de território, da vida econômica ou da comunidade de cultura.

Tudo isto vem a corroborar a ideia que vimos defendendo sobre a *imagem da representatividade do devir histórico como construção literária*. Imagem esta que traduz por um primado da literatura a qual imprime um conhecimento sócio-histórico através do alargamento da linguagem ao horizonte do indizível.

Numa literatura do devir social e histórico, deve-se ressaltar também a possibilidade da existência daquela que procura ser mais realista e, esteticamente, refugiada numa escritura carregada de signos de efábulaçāo literária.

Tal terá respondido o Mário Pinto de Andrade em relação ao conceito de nacionalismo, considerando-o um termo ambíguo e com fundo ideológico, que se organiza “em torno de quatro temas principais: a soberania, a unidade, o passado histórico e a pretensão à universalidade” (PINTO DE ANDRADE, 1997a: 14).

Por isso, prossegue este autor:

Fazer da cultura a tradução mais acabada do grau de maturidade do ser social pressupõe que os diferentes atores implicados nas mutações estejam à altura e em condições de exigir o direito e o dever de refletir, de criticar e de procurar os meios necessários ao domínio dos processos que conduzem à materialização das opções sociais. É, pois, o resultado de encontro de consciências plurais e de aparentes necessidades diversas. Então, saber privilegiar no leque de possibilidades aquela ou aquelas que farão de uma opção mais do que uma utopia, uma realidade, implica um conhecimento diferente, qualificável: cultural. (PINTO DE ANDRADE: 1990: 48).

Em suma, o devir histórico utópico deve apontar para a constituição das identidades parcelares (individuais) e coletiva (nacional), com vista a obtenção de dispositivos literários e valores humanos biorreabsorvíveis para suturação de fraturas e divisões ideológicas oriundas de diferenças de origem populacional, de pertença e de natureza da subjetividade individual

de cada uma das personagens-pessoas retratada nos romances em questão.

– *Remodelando o passado ao presente*

Se considerarmos o colonialismo como sendo um regime no qual existe a exploração desenfreada de imensas massas humanas, cuja origem está na violência e que, portanto, a sua sustentabilidade se opera também pela violência, a mesma violência sustentadora do regime colonial. Devemos admitir, por outro lado, que a pós-independência em África nada mais é do que uma forma moderna de pilhagem tanto dos recursos naturais como dos recursos humanos.

Se, além disso, admitirmos que o colonialismo é portador de racismo, também devemos, por questões de coerência intelectual, considerar o pós-independência atual vivido quer em Angola quer na Guiné-Bissau, não racista, no sentido tradicional do termo, porém racista no sentido moderno que vai além da cor da pele e se situa no plano ideológico e ético da moral.

Isso quer dizer que um racismo atento às novas elites política e econômica que estando na África professa valores judaico cristãos do mundo Ocidental, considerando-se eles os mais “civilizados”. Ou seja, os que vivem os valores da civitas europeia. Seus ritos de casamento, seus valores científicos e religiosos considerando-os como os mais certos e os mais corretos.

Os que, pilhando a África como os antigos colonizadores, contra os quais haviam empunhado a arma, remetem aos bancos da Europa e dos EUA avultosas somas subtraídas do erário público nacional.

Para dizer que, como dizia Mário Pinto de Andrade sobre o racismo colonial: “E é nesta gigantesca catarse colectiva que o colonialismo desciviliza simultaneamente o colonizador e o colonizado” (1978: 7). Por que não concluir o mesmo em relação às atuais elites dirigentes africanas? Que lutando contra o explorador de ontem se associa a ele hoje para explorar ainda mais o próprio país.

Aqui, Mário Pinto de Andrade aproxima as suas asserções sobre o carácter etnocidário do colonialismo, à perspectiva do filósofo francês Jean-Paul Sartre. Este, num artigo publicado em Dezembro de 1967, na revista *Les Temps Modernes*, frisara, no mesmo diapasão do Pinto de Andrade que: “De facto a colonização não é uma mera conquista [...] é, necessariamente, um genocídio cultural: não se pode colonizar sem liquidar sistematicamente as forças particulares da sociedade indígena” (PINTO DE ANDRADE, 1978: 7).

Como é comumente sabido, as independências dos Estados africanos foram proclamadas no âmbito das fronteiras coloniais delimitadas pela conferência de Berlim, realizada em 1885. Os 31 chefes de Estado africanos que assinaram a Carta da OUA⁵³, em Maio de 1962, reconheceram as fronteiras herdadas da colonização.

Porém, um pouco por toda a parte do continente, tem-se levantado vozes de políticos e intelectuais africanos que propõem a revisão das atuais fronteiras africanas. Parece-nos que, por ironia do destino, estas mesmas fronteiras herdadas do colonialismo não foram alteradas tal como inalterável se manteve a ação política exploratória, violenta e divisionista de coletividades e classes sociais.

O carácter artificial das fronteiras africanas aliada à força da autoconsciência étnica nos processos de construção das nações africanas confirmam aquilo que julgamos extremamente pertinente a esta análise: a de que o conceito de nação em África é um conceito de Língua e, portanto, de Povo.

É como se a pessoa dissesse de si para si: “A minha nação é a minha língua em toda a extensão territorial que eu puder percorrer e encontrar quem fale a minha língua”. Assim sendo, “se o sujeito fala swahili sente-se desta nação por todos os territórios e terras por onde ele se encontrar, a partir do momento em que o sujeito se comunicar nesta língua”.

É para este fato que Amadou Hampaté Bá (1989: 144-5) ao defender que a África

⁵³ Na alínea d) do seu artigo 2o., a Carta da Organização da Unidade Africana estabelece a defesa das soberanias, integridade territorial e independências dos Estados Africanos, no quadro das fronteiras traçadas pelas Conferência de Berlim (1885).

conheceu Estados, reinos, impérios, mas não “nações” no sentido geográfico e moderno das palavras, isto é, de um povo, uma nação, um território.

Pois segundo ele, os grandes conjuntos que se reivindicava eram as etnias, os quais ele sugere a terminologia de “Estados de etnias unidas” no interior do qual cada etnia poderia conservar suas particularidades, suas leis consuetudinárias. Por outro lado, uma lei geral válida para todas as etnias que harmonizasse dentro destas particularidades legislativas o conjunto. Com o autor a palavra:

Estas [etnias, povos, portanto] muitas vezes móveis [nômades], podiam cobrir vastos territórios. Um peul da Macina podia viajar para a Costa do Marfim; lá, encontrava outros peules e se sentia em família. Um senufo da Costa do Marfim que viesse ao Mali encontrava os seus. Cada cidade comportava bairros consagrados às diferentes etnias, de maneira que o viajante tinha certeza de sempre encontrar nelas seus irmãos.

É por isso que, ainda segundo o autor, no antigo Estado do Ghana, por exemplo, “os peules eram cidadãos do Ghana, mas continuavam regidos pela lei peul, que correspondia a suas necessidades, a sua mentalidade e a sua realidade sociológica”.

Portanto, para dizer que o que classificava o homem era o seu valor intrínseco e seu nascimento dentro da grande nação de suas múltiplas e diversas nações, incluindo sua língua, sua cultura, seu modo de vida, sua concepção de mundo, seus ritos e rituais de iniciação e de passagem.

A sua religião, nada mais é do que, a sua crença inabalável para suportar as agruras que o destino lhe apresenta, a todo o instante de sua vida terrena.

Já nos alertava Mário Pinto de Andrade para o fato de que, “a construção da unidade africana (implicando a remodelação das fronteiras herdadas da partilha colonial, por dinâmica externa) não se erigiu ainda em factor de consolidação nacional, num quadro continental” (PINTO DE ANDRADE, 1997: 17), no sentido de ser de extrema dificuldade a mensuração destas fronteiras e percepção das dinâmicas simbólicas do poder que permeiam todo o

continente africano.

Tal como outros países africanos, sob o jugo colonial, os saberes da guerrilha do Vietname contribuiu, significativamente para a bem sucedida experiência da Guiné-Bissau. Assim, “no decurso da fase preliminar do movimento de libertação nacional nas colônias portuguesas, o carácter exemplar da resistência vietnamita, a grandeza heroica da sua dimensão humana, o alcance mundial do seu triunfo, impuseram-se aos nossos olhos como o modelo de projecto revolucionário que nos propúnhamos realizar nos nossos países” (PINTO DE ANDRADE, 1975: 10).

E isso, por duas razões: o projeto revolucionário e a historicidade, segundo as quais era, *pois* necessário assumir a responsabilidade de fazer história, através da libertação nacional do país da então potência colonizadora. Afinal “o mundo vivia uma tempestade revolucionária” (KAJIBANGA, 2000: 97). Em outras palavras, o mundo vivia numa efervescência intelectual, de questionamentos da cultura do outro e de si mesmo.

Seria uma nova epopeia histórica que estava no seu limiar. No seu alvorecer. Na sua aurora libertadora e promissora.

Trata-se, entretanto, de uma *resistência cultural* (CABRAL, 1979: 71), a qual visava comprovar ao mundo da existência de uma personalidade singular africana ocultada pelas vicissitudes históricas do ocidente (PINTO DE ANDRADE, 1989) em que o próprio africano se convertia no agente que arquiteta o seu mundo moderno, rejeitando e expelindo concepções negativas relativas à cultura africana.

Assim propugnava Amílcar Cabral:

Há muita gente que pensa que para África resistir culturalmente, tem que fazer sempre aquelas mesmas coisas que já fazia há 500 anos. Sim, a África tem a sua cultura, mas ninguém pense que o tambor é só da África, que ninguém pense que certas maneiras de vestir são da África, as saias de palha, de folhas de palmeira, comer com a mão são unicamente dos povos da África (CABRAL, 1974: 217).

A luta de libertação era, factualmente, para ele um fato cultural e, simultaneamente,

um fator de cultura, porque além de derivar do povo como consciência social de preservação de sua cultura, era também um processo de (auto)conhecimento.

Este fator cultural deveria ser concebido como um ato de assimilação crítica do conhecimento, da apropriação do mesmo em benefício próprio do colonizado (CABRAL, 1974: 217). O que em outras palavras significa aproveitar-se das experiências acumuladas para recriar o conhecimento.

Atravessemos este ponto, saindo, portanto, da história para o romance.

O escritor Pepetela, através da sua transfiguração heteronímica, estamos a ousar afirmar, diz-nos nunca ter deixado de inventar estórias, principalmente, aquelas em que era sempre herói. E, como se isto não bastasse, e, por sinal, inventar estórias não o convinha. Tivera que escolher entre os dois caminhos que a vida lhe apresentava, a saber, escrever as estórias ou vivê-las ele próprio.

Assim conclui ele: “A revolução deu-me oportunidade de as criar na ação”; ou, se preferirmos, de inventar/criar no ato de viver a revolução. Como ainda teria gostado de ser escritor só para “descrever as pessoas” (PEPETELA, 1982: 128 e 209) que conheceu pelo mundo.

Filinto de Barros parece nos convidar a refletir sobre a morte da história con quanto que nos apressemos a escrever e a descrever os fatos para as gerações vindouras, de modo a não permitir que a história vá morrendo, aos poucos, a medida que os agentes mais próximos da história recente da Guiné-Bissau, os revolucionários e os intelectuais, que advertidamente lhes diz; “A nossa história vai morrendo” urge, portanto, reagir. Ao mesmo tempo, tece uma triste constatação “como se já não estivesse morta!” A morte da história, prossegue o narrador-escritor, “não teria começado com morte de Cabral?” (BARROS, 1999: 105).

Posto noutros termos, as atrocidades já cometidas pelo regime, devem levar em conta que o caminho para o desenvolvimento é duro e áspero, mas dura. E assim sendo, sabendo

que cada escritor carrega, em si os anseios da sua nação, aspirações profundas de si (sujeito individual) e de outros (sujeitos coletivos) que são membros da sociedade da qual faz parte.

- *Da transformação da violência em cultura*

Se considerarmos a ascensão ao poder na África pré-colonial como sendo a morte do homem para o renascimento deste como detentor do cargo supremo e, portanto, sagrado. Devemos considerar que, mesmo sob o totalitarismo tradicional, se é que assim o podemos nomear, o exercício do poder sagrado e santo não era de polícia muito menos de perseguição dos adversários. E sim de negociação, de diálogo, de supervisão e de respeito para com a autoridade sacralizada.

Se nossos governantes africanos atuais aprendessem com seus antepassados, talvez não incorríamos a muitas guerras e golpes pela ascensão e manutenção do poder no continente. A unção do Rei era uma eleição, uma seleção que, em todo o tecido social africano, significava a transformação da pessoa para a proteção e defesa dos legítimos interesses da sua comunidade. Não havia, para isso, a necessidade de imposição do governo do soba (Angola) ou do régulo (Guiné-Bissau).

Tal como nos testemunha o sociólogo francês George Balandier (1989: 152), quando um indivíduo é escolhido rei, “ele é arrancado da ordem do quotidiano. Faz-se dele um chefe, e sua sagrada remete sempre a um imaginário que se apoia nos primórdios. E essas narrativas dizem como transformar a violência em cultura. [Pois] Encontra-se sempre o registro do imaginário e do simbólico” no jogo dos olhares fiscalizadores que vigiam seu poder e sua atuação em relação à coletividade.

Se hoje assistimos, rotineiramente, a derrocada do poder e dos Estados em África, nada mais a dizer de que a África, de certeza, não começou mal o exercício do poder simbólico de suas lideranças.

Mas, para frisar que ela foi começada mal, no sentido de, paradoxalmente, ter de lidar com dois poderes que, dialeticamente, se refutam, e se recusam entre si. De um lado, o exercício do poder aos moldes da potência colonizadora. De outro, uma tentativa, talvez fracassada ou incipiente, de retornar-se ao exercício do poder da era pré-colonial.

Entre uma hipótese e outra, talvez haja uma terceira, que seria: uma simbiose daquilo que há de pior no exercício do poder político e econômico.

Nessa coleção de fatos, a solidariedade coletiva alargada deixou de existir mesmo nas relações sociais quotidianas e mais ainda nas relações de poder e de partilha do mesmo.

Se antes, queremos dizer, na África pré-colonial a vida individual não existia, existindo apenas a vida familiar e, por extensão, a comunitária, que constituía o próprio tecido da sociedade lhe garantia a salvaguarda e sobrevivência, o mesmo não se pode dizer na contemporaneidade, onde impera a lei do mais forte, do individualismo, da invasão do dinheiro, símbolo de força e nobreza.

Retornando ao Hampaté Bâ, o que realmente abalou a sociedade africana é regra dos quatro **V**: le Virement (a conta bancária, portanto, o dinheiro), la Ville (a mansão), le Verger (a fazenda) e la Voiture (o carro) ainda acrescidas demais um quinto elemento,: a vilania.

No campo cultural segundo o autor supracitado foi a ruptura que se deu quando da colonização, nesta aculturação desenfreada, desencadeada pelo sistema colonial. Foi a ruptura paulatina e progressiva da transmissão dos conhecimentos ensinados nas escolas tradicionais,

onde se ensinava não apenas uma tecnologia, mas todo um conjunto de conhecimentos científicos e culturais ligados ao ofício. O aprendiz de ferreiro, por exemplo, [diz ele] que trabalhava silenciosamente ao lado de seu mestre, tinha acesso, através do simbolismo dos instrumentos da forja, a uma explicação particular do mundo e do papel do homem no universo, papel fundado na ideia de responsabilidade e de interdependência de todas as coisas. Ele [o aprendiz de ferreiro] recebia, além disso, um conjunto de conhecimentos concretos sobre geologia, metrologia, botânica, e toda uma educação do comportamento. (HAMPATÉ BÂ, 1989: 138).

A colonização no seu desprezo pelo outro e pela cultura deste, sufocou qualquer

veleidade criativa dos africanos, demoliu todos os lugares que, a priori, eram lugares de transmissão da cultura, do saber e dos conhecimentos técnicos da arte. Seria, a nosso ver, uma espécie de castração do talento cognitivo do sujeito.

Nada pior do que esta forma de violência. Traumatismo cultural resultante de décadas de despersonalização, de esmiuçamento e desgaste psíquico e psicológico do indivíduo e, por extensão, da sociedade e de toda a coletividade continental.

Atentemos para o pequeno Pedro, filho da Joana em Lisboa, o qual, devido a sua imaturidade queria ser “'branco' [a todo o custo para não ser chamado pelos colegas da escola de] pretinho da Guiné que lava a cara com café e vai à missa de lopé”. A mãe, em resposta ao filho – numa insurreição psicológica -, aconselha-o: “Não deves tomar parte nas brincadeiras onde a tua raça é insultada” (BARROS, 1999: 28). Nisso, ela, sem se dar conta, estava a criar um ghetto em relação ao próprio filho (o mesmo ghetto em que ela se encontrava por não ser português), quer pelo ius sanguinis, quer pelo ius solis.

Não se poderia esperar nada melhor para irromper com esta violência mortífera do que responder, sob o mesmo peso e sob a mesma medida, com a violência revolucionária.

Da revolução se instituiu e se constituiu os modernos Estados africanos. Sob o signo da violência, esta espécie de “brasa viva” que irrompe das almas sofredoras. Ou votadas ao sofrimento e ao esquecimento, ou simplesmente, em reação contra a violência do jugo colonial.

Pode até ser um gesto miúdo, mas com ele pode-se atingir grandes metas, nas quais os idealizadores dos modernos Estados angolano e guineense não apenas fundam suas vontades no enraizamento do Estado nas culturas africanas, mas, principalmente, pelo esforço constante de permitirem penetrar-se, a fundo, nas coisas, nos valores do continente - como a solidariedade social.

Enfim, os revolucionários propunham a recusa obstinada de alienação, da perda de

laços com seus povos e suas línguas. Não obstante hoje a influência avassaladora do capitalismo financeiro internacional os cegar, tornando-os, na maioria dos casos, gerentes das antigas metrópoles no interior de seus próprios países.

- *Uma perspectiva classificatória das elites*

As elites intelectuais e política revolucionária foram às responsáveis pelo nascimento da consciência de identidade nacional, a partir do trabalho de mobilização ideológica feito no seio das sociedades angolana e guineense, fomentando as alianças e lealdades étnicas.

O objetivo era produzir o novo homem, considerado este um indivíduo transétnico, um sujeito superétnico que está acima das diversidades e divergências étnicas existentes até então na colônia. Essa divergências eram fruto de desavenças históricas que reinavam entre os povos do continente.

Numa das reflexões do Chefe de Depósito está patenteado esta prática de traição e de desavenças ou querelas étnicas, os tais traidores que impediam a luta de progredir, que impediram êxitos na *front* do combate. Traidores de todos os lados, por isso “É mentira dizer que são os kikongos ou os kimbundos ou os umbundos ou os mulatos”, porque assegura-nos ele tê-los visto “de todas as línguas e cores”. Até mesmo os próprios patrícios que usurpavam as terras dos seus conterrâneos, muitos deles tinham colaborado “com a PIDE⁵⁴” (PEPETELA, 1982: 203-204).

Esta tentativa de construção da identidade nacional visava à ruptura com o sistema colonial que prescrevia a nacionalidade às pessoas da colônia, classificando-as segundo determinadas categorias: a) portugueses nascidos na metrópole, como sendo cidadãos de primeira classe; b) portugueses nascidos na colônia, os de segunda classe; c) os mestiços e os indígenas (autóctones), como sendo cidadãos de terceira e quarta classes, respectivamente.

⁵⁴ PIDE: Polícia Internacional de Defesa do Estado. É a polícia secreta portuguesa da época colonial .

Com a proclamação das independências, todas estas classificações, a priori, deixam de ter peso. Os novos Estados definem, objetiva e subjetivamente, os cidadãos em angolano, guineense, cabo-verdiano, sãotomense e moçambicano.

Os novos homens do poder fundam novas nações que, simbolicamente, são comunidades imaginadas dentro e, a partir de suas próprias dinâmicas culturais. Assim sendo, a diversidade cultural não representa mais um prejuízo à autonomia unitária de cada povo, de cada grupo étnico.

O conceito de nacionalidade passa a ser o do conhecimento, o da consciência de ter uma história comum: cultura, língua, território, crenças. Enfim, História mítica que se pretende real. Ou que, através dela, se (re)escreve a História real, verdadeira e oficial do seu Estado.

Procedendo-nos agora à classificação das elites, podemos agrupá-las em três principais categorias:

1. *Elite Tradicional*, isto é, aquela autóctone, cujos Chefes abençoam; protegem. Eles (os chefes) também iniciam os membros de sua comunidade na ritualização. E, paradoxalmente, eles podem também, por deter uma função do sagrado, ameaçar seus súditos que desrespeitassem as leis da coletividade. Com o passar do tempo, mesmo durante a presença colonial, que já vinha decorrendo desde os séculos XV, para se tornar efetiva na segunda metade do século XIX, a autoridade dos chefes tradicionais, sobas e régulos, passou-se da transição do poder simbólico, das tradições e crenças étnicas para o capital simbólico da Palavra. A palavra ritualizada é uma coisa demorada, porque suspende o tempo para que as pessoas tomem consciência de si e do(s) outro(s). Nesta categoria estão contemplados também a Elite Eclesiástica (Padres, Pastores) e a Elite Intelectual (Professores, Escritores e Jornalistas, Estudantes). É o **Tempo do Imaginário**. Esta elite detém o capital simbólico do imaginário, da criação sociocultural imaginativa, do conhecimento técnico e científico e

religioso.

2. *Elite Militar*. Esta composta por Guerrilheiros, os que estiveram na frente de combate durante a guerra colonial e que, posteriormente, à independência, ascendeu aos cargos-chave da administração do aparelho do Estado, invocando a luta como sendo razão pela qual deveriam continuar a dirigir o país, tal como haviam sido comandantes ou combatentes na linha de frente. Por outro lado, existe a Elite política que também surgiu neste processo da revolução, cujo capital político veio da experiência da luta, das escolas instituídas pelos movimentos libertadores de Angola, MPLA e da Guiné-Bissau, PAIGC. É o **Tempo da Práxis Revolucionária**. Tempo da militância ideológica. Tempo das reconstruções nacionais. Da projeção e preparação das nações ao futuro, ao progresso. Pelo menos teoricamente falando. Era a época da renúncia impossível à causa revolucionária, à ideologia da emancipação, da erição de novas nações soberanas; enfim, livres e libertos do jugo colonial. Da opressão imperialista.

3. *Elite Econômica* composta de empresários, manager's e comerciantes. O capital desta classe é o econômico, o do dinheiro, o da acumulação do capital. Muitas das vezes esta elite também conta no seu seio com políticos que, por negociatas, têm suas ações nas empresas fantasmas geridas por operadores econômicos. Este tempo é que chamamos de **Tempo Institucional**. O capital simbólico deste grupo pode ser nacional ou internacional, pois envolve parcerias, investimentos e geração de riquezas quer no âmbito interno de um país, quer no âmbito externo deste. Este tempo envolve instituições nacionais, internacionais, regionais e continentais.

É o tempo das novas dinâmicas de desenvolvimento fundados nas cooperações bilaterais e multilaterais. É o tempo de do predomínio do capital simbólico do capital sobre o capital simbólico do poder de diplomacia e de política. Os políticos são, antes de tudo, defensores dos poderes do capital hegemônico.

Considerações sobre o Tempo Mítico e o Tempo Histórico

Devemos, antes de qualquer reflexão a respeito do tempo mítico e histórico africanos, lembrar que a História é a memória dos povos, quaisquer que sejam eles e em quaisquer que sejam o tempo e o espaço habitados por eles. Porque a História é a rememoração dos atos e dos feitos dos homens. Sendo que estes atos e feitos são frutos do seu existir e do seu ser.

Para os africanos, o tempo, segundo as afirmações de Boubou Hama e Ki-Zerbo (1979: 13), não é a duração que impõe um determinado ritmo ao destino individual, mas é o ritmo respiratório da comunidade. Não sendo, portanto, um rio que flui numa única direção, de uma fonte conhecida ou de foz desconhecida.

Mas é, sobretudo, uma rememoração da tradição, a qual abrange e incorpora a eternidade em ambas as direções. Por isso, as gerações passadas não estão “perdidas” para o tempo atual das gerações atuais, mas continuam, à sua maneira, sempre contemporâneas e tão influentes entre si.

Além disso, também se encontram no exercício dos seus atos, unindo sempre o passado ao presente e deste ao futuro, no constante devir-outro duma outrora que é frequentemente o agora.

Do passado para o presente e do presente para o futuro assim ocorrem influências entre os fatos e acontecimentos passados, motivados também eles por intervenções diretas dos seres humanos em todos os sentidos.

Trata-se do tempo mítico cujos progressos alcançados num determinado tempo histórico é percebido pelos indivíduos como tal, porém pode ser substituído pela memória histórica dos indivíduos. É o tempo condutor da vida das pessoas, porque traça seus caminhos (e destinos). O passado nunca passa, é sempre presente na relação entre os antepassados e os seres vivos, através do culto àqueles.

O tempo social (a História) no contexto africano permeia toda a personalidade do homem, seu caráter, sua índole física e moral. Sua (con)vivência dentro do grupo a que pertence é simbolizado e representado através de instrumentos-objetos de poder a que está investido como forma de sua legitimação. Por exemplo, para os songai-zarma o objeto que simboliza o tempo é uma haste de ferro afiada numa das pontas.

O mesmo princípio legitimador do poder pode ser encontrado entre “os soniankés, descendentes de Sonni Ali, que possuem correntes de ouro, prata e cobre cujos elos representam, cada um, um ancestral. O conjunto representa a linhagem dinástica até Sonni O Grande”.

O mito seria, para muitos dos povos africanos, o motor de uma História imóvel, cuja dimensão histórica, incontestável, nada mais é do que a vida continuada do grupo, ou da coletividade a que cada indivíduo, povo ou etnia, pertence.

A concepção mítica do tempo e da história apesar de ter influência sobre a vida dos africanos, o passado não constitui um peso pesado a carregar; pelo contrário, um passado presente que, apesar daquele influir neste, não o aniquila nem emperra seu curso dinâmico na História.

Assim sendo, na concepção global do mundo dos africanos e de seus intelectuais contemporâneos, “o tempo é o lugar onde o homem pode sempre lutar contra o esgotamento e a favor do desenvolvimento da energia vital” (BOUBOU HAMA & KI-ZERBO, 1979: 14).

A noção de tempo traz em si a noção do espaço onde os viventes e as forças que habitam o mundo se chocam e também se entram em acordos.

O ideal dos indivíduos, e também das coletividades, segundo os autores ora citados, “é defender-se contra qualquer diminuição do seu seio, melhorar sua saúde, sua forma física, aumentar o tamanho de suas terras e a quantidade de suas cabeças de gado, ter maior número de filhos, de mulheres e de aldeia” (BOUBOU HAMA & KI-ZERBO, 1979: 14).

Para Joseph Ki-Zerbo (1979: 8), as colunas mestras do conhecimento histórico são constituídas por três fontes principais:

- a) os documentos escritos;
- b) a arqueologia; e
- c) a antropologia.

Segundo este autor só através destas fontes é que pode obter dados (con)fiáveis para descobertas que poderiam ser estéreis se se não utilizasse estas fontes fundamentais para análises dos mesmos dados interpretativos da História africana.

Assim, aliando as fontes escritas e arqueologia, a tradição oral aparece, ainda de acordo com Ki-Zerbo, como repositório e vetor principal do capital de criações socioculturais acumulados por anos por vários povos ou sociedades consideradas ágrafas. Isto é “Verdadeiro museu vivo”, a palavra histórica é “um fio de Ariadne bastante frágil para o percurso dos obscuros corredores do labirinto do tempo. Os detentores da palavra são os anciãos”.

Sendo agente mágico por excelência e grande vetor de “forças etéreas” (HAMPATE BÁ, 1979: 18), a palavra tira do sagrado o seu poder operativo, encontra-se em relação direta tanto com a manutenção como com a ruptura da harmonia, seja do homem seja do mundo que o cerca. O homem é o suporte privilegiado da força vital que anima a palavra.

É essa a palavra que faz iniciar um trabalho de um artesão, o rito de inserção dos mais jovens na comunidade, é “com ela que se invocam os seus ancestrais e ela é, também, invocadora da ordem na solução de conflitos e estabelece o poder dos mais velhos e do chefe”.

A palavra, enunciada em determinados contextos sociais “lembra-nos certas regras, e se impõe como signo do poder e eficácia perante aqueles que a escutam ou a quem lhes é devido respeito”. (SERRANO, 2005: 165-166).

A antropóloga britânica Mary Douglas, ao se referir à crença na feitiçaria, é ela quem

nos oferece o exemplo que segue:

O feiticeiro é o mágico que tenta transformar o caminho dos eventos através de decretos simbólicos. Pode usar gestos ou palavras em feitiços ou encantamentos. Agora, as palavras são o momento próprio de comunicação entre as pessoas. Se há uma ideia de que palavras ditas corretamente são essenciais à eficácia da ação, então embora a coisa dita não possa recrutar, há crença num tipo limitado de comunicação verbal unilateral (DOUGLAS, *apud* SERRANO, 1976: 164).

Em suma, nas sociedades africanas somente a palavra exata, aqui entendida como a que não rompe com a harmonia cósmica, cumpre na sua forma ritual a função integradora e dinâmica que lhe seria pertinente.

A palavra precisa ser correta e apropriada, sobretudo nos momentos rituais. Como assevera conhecido adágio africano: “Quem estraga a sua palavra estraga-se a si mesmo”. Por isso mesmo, a palavra deve estar de acordo com a tradição e o conhecimento legado pelos ancestrais.

E é por isso que,

É preciso ter em mente que, de modo geral, todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo. O universo visível é concebido e vivenciado como sinal, concretização ou camada externa de um universo invisível e vivo constituído por forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo está ligado, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal e animal, e também a sociedade humana) passa a ser objeto de uma regulamentação ritual extremamente precisa (HAMPATÉ BÁ: 1979: 18).

Talvez possamos dizer que esta imagem do devir como construto do literário, seja, por princípio de recursividade crítico-literário um modo bem visível carregada de conteúdos que, muitas vezes, incapazes de imporem-se, singularmente, sem que haja uma forma que o identifique. Ou seja, quando a estética literária, o modo de dizer, não encontra corpus concreto na realidade sociocultural

Assim, Joana, juntamente com seus amigos de Lisboa, fazendo de tudo para manter a tradição de Bissau, reúne-os a todos, para servir-lhes “café, aguardente, dar missa de oitos dias com bolos, cuscuz, fidjós” (BARROS, 1999: 33), uma espécie de pastel, por forma a

defenderem-se, todos eles, da comunidade emigrante na Europa. Defenderem-se, por conseguinte, da aculturação que o velho continente exerce sobre eles.

No próximo capítulo vamos refletir sobre as metáforas da escrita como processo de exercitação da liberdade que, muitas das vezes, (estas mesmas metáforas) não conseguem atingir o alvo para transmitir-lhe a singularidade da sua criatividade expressiva, já que a literatura pretende sempre o máximo para apreender a totalidade da utopia escritural. Querendo isto dizer que a literatura africana atual, se propõe como referência de pluralidades geográfica, política, histórica, ideológica e cultural do continente.

V. A LITERATURA COMO INSTRUMENTO DE ADESÃO E CRIAÇÃO DO REAL

Uma memória a ter-se;
mas não aquela que o futuro impeça?⁵⁵]

(RUY DUARTE DE CARVALHO)

Escrever significa, para um escritor, exercitar a liberdade do uso da imaginação. Isto é, o escritor cria (através de sua escrita) um imaginário projetivo, no qual ele mesmo se projeta, ainda que, eventualmente, possa ter alguma influência de intervenção sobre a realidade.

A crença no ato generoso, prazeroso, mas também oneroso, no sentido de que o ato de escrever, para muitos dos escritores africanos de língua portuguesa e, em especial os de nossa análise, se trata de um ofício que é, ao mesmo tempo, um ato de militância e um gesto de construção de duas pontes (nacionalidade e identidade cultural) pelas quais a narrativa vai se constituindo num discurso contra o poder. Ou melhor, contra *status quo*.

Escrever se torna um gesto pelo qual a narrativa se afirma e se confirma.

As evocações literárias presentes nos textos que estamos a analisar perpassam todo o texto narrativo. São, por um lado, sinais nostálgicos de um olhar que, fitando-se no passado, pretende descortinar o presente; e, por outro lado, lançam estratégias discursivas que os orientam em direção ao futuro utópico, o qual ainda que desesperadamente, acreditam estes escritores e intelectuais nos dias melhores que hão-de-vir, inexoravelmente, como devires histórico e cultural.

O início da experiência de subjugação imposta durante o processo colonial vai, paradoxalmente, ao encontro da invenção da arte literária como o primeiro e mais eficaz

⁵⁵ CARVALHO, Ruy Duarte. *Hábito da Terra*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1998.

instrumento de reivindicação discursiva. Portanto, instrumento de assunção duma voz plena de consciência de nacionalismo, que apontava para a opção duma insurreição armada com vista à criação de novas entidades que se propunham fraternas e igualitárias.

Ora, devido à confluência de muitos elementos de ordem histórica, social, política, econômica e cultural, o discurso literário, na sua importância e estilo argumentativo de manifestos dos intelectuais e dos movimentos como o “Vamos descobrir Angola” funcionou como estilhaços duma temática libertária no intertexto narrativo.

Através de narradores, no caso do romance de Pepetela e do narrador no do Filinto de Barros, estes escritores procuram, cada um a seu modo, apreender a totalidade do real que, embora fugidia, deslizante e, por vezes, inapreensível numa linguagem que se pretende esclarecedora. Eles traduzem, em movimento libertário e revolucionário, suas utopias feitas ação transformadora do sistema colonial para uma perspectiva sistêmica da pós-independência.

A perspectiva utópica desta intelectualidade que fora da revolução mas também ainda produzida nesta contemporaneidade traduz-se na vivência imposta pela vida na colônia, bem como de experiências adquiridas na metrópole (já que os dois estiveram em Portugal a estudos) para a invenção duma arte engajada, porque, passada pelo crivo do fazer artístico e político que toda a arte magna exige.

Assim, eles passando da fase em que a concepção de literatura como estética de criação verbal desemboca numa concepção de literatura como desejo e necessidade de descobrir-se a si no mundo, não mais como mero espectador, mas como agente competente para operar mudanças que a sociedade espera.

A mudança de que estamos a falar trata dos canais de tubulação literária que os cacos da guerrilha do Mayombe e as fragmentações e mutilações ou até mesmo alienações ideológicas do Bairro de Chão de Pepel de Bissau vai acordando sentidos como se fossem

canais que viabilizam a circulação de outras leituras possíveis destes dois mundos angolano e guineense. Tudo isso, num movimento que, distanciando-se da individualidade subjetiva de suas personagens-atores, vai penetrando na subjetividade coletiva do grupo destes guerrilheiros e intelectuais revolucionários.

Numa perspectiva de cruzamento temporal dos dois romances é de constatar que sendo *Mayombe* o retrato da epopeia da guerrilha e, além disso, ilustra o recorrente desejo utópico de projeto duma nação pós-independente. Ao passo que *Kikia Mactho* nos projeta num horizonte em que as falhas do processo e a feroz luta pela sobrevivência assoberbou a todos.

As noções de passado, presente e futuro pareceram corroer as ilusões duma memória que tenta, teimosamente, tornar-se presente, mas que se reconhecem fragilizadas pelas forças do absurdo do real: corrupção e clientelismo exacerbados.

Assim sendo, numa perspectiva de contextualização da arte literária e da vida quotidiana das pessoas, cuja opacidade das relações solicita do artista a vontade concreta de penetrar na estrutura da nebulosidade da literatura, para que esta não ceda à tentação de aderir ao real, imitando-a, mas que seja transparência da dor e o sacrifício que caracterizam o trabalho artístico que, para falar da vida, não pode renunciar-se ao recorte temático, às fraturas, aos estilhaços.

O vínculo da arte e, portanto, da literatura com o real pode, de um lado, representar, teatralmente, a questão da dramaticidade da vida, do choque com o real, no sentido de que ela, a literatura, parece contar-se ou remeter-se sempre ao real de fato.

Todavia, literatura e realidade podem nos facultar referências e proporcionar-nos inferências plausíveis sobre o real redimensionado, o qual procura configurar, no nosso imaginário, sensações e percepções inteligíveis que nos conduzem ao interior das cavernas e de lá abstrairmos outros mundos.

Mas isso só acontece quando mergulharmos, a fundo, na análise da literatura,

considerando-a como sendo *objeto-quase* real. Ou seja, objeto estético de criação ou representação imagética do real. Em outras palavras, a estética da criação literária espelha-se, de certa maneira, na imagem do real. E, por isso, ela é também a construção *imagética da figura do intelectual* como elemento literário.

É nessa dinâmica de construção da figura do intelectual como elemento literário, herdada do início das revoluções que nos dá a sensação de que um dos sinais ou signos da legitimidade das elites no poder está assente na figura do intelectual, na medida em que a sua intervenção – enquanto intelectual engajado – abre-lhe espaço para legitimação da sua categoria social dentro da sua sociedade.

A constatação acima sugere que a elite intelectual proceda, paradoxalmente, usando as táticas de contestação e de defesa sempre que possível da sociedade, sempre que os interesses desta estejam em jogo. Ou aquilo que Christophe Charle (1990: 93) aponta como uma marcha flexível de postura de defesa da manutenção da ordem social perante as contestações sociais extremas e, por outro lado, contestar o poder como sendo vanguarda ou figura central dum movimento social autônomo⁵⁶.

Trata-se duma postura que aponta a figura social do intelectual como um produtor cultural, um agente de transformação social, um ente crítico, no sentido político do termo. Isso trata-se de uma problemática em que se procura ver até que ponto a mediação política e cultural do intelectual, usando diferentes lógicas política e literária, consegue proceder às articulações entre sua posição de produtor cultural com a sua condição, sobressaliente, de mediador cultural e político.

Assim, a fala pública e a ação pública dos intelectuais, justamente porque balizadas pela afirmação da autonomia, assumem dois traços principais: a defesa de causas universais,

⁵⁶ Cf a respeito um estudo de CHARLE, Christophe. *Naissances des "intellectuels": 1880-1900*. Paris: Éditions de Minuit, 1990.

isto é, distantes de interesses particulares, e a transgressão com referência à ordem vigente⁵⁷.

Acompanhando o percurso histórico dos intelectuais, Bourdieu fala em “situação paradoxal” e em “síntese difícil” da bidimensionalidade, pois os intelectuais oscilam entre o recolhimento e o engajamento, o silêncio e a intervenção pública. Esta oscilação decorre das circunstâncias nas quais a demanda de autonomia racional é respeitada ou ameaçada pelos poderes instituídos.

Num ensaio de Pierre Bourdieu sobre o papel dos intelectuais no mundo moderno, lemos:

Os intelectuais surgiram historicamente no e pelo ultrapassamento da oposição entre a cultura pura e o engajamento. São por isso seres bi-dimensionais. Para invocar o título de intelectual, os produtores culturais precisam preencher duas condições: de um lado, pertencer a um campo intelectualmente autônomo, independente do poder religioso, político, econômico e outros, e precisam respeitar as leis particulares desse campo; de outro lado, precisam manifestar sua perícia e autoridade específicas numa atividade política exterior ao campo particular de sua atividade intelectual. Precisam permanecer produtores culturais em tempo integral sem se tornar políticos. Apesar da antinomia entre autonomia e engajamento, é possível mantê-los simultaneamente. Quanto maior a independência do intelectual com relação interesses mundanos, advinda de sua mestria, tanto maior sua inclinação a asseverar essa independência, criticando os poderes existentes e tanto maior a efetividade simbólica de qualquer posição política que possam tomar (*apud* CHAUI, 2006: 20).

Mas como ocorre este processo de construção de identidades no atual contexto dos países africanos? E que influência isto tem nas suas literaturas? Destes dois questionamentos, tentaremos, em síntese, apontar para outras reflexões

Primeiro porque as identidades sociais que foram legitimadas pela autoridade do Estado enquanto identidades nacionais concorrem, de forma desigual, com outras formas de identidades parcelares dos povos africanos, na medida em que o Estado, que dispõe de meios de impor e inculcar princípios duráveis de vista e de divisão conforme suas próprias estruturas, é também o lugar por excelência de concentração e exercício de poder simbólico (BOURDIEU: 1993: 55).

⁵⁷ Para o estudo mais aprofundado, ver CHAUI, Marilena. Intelectual engajado: uma figura em extinção? In: NOVAES, Adauto (Org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Cia das Letras, 2006, p. 20-21.

Desse modo, através do ensino, o Estado consagra e repassa narrativas (sobretudo literárias e históricas) que constituem a nação enquanto conjunto definido de representações imagéticas dos indivíduos que habitam o seu território. Assim, devem estes indivíduos se identificar com os valores que estejam no mesmo espaço geográfico que os circunda.

Por outro lado, deve-se levar em conta que as próprias narrativas populares tendem a ser ritualizadas e reinventadas pelo Estado sob a forma de coleta de tradições 'orais' consagradas e repassadas para o sistema de ensino

As reelaborações práticas das histórias populares paralelas àquelas que o Estado legitima parecem engendrar os princípios classificatórios fundamentais que passam da construção da identidade cultural para a construção da identidade nacional. Entre um polo e outro, estabelece-se na narrativa a fronteira natural entre colonizador e colonizado e estes entre si, que se manifesta na literatura, na língua, na culinária e na música, entre outros.

Assim sendo, o caminho da construção da identidade, no sentido nacional, com todas as derivações que lhe é própria, se traduz na construção, classificação e qualificação da Identidade como resultado de um mecanismo dialógico: a construção de Si com relação aos Outros. Sendo que tanto as endodefinições como as exodefinições são em si meios que podem existir nas várias exodefinições dentro do mesmo grupo⁵⁸.

Tal como a luta, a afirmação das identidades se dá não por princípio de igualdade, mas pelo de correlação de forças em que, vez ou outra, o panorama social desestruturado gera a desconstrução. Entre a alienação e a assimilação há tanto por parte do Estado da pós-independência ou do Estado colonial a apropriação e canibalização de virtualidades, dinâmicas e valores que este último mediando as vidas das relações psicoafetivas, econômicas, culturais, políticas e jurídicas dos sujeitos seus entes alterava a ordem das coisas.

⁵⁸ BARTHES, Fredrik *apud* ANJOS, José Carlos Gomes dos. Elites intelectuais e a conformação da identidade nacional em Cabo Verde. *Estudos Afro-Asiáticos*. Ano 25, no. 3. Rio de Janeiro: CEAA/AFRO, 2003, p. 597.

Em suma, tem-se a universalização dos valores culturais quando as partes assumem o relativismo recíproco de culturas diferentes, uma vez excluída, irreversivelmente, o estatuto colonial (FANON: 1956: 48).

Cultura e, por extensão, literatura representam modelos simbólicos e, como tais, são regidos pelo princípio de universalidade, os quais são pautados pela unidade e (des)continuidade, muito bem retratado por outro escritor angolano, Luandino Vieira em *Luanda* (1982: 83):

O fio da vida que mostra o que como das conversas, mesmo que está podre não parte. Puxando-lhe, emendando-lhe, sempre a gente encontra um princípio num sítio qualquer, mesmo que este princípio o fim doutro princípio. Os pensamentos, nas cabeças das pessoas, tão ainda de começar em qualquer parte, qualquer dia, qualquer caso. São que precisa procurar saber.

Ora, o discurso da práxis social representada, imageticamente, nesta belíssima imagem literária de movimento, do princípio último das coisas, do ser, das causas que se defendem e se abraçam, que a produção e a fabricação, como teia de aranha tecidos, costuram a memória institucional e cultural dos povos, quando a verdade histórica começa a dar frutos.

Assim, num processo que transportaria para a Angola e para a Guiné-Bissau contemporâneas valores ideológico e literário (con)formam a sua identidade de nação multicultural.

A origem literária da práxis revolucionária

Dentro da nossa hipótese de trabalho sobre a representação imagética da figura do intelectual, chegamos à percepção duma lógica do conjunto das representações literárias presentes nas sociedades angolana e guineense das quais os romances são testemunhos.

Trata-se, sem dúvida, de conceber a fala literária, dentro de sua lógica específica de criação de mundos possíveis, como sendo esforços renovados para compreender, dominar e

reivindicar a lógica da força que impera no dia a dia das pessoas (e a força exercida pelos outros), cujo rosto ora escondido, ora cínico do domínio colonial e neocolonial (AUGÉ, 1978: 24) estão presentes nas origens do processo de constituição das sociedades em questão.

No entanto, um sistema de percepção recursiva do real nos põe diante dos relatos de estórias como fragmentos resultantes das concepções relativas da ordem social, cujos dinamismos asseguram uma metafísica, uma filosofia, um sistema do universo especificamente africano. Isso são concepções que funcionam como edifício do pensamento inabalável, crível, de que a colonização estava já a definhar-se.

Por isso, projetava-se, em termos de Literatura, o concreto como símbolo propulsor de conceitos eficazes, segundo os quais a revolução devia dar-se no interior das consciências dos colonizados como sendo um fenômeno social, cultural e político total. É preciso saber gozar a vida, ter a capacidade de “avançar para o futuro”, pondo, no entanto, a pedra sobre um fato pesaroso. Ou ter a capacidade de sempre criar novos planos para o futuro, para o devir utópico materializável⁵⁹.

Sendo a revolução uma ideologia, a arte não a cria, entretanto, mantém o viés relacional com ela, constituindo-a como sua eficácia prática para a criação dum elo entre esta (ideologia) e a sociedade. Assim, o processo crítico-artístico vai atuar nas profundezas do campo ideológico de modo a atualizar o devir almejado em formas e concepções criativas.

É esse o tipo de intelectual inconformista sereno⁶⁰ presente na obra de Pepetela apercebendo-se da impossibilidade da fuga duma situação delicada, arma planos, executa-os e, simultaneamente, busca, através de estudos e da escrita, soluções numa atitude racional e coerente com suas tomadas de posições.

Sabendo existir entre arte e ideologia uma relativa autonomia, a palavra de ordem é-nos dada pelo Benjamin Abdala Junior (2007: 175-176) que “vinculando-se, pela práxis, à

⁵⁹ Cf. a respeito da postura do intelectual e sua orientação para o devir. PEPETELA. *Op. Cit.* pp. 117 e 139.

⁶⁰ Vem da fala sobre os tipos de intelectuais que Sem Medo estava a explanar para o Teoria.

vida sociocultural do país, mas sem ingerência castradora do sistema político". Pois a literatura revolucionária não dispensa a técnica da criação literária.

Assim, quando na vida prática diária o processo de enunciação cria sistemas simbólicos atinentes à construção da representação da imagem literária do intelectual, voltada para imagem-ação política, há respostas inerentes às tensões sociais que podem ser, consubstancialmente, reduzidas à adesão massiva dos seus agentes.

Logo, a adesão das mulheres pioneiras e de homens ao ataque à Base dos guerrilheiros é uma resposta de união e mobilização em prol duma causa comum. Bem como é de assinalar a entrada do mecânico no movimento, pelo fato de os guerrilheiros terem arriscado "suas vidas somente para devolvê-lo o dinheiro" (PEPETELA, 1982: 251).

Uma imagem marcante da narrativa. Símbolo da honestidade e, simultaneamente, da defesa da integridade física do povo.

Numa ilustração bem metafísica desta representação literária da imagem de como se deveria proceder em relação ao processo revolucionário ora em curso, tomaremos, pela segunda vez, o seguinte trecho do romance supracitado de Luandino Vieira:

(...) em vez de continuar descer no caminho da raiz a procura do princípio, deixem o pensamento correr no fim, no fruto; que outro princípio e vão dar encontro aí com a castanha, ela já rasgou a pele seca e escura e as metades verdes abrem como um feijão e um pequeno pau está nascer debaixo da terra com beijos da chuva. 'O fio da vida não foi partido. Mais ainda: se querem outra vez voltar no fundo da terra pelo caminho da raiz, na vossa cabeça vai aparecer a castanha antiga, mãe escondida deste pau de cajus que derrubaram' mas filha enterrada doutro pau. (...) É preciso dizer um princípio que se escolhe: costuma se começar, para ser mais fácil, na raiz dos paus, na raiz das coisas, na raiz dos cacos, das 'conversas' (LUANDINO VIEIRA: 1982: 85).

É o princípio do início do fim da era colonial que já vislumbrava na cena literária uma espécie de mobilização revolucionária da consciência nacional.

É a linguagem ritual da conscientização nacional, da construção duma dinâmica narrativa que comporta a organização religiosa do espaço urbano, o qual comporta pessoas, papagaio, a esquadra de polícia, a plateia, os sonhos diurnos e noturnos, para a manutenção da

sociedade numa marcha ordeira deste pequeno pedaço do universo.

Aliás, como diz Xico Futa:

Pode mesmo a gente saber, com a certeza, como um caso começou, aonde começou, porquê praquê quem? Saber mesmo o que estava se passar no coração da pessoa que faz, que procura, que desfaz ou estraga as conversas, nas macas? Ou tudo que passa na vida não pode-se-lhe agarrar no princípio, quando chega nesse princípio vê afinal esse mesmo princípio era também o fim doutro princípio e então, se a gente segue assim, para trás ou para frente, vê que 'não pode se partir o fio da vida, [pois] mesmo que está podre nalgum lado, ele sempre se emenda noutro sítio', 'cresce, desvia, foge, avança, curva, pára, esconde, aparece...' E digo isto, tenho minha razão. As pessoas falam, as gentes que está nas conversas, que sofrem os casos e as macas contam, e logo ali, ali mesmo, nessa hora em que passa qualquer confusão, cada qual fala a sua verdade e se continuam falar e discutir, 'a verdade começa a dar fruta', no fim mesmo uma quinda de verdade e uma quinda de mentiras, que a mentira duma hora da verdade ou o contrário mesmo (LUANDINO VIEIRA: 1982: 82).

Em outras palavras, tratava-se duma atuação que apontava para a necessidade de prosseguir um percurso que levasse em direção à grande árvore da vida, cujos ramos mortos e quebrados são “sepultados nas camadas de crosta terrestre, enquanto que as suas suntuosas ramificações, sempre vivas e incessantemente renovadas, cobrem a superfície” (SERRANO: 2004: 62-63).

É a percepção da necessidade duma intervenção no espaço e no tempo, em que duas operações fundamentais são necessárias à própria práxis: separar objetos anteriormente unidos, depois associá-los, atribuindo-lhes qualidades complementares.

E como se fosse “instrumento intelectual utilizado para organizar o mundo, ele serve também para detectar uma ordem subjacente que se esconde por trás das aparências e exprime uma vontade de equilíbrio cósmico” (LALLEMAND, 1978: 36-37).

Doutro modo, diríamos se tratar do pensamento cosmológico que faz divisões no seio das quais isola unidades, que mais tarde, procede minuciosamente, sua reconstituição das relativas partes no todo. Ou seja, como se fossem processos de desuniões-uniões que se realizam de acordo com as ideias-força.

Ou sementes comestíveis, isto é, aquilo que Suzanne Lallemand (1978: 39-40) chama de situações-microcosmos e objetos-microcosmos, as quais tal como o pensamento

cosmológico procedem por disjunções, e depois por associações complementares. Nesse processo, liga-se uma estrutura global, macrocósmica, a um objeto-microcosmo, que é simultaneamente a sua metáfora e a sua metonímia.

- *A literatura no quebrar do silêncio das falas plurais*

Na tentativa de pôr abaixo, no sentido mesmo de demolição, a muralha de silêncio erguida pelo colonialismo, a literatura africana atual, propõe-se ser a referência da pluralidade cultural, geográfica e política do continente. Por isso, as ficções contemporâneas inscrevem, através do labor literário, o novo homem na construção duma África moderna, constituída de forças etéreas que lhe permitam ser a matriz geradora de utopias realizáveis e imagináveis.

Assim, dada uma destas forças etéreas ou *vibrações in profundum* são, fundamentalmente, um quebrar de motivações soturnas, através de projeções de vibrações literária em formas e cores que o intelectual as pinta ou (re)desenha.

Esta construção literária da práxis contemporânea visa, fundamentalmente, ver nas várias Áfricas que cada um traz dentro de si uma diferença ontológica que se traduz por “diversas práticas identitárias cujas normas e idiomas são (sempre) móveis, reversíveis e instáveis” (MBEMBE, 2001: 199).

Isso porque a literatura como sendo um fato social que, no entanto, privilegia o imaginário, facilita aos atores sociais um quadro de referências para a orientação da sua ação social atuando sobre a formação do imaginário civilizacional e cultural, do código linguístico e do próprio imaginário literário com fundamentos estéticos (Cf. PINTO DE ANDRADE *apud* KAJIBANGA, 1998: 140-141).

A propósito da passagem acima, diríamos estar todo o mundo a assistir a uma prática contemporânea que se traduz pela constante busca da conquista do direito à voz. Um direito não somente de interrogar o outro, mas o de interrogar-se a si mesmo também, de forma a

conciliar o “imaginário político com uma práxis [seja] o caminho que começa a apresentar-se profícuo para uma geração que, se ainda não tem respostas, assumiu, por inteiro, o direito de se interrogar” (TAVARES, 1999: 127).

É, sem dúvida, a representação da voz dos filhos de Angola e da Guiné-Bissau e o modo como eles se designavam e se nomeavam e caracterizavam a si próprios. Nisso a geração atual vai, engenhosamente, fruir do conhecimento ancestral para, em seguida, produzir textos que moldem a língua portuguesa falada nestes dois espaços africanos e, ao mesmo tempo, apropriar-se dela conferindo-lhe eficácia comunicativa local.

Assim sendo, se a literatura da revolução e a da pós-revolução (especialmente aquela produzida dos anos 70 aos anos 80) se inscrevia numa atividade literária fortemente ideológica, a literatura contemporânea, por seu lado, está marcada por uma travessia para o outro lado do rio.

Essa travessia de que acabamos de mencionar é caracterizada por um forte choque de realidade atual fragmentada e inconstante que visa à recuperação de identidades parcelares de referências sobre a terra, sobre o campo e a cidade, sobre as pessoas, as nostalgias, a infância e a adolescência, mas, sobretudo, dos sonhos frustrados, das expectativas falhadas, do futuro incerto das questões relativas ao gênero.

São práticas socioculturais que, cada vez mais, repousam sobre a ideia-chave do conceito de nação, na qual o centro e periferia, excludentes, tendem a encontrar um ponto de equilíbrio funcional e organizacional, onde os estudos de imagens culturais doutras literaturas provocam influências noutras literaturas nacionais.

E ainda assim os objetos literários renovam-se com o reequilíbrio das equações históricas e discursivas no processo de formação do sujeito angolano ou guineense.

Tal como afirma Achille Mbembe (2001: 199) “a identidade africana não existe como substância em si”, mas ela é constituída de práxis múltiplas e variadas, as chamadas “práticas

do self”, quando interconectadas de modo a produzir a densidade necessária para o seu efeito.

- *A escrita na construção do imaginário*

A língua e a literatura são instrumentos que propiciam uma abertura de horizontes, de possibilidades vivas de espaço para a construção da consciência nacional.

Ao mesclar a ficção e realidade, Pepetela e Filinto de Barros contribuem significativamente para a formação da consciência do sujeito. Pois é por intermédio da ficção que se constrói o imaginário social, individual e coletivo.

Alfredo Margarido⁶¹, numa alusão ao código literário-linguístico utilizado na guerrilha, defende que “o recurso literatura permitia emitir mensagens que o leitor podia descodificar facilmente, uma vez que a linguagem das oposições à ditadura recorriam ao mesmo sistema críptico utilizado pelo colonizador”.

Assim, estes escritores, procedem àquilo a que chamaremos de uma convocação para o pensar e refletir sobre os fatores do sistema, seja ele colonial, seja ele pós-independente. O tempo corre rapidamente na dimensão do cultural. Sendo os dois escritores testemunhos desta história, narradas em suas ficções, também eles participam, dum modo ou outro, na construção da comunidade imaginada africana.

Expressam, ainda na escrita, os entrelugares espaciais nacionais como sendo espaços privilegiados de contato, de projeção das diferenças, mas também de projeções de esperanças, de correção dos rumos, dos caminhos, das orientações ideológicas. Do devir próspero, enfim.

Será neste espaço do Mayombe e de Bissau que os intelectuais, recursivamente, se debruçam sobre o mesmo quotidiano, sendo eles, portanto, uma espécie de porta-vozes dum a pluralidade de falas contidas ou inquietas nos diversos espaços idiomáticos.

Esses espaços são a representação imaginária que, conforme vimos defendendo, nada

⁶¹ MARGARIDO, Alfredo. *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2000.

mais do que questionamentos do espaço liminar ou entrelugar dos diversos imaginários singulares a serem descobertos reciprocamente pelos diversos olhares autônomos e não alheios ao outro, que “poderá criar caminhos e espaços entrecruzados” de saberes literários plurais (SERRANO, 2001: 13).

A escrita sendo a técnica que muda a tonalidade das nossas relações com o mundo não se resume apenas em registrar uma palavra, ou um pensamento, mas também, e principalmente, produzir sentenças, classificar e abstrair conhecimentos, saberes e valores imaginários dos nossos predecessores.

A escrita, para os africanos, cujas sociedades ainda preservam o arcabouço dos conhecimentos orais, pode também ser arte sonora de pensamento e de imaginário construídos, através do processo de ruminação intelectual.

Assim, abordando uma perspectiva da história social em África, buscamos compreender as representações e práticas culturais relativas às temáticas localizadas no espaço e no tempo, em que a literatura, as artes, as ideias filosóficas e políticas, os sistemas religiosos são analisados conjuntamente nos diferentes momentos históricos, principalmente naquilo que se refere à metodologia e às práticas escritas que perpassam às narrativas, às subjetividades individuais e coletivas e às alteridades.

Escreve-se para lembrar. E lembra-se para não esquecer. Embora, só lembremos daquilo que realmente nos interessa ou tenha algum significado especial para nós.

Partindo da premissa acima, a escrita literária seria uma forma ontológica de autoconhecimento e, simultaneamente, de conhecer o outro na sua mais autêntica e profunda forma de ser e definir-se perante outros seres.

A arte literária seria reminiscência e interpelação filosóficas em que as constelações de saberes projetam nossas referências para lá do horizonte, quer do indizível quer do edificante da essência histórica e existencial da nossa humanidade. Tal é a empreitada empreendida por

Pepetela e Filinto de Barros.

A especificidade dos documentos escritos nos reporta para a complexidade da diferenciação que existe entre a cultura oral e a cultura escrita. Esta tem vantagens em termos de preservação e conservação material dos saberes, atua também pelo seu domínio do alfabeto e da lógica como ferramentas necessárias para o ofício da tecnologia ou artifício do intelectual.

Dando seguimento a uma abordagem que pretende ser próxima a de Jack Goody (1989: 174), a de que é com a escrita que cada um pode ter uma relação com a formalização, com os meios de raciocínio específico, por haver nela alguma coisa que permite construir silogismos; e, por isso, é preciso analisar os procedimentos lógicos em sua relação com uma tecnologia da escrita.

Nas articulações de ordem literária, podemos ver o funcionamento dos dois registros: o registro oral e o registro escrito. Trata-se de uma estratégia discursiva que escritores utilizam para contribuir com a inegável riqueza simbólica que os dois registros propiciam no labor literário. Assim, nos dois textos, abundam expressões como Kampu Kinti, Kassissas, Kus, Kussa fedí, Djumbai, típicos do kriol guineense. E também Quitata, makas, tareia, típicas dos falares de Angola.

Deve-se compreender como os homens pensam o mundo, como o modificam, facultando aos outros homens sistemas sociais complexos de interações por cujos propósitos modificam constantemente os modelos ideais de equilíbrio funcional na sociedade

Os operadores binários do pensamento e da criação verbal não param nunca de se dissolver em atos, gestos e intenções que visem modificar nosso olhar sobre o próximo. Esta modificação do prisma do olhar se debruça e se dispõe da intercessão do rearranjo dos signos literários, os quais como também as relações humanas se rearranjam num processo de constantes mutações, sejam elas políticas e econômicas, sejam elas afetivas e culturais.

E assim, a missão do intelectual seria aquela “consciência crítica que reflete e duvida” (SAID, 1989: 188), na qual seu verdadeiro espírito de pesquisa seria o de traduzir o pensamento científico para as línguas locais do seu Estado de pertença. Isto o intelectual deve permitir-se ir da superfície ao fundo das coisas, no âmago do homem ou da sociedade na qual este vive.

Instado a responder uma pergunta sobre seu itinerário cultural percorrido por mais de meio século juntamente com Léopold Senghor, Aimé Césaire (1989: 155) diz-nos que os dois tinham em comum o princípio que se resumia no seguinte: “recusar-se a nos alienar, de perder nossos laços com nossos países, nossos povos, nossas línguas”.

Julgamos, todavia, que sua opinião sustentava-se no fervor da revolução, mas duvidamos que, hoje em dia, se tenha tanta força de espírito de resistência cultural face a esta globalização econômica, que, muito mais feroz e avassalador do que a própria colonização. E mais: hoje tal como no calor da revolução é difícil dissociar a poesia da ação, entendida esta como literatura. Porque tudo é cultura. Por isso, a técnica literária se confunde com a procura da liberdade. Além disso, o princípio da “autodeterminação é um fato permanente, e um direito sempre aberto” (CÉSAIRE, 1989: 158-159).

Mas, numa abordagem literária e cultural que se pretende dinâmica, não se visa fazer com que o africano se dispa, por assim dizer, de suas características culturais, assumindo (de modo assimilativo) novas regras de conduta ou de pensamento; e sim, que veja na sua língua e na sua cultura uma dentre várias possibilidades de escolhas desejáveis e válidas.

A palavra como fragmento de discurso

Numa sociedade em que os intelectuais procuram ser porta-vozes da sociedade, desenvolvendo uma certa tecnicidade de linguagem, enxergam na sociedade complexa em

plena gestação das contradições. Contradições tais que eles comprometendo suas obras com o caos real reinante nestas sociedades, cujos fatores influenciam a escrita e, simultaneamente, traduzem-se nela.

Pensando nós que a literatura põe sentido nas coisas que ela significa, ou melhor, dá o sentido das coisas, porque seu papel, cremos nós, é o de levantar questões relativas à sociedade, através das personagens e dos seus objetos.

Roland Barthes (1982: 16) diz-nos que o “objecto surge sem a auréola dos sentidos, e é daí que nasce a angústia, que, em si, é um sentimento profundo, metafísico”. Pois, por intermédio da articulação da linguagem, é que o escritor torna presente a fala do povo.

Essa fala do povo resulta de sistematização de fragmentos de linguagem memorialística, os quais codificados são transportados para a concretude do real imaginário, que, como se sabe, estabelecendo-se nas suas diversas conexões semânticas, constrói sistemas de significações, cujo caráter contínuo de enredo se encontra no signo simbólico-cultural. Ou seja, este signo simbólico-cultural é a representação analógica da realidade em seu aspecto espacial e temporal.

Para reconstituirmos a estrutura da narrativa que se pretende histórica como nos dois romances em estudo, devemos proceder a engendramento de situações alternativas de contar histórias, cujos signos descontínuos, os conotadores (BARTHES, 1982: 39) devem reportar-nos ao plano paradigmático.

Isso quer dizer que se deve procurar reconstituir léxicos. Isto porque a sociedade inventa sem cessar uma nova linguagem e inventa, ao mesmo tempo, uma nova crítica. Porque, na verdade, a linguagem é ação e, vice-versa. Porque a linguagem pode ser expressão, como também pode ser transformação. Ou melhor produção. Porque dá corpo à substância literatura.

A sustentabilidade da substância literária está nas simetrias de forma e conteúdo que,

indiferentes nas motivações psicossociológicas do referente histórico, “abarca todos esses múltiplos campos, pelo fato de abrir-se à criatividade que possibilita a projeção de formas do devir histórico”; e, assim, a situação de plenitude que o sujeito aspira “figura, na palavra escrita, como materialização de um debate mais amplo com a própria utopia” (ABDALA JUNIOR, 2007: 269-270).

Escrever se torna, para o escritor e intelectual angolano e guineense, um resgate de carências e insuficiências suas e coletivas, numa síntese cultural proveniente dos campos social e nacional, das relações centro/periferia, texto/contexto e, em especial, do poder da linguagem subjacente ao texto literário que se encontra respaldo no contexto situacional no qual ele vive, perspectivando suas imagens literárias.

A linguagem literária traz sempre em si a ideia de interrogar o espaço duma vida. A vida dos homens no tempo e na ambiência sociocultural em que estejam inseridos.

O ato de escrever torna-se uma ação, paradoxalmente, construtiva e combativa. Não se trata mais de combater com fuzil, mas combater ideologicamente. Culturalmente. Literariamente.

O texto literário é uma trança que comporta o simbólico e o imaginário. O criado e o inventado. Um evento em que a escrita pressupõe criar ideia de homem, de um sujeito do eu profundo e um sujeito falante. E nesta última categoria o intelectual prospectivo. Aquele que aponta a direção para qual a humanidade individual e coletiva deveriam caminhar.

Toda a obra literária é um retrato de um imaginário. Quando um escritor escreve está a expressar seu imaginário que, coincidentemente, pode ser o imaginário de outros sujeitos. É um imaginário projetivo, porque ele se projeta nele.

Assim sendo, servindo-nos, mais uma vez das análises barthesianas, chegaríamos à conclusão de que

A escrita é uma criação; e, nessa medida, é também uma prática de procriação. É muito simplesmente uma maneira de lutar, de dominar o sentimento da morte e da anulação integral. (...) pois quando se escreve, distribuem-se germes, pode-se supor

que se dispõe uma espécie de semente e que, por conseguinte, se é reintegrado na circulação geral das sementes (BARTHES, 1982: 355).

Se durante o processo revolucionário tínhamos a figura do intelectual situado entre o militante (através da figura do ideal de um homem engajado, comprometido) e o escritor (com a imagem duma escrita como uma ato revolucionário), na contemporaneidade, temos, não necessariamente, a separação entre os dois, mas autonomia duma função em relação à outra.

Ou seja, já temos a profissionalização da figura do escritor. Tal como diz-nos Barthes (1971: 36) “cada regime possui a sua escritura”. E só resgatamos esta escritura histórica se mergulharmos na memória da lembrança, percorrendo seus labirínticos caminhos. Uma rememoração interminável.

Assim como que pela metáfora do movimento pendular, Mayombe (espaço da guerrilha) e Tchon di Pepel (espaço da convivência dos ex-guerrilheiros) funcionam como lócus da enunciação que marcam as personagens e, simultaneamente, como imagens, lugares e tempos de construção das alteridades das mesmas dentro da subjetivação literária.

A escrita, ou seja, a palavra que se torna carne e substância do dizer artístico circula sempre entre dois caminhos, o da liberdade de pensar e de expressar-se e o da lembrança, como resgate histórico dos eventos essenciais à sociedade e ao homem. Este resgate da história promove articulações e modificações decisivas na mudança de mentalidade e de consciência.

Existe uma ligação profunda entre o Romance e História. Ambos são a “construção de um universo autárquico, que fabrica ele próprio suas dimensões e seus limites, e neles dispõe seu Tempo, seu Espaço, sua população, sua coleção de objectos e mitos” (BARTHES, 1971: 43). É a imagem de uma ordem que une a escrita à história. Sendo que a literatura adverte a sociedade, e estabelece-se entre ambas a cumplicidade da justificação existencial.

A palavra é o signo existencial duma sociedade. Ela é o instrumento através do qual a sociedade se constitui, aperfeiçoando a simetria imaginária de relações duradouras que são

estabelecidas no seu seio. A palavra nutre a sociedade de significâncias. Eis porque insistimos que o intelectual é produto da construção do imaginário literário, quer como agente, quer como paciente.

Na pluralidade da escrita e dos dizeres, as nações angolanas e guineenses contemporâneas constituem-se em signos e propriedades do devir histórico.

A marca da práxis literária situa o continente num jogo de linguagem que o exorciza na sua condição dilacerada. E, paradoxalmente, o introduz na mística que encontra na invenção literária um projeto, o da utopia como representação dinâmica do presente ritualístico que encontra na figura do intelectual, uma miragem significante.

- *Filinto de Barros*

O romance de Filinto de Barros, que passa em revista o passado recente de Bissau, mas também o passado longínquo colonial em oposição ao passado africano cujo legado ainda persiste no presente momento histórico, dos anos 80 do Ajustamento, contribui, sobremaneira, para compreensão dos fenômenos atuais por que passa a nação em plena construção, almejando um Estado forte e, realmente, preocupado com o social.

Partindo do enfoque do narrador perspicaz e conhecedor dos meandros socioculturais e antropológicos das frestas do cotidiano guineense, ele procura nos testemunhos dos atores do processo em curso, mas que, duma forma ou doutra, não se firmaram, por motivos vários, tornando-se eles próprios vítima deste mesmo processo revolucionário.

Com o viés semelhante dos que perderam, dos que foram marginalizados, dos que não tiveram oportunidade de influir no processo para operar as necessárias mudanças. Portanto, de sujeitos sem direitos, mas cumpridores de seus deveres de ontem para com o povo. Transformaram-se nos excluídos de hoje, que não são só os que vemos sem rumo nas ruas, mas também aqueles que acostumados ao desterro nas suas casas, choram, resignadamente

suas lágrimas, longe dos outros.

Vejamos a cena descritiva do enterro do N Dingui, combatente e comandante da guerrilha, através do resumo do diálogo ocorrido entre Papai e Farim, que o narrador, sabiamente, resume neste tragicômico cenário surrealista:

Que diferença havia mesmo? 'Kassissa' pobre, 'kassissa' rico! Kassissa' honesto, 'kassissa' ladrão! E Cabral? Não, não podia ser!" Podia o Chefe de guerra também ele se transformar em Kassissa, em fantasma que ronda a pátria? Pois é, tal como disse o narrador "É possível que Farim estivesse certo. [Mas, em nome de Cabral, como sempre] era preciso salvar o país mais uma vez e assim cumprir mais uma palavra de ordem, agora dada 'ironicamente' pelo seu, até há bem pouco tempo, amigo e companheiro da desgraça, N Dingui, de quem os comandantes nem sequer se dignaram a assistir ao funeral (BARROS, 1999: 148).

Abandonado na vida e na morte, N Dingui, o solitário, representa, simbolicamente, os marginalizados pela pós-independência, aquelas vozes votadas ao desterro, ao exílio involuntário.

Não obstante isso, muitos tiveram que optar pelo desterro, pelo exílio voluntário, como o Infali Sissé, o até agora destemido e distante de tudo e de todos, mas sempre com o seu olhar de vítreo, de distanciamento em relação ao presente, sente medo e aflição, na hora do enterro do companheiro.

Talvez, mais uma vez, para não assistir ao eterno assassinato de Cabral que, no fundo, nada mais é do que o desvio ideológico empreendido pelos seus companheiros e discípulos de guerra.

São agora, enfim, estes bravos homens de outrora que se transformaram em homens Kassissas, fantasmas, almas penadas que, tal como seu amigo N Dingui, que agora está aí, enfiado no único pedaço de terra, de chão, de esperança na vida além-túmulo, que a luta os tinha dado como martírio, herança, glória e honra para a posteridade.

É como lemos, ironicamente, a caixa que o partido "mandou" para enquadrá-lo mais uma vez na luta eterna de conseguir um lugar junto a Deus. Ele que considerava a vida dos seus muito mais valiosa do que a própria causa a que estavam a (de)bater-se. Tendo um

soldado comandado seu morto ou vivo, tinha de confirmar a retirada por parte doutros camaradas, pessoalmente, e dava ao soldado morto o enterro condigno, está aí feito carapau. Só! Em coro com o camarada Farim, digamos, todos juntos: "Vivam os 'Kassissas!"' (BARROS, 1999: 147).

- *Pepetela*

Em Pepetela, estamos em busca do intelectual exilado, aquele que está no autêntico desterro. Exílio pode significar a própria solidão, ou um lugar triste, um lugar de carências que se traduzem de múltiplas formas, de alegrias e de saudades, de presenças e de ausências.

Um exilado é aquele que, de uma maneira ou de outra, vê-se afastado do local onde nasceu, de suas origens, de suas raízes. Por todo o romance, os guerrilheiros, agrupados por uma causa comum, em que, paradoxalmente, a solidão e o companheirismo dos combatentes do Mayombe patenteiam nas suas reflexões pessoais, ou mesmo na tentativa de estabelecerem relações entre si, obstáculos de várias naturezas: de origem e de etnia, de ideologia e de crenças no universo mítico e místico africano, em busca duma transcendência que a mobilização para a guerrilha os impôs.

E, como resultado desta empreitada solitária, a transitividade nas relações humanas se traduz pela existência de profundas diferenças ideológicas entre si. Mas que também, suitamente, paulatinamente, e corajosamente, o grupo vai agindo, a todo instante, para superar as barreiras etnoculturais presentes ainda neste processo embrionário de formação da consciência da massa nacionalista.

Guiado pela própria consciência, a guerrilha se sintoniza com o objetivo supremo da luta, o da defesa da "Consciência política, consciência das necessidades do povo" (PEPETELA, 1982: 11), conforme a reflexão do guerrilheiro, Teoria.

No romance *A Geração da Utopia* (2000), por exemplo, esta consciência política

fundada no ideal de liberdade e fraternidade e, portanto, num ideal que aponta para o devir da construção da nação angolana. Esta consciência mereceu debates calorosos entre os estudantes da Casa do Estudante do Império de Lisboa.

Tais diferenças ideológicas e raciais acirravam os ânimos dos mesmos, na medida em que:

(...) havia muito subtilmente uma barreira que começava a desenhar-se, algo ainda indefinido afastando as pessoas, tendendo a empurrar alguns brancos angolanos para os grupos de moçambicanos. A raça a contar mais que a origem geográfica? [...] Em Angola tudo estava a tender para uma guerra racial, havia uma repressão selectiva. Isso provocava reflexos em Lisboa. (PEPETELA, 2000: 18).

Tendo havido as singelas peculiaridades que diferenciavam brancos e negros no modo como cada grupo interpretava o processo.

Tanto em Pepetela como em Filinto de Barros, o processo de construção de nação passa, necessariamente, por exaltar esta entidade fictícia e imaginária enquanto comunidade e projeto literário. Embora com pendor político e ideológico, como um princípio espiritual e, por isso mesmo, invisível, que move, imperceptivelmente, as consciências dos indivíduos nos seus elementos fundadores e basilares que são, a saber, raça, língua, território e geografia. Isto é, são estes os elementos que mantêm e sustentam a coesão do grupo chamado povo e, por conseguinte, nos projeta como cidadão deste ou daquele Estado.

O esvaimento da utopia

A pátria de Cabral representa, em termos da imagem literária, tanto a decadência como a desolação: ex-guerrilheiros a viverem na periferia, remetendo aos tempos árduos, ásperos e duros da luta de libertação, em que eles jovens intelectuais, outros semianalfabetos e, até mesmo, analfabetos tiveram ou sentiram a necessidade de lutar por algo transcendental, superior à sua própria capacidade de compreensão da práxis revolucionária, da necessidade da

luta e dos objetivos a alcançar; enfim, um martírio voluntário.

Essa epopeia da luta de libertação nacional teria tido sentido sem a participação destes homens que, consciente ou inconscientemente, se entregaram à causa que, por ironia do destino, vangloriou alguns e relegou outros à miséria e à bebida?

Eles, outrora, haviam sonhado que terminada a luta seriam heróis venerados pelo povo, N Dingui e Papai, descobriram que não passavam de múmias petrificadas.

Contudo, Papai ainda acreditou, até ao fim, na imagem de que ele homem *di pitu burmedju*, metáfora de homem viril, ou seja, que está cheio de virilidade no discurso que faria perante seus companheiros de luta, pondo pontos nos iis. Testemunha-nos o narrador-escritor:

Com esta esperança arrancada a ferros, Papai caiu num sono profundo, não por que a 'tenda de ferro' [aguardente consumido para não sentir a picada do mosquito anófелиs infectado] estivesse a fazer efeito mas porque acreditou no único referencial que mantinha a sua razão de viver [o porvir, isto é, num futuro melhor] (BARROS, 1999: 46).

Esta desolação, putrificação, está, paradoxalmente, numa crença inabalável, mesmo que não factível e apreensível ou, até mesmo comprehensível, palpável numa esperança utópica que aponta para o referencial que mantinha sua razão de viver e seu modo de ser.

Não por acaso, ele e o nosso herói N Dingui continuaram os únicos tenazes nessa vida em que se deve pegar teso. Tal como N Dingui a ínfima pensão que recebe e o descalabro moral e ideológico da revolução não conseguem amainá-lo do seu sonho sempre presente e diurno.

Entregues à bebida, todos eles, porém, em especial, Infali Sissé, por nos parecer o que, contraditoriamente, representa melhor os intelectuais resignados, silenciosos, contudo, vencidos pela boemia, mas que não perdeu a compostura de si, ainda que a cambalear de bêbado nos braços da esposa.

Infali Sissé, o resignado, o distante dos outros, era um intelectual silencioso que, pela trama romanesca, era o que discutia com Cabral em Conakry sobre questões da luta, do

processo da revolução, dos programas, mas que, em desacordo sempre com este, decidiu romper com ele e com o partido, partindo assim para o exílio voluntário.

Era o único cliente da Tia Burim Mudjo que parecia não depender de ninguém, nem dos colegas frequentadores da pensão, nem da atenção ou do carinho da proprietária, chegando a gerar nesta ciúme por nunca pedir-lhe conselhos ou algum tipo de favor.

Não obstante, sair dali sempre bêbado era o único que mantinha a família, o que tinha conservado lar que constituiu na luta, apesar da distância cultural que os separava. A esposa vinha, todos os dias, buscá-lo, quando já estava “encharcado em álcool e em urina”. Amparava-o, pois “nunca se sentia envergonhada, as 'Apilis' nunca se envergonhavam dos seus homens da cidade”, diz-nos o narrador-escritor.

E tal como dizia sua esposa, oferecendo-nos como que num apanágio a crueldade do real, o feio e fétido do real que a narrativa nos oferece, em que um certo tipo de moral, não tão comum em nossas sociedades, reina soberanamente.

Com a palavra, a esposa do Sissé:

Não tem problema algum! 'Eu comprehendo o meu homem' e, feitas as contas, é melhor ser assim [bêbado] do que ladrão! Isto faz parte da luta, do desencanto que todos nós sofremos ao não conseguirmos atingir os nossos objectivos. Aliás, o universo dos objectivos foi tão grande e tão díspar, que acabamos todos confundidos. Para 'o meu homem', esta é a solução que melhor se adapta à sua maneira de ser: cair fundo, mas de cabeça erguida. (BARROS, 1999: 42).

Ou Seja, não importa se o homem perdeu a linha ou não, mas que dentro de si ainda possa ter orgulho de não ser posto no saco da corrupção. Distância, portanto, do antro da corrupção em que se transformaram companheiros seus de armas. E intelectuais também.

Quiçá o próprio narrador não nos oferecerá pistas para compreendermos esta personagem. Havia nele, segundo o narrador-escritor, uma veemente necessidade de fuga ao passado. Razões não sabidas por nós, mas talvez possamos avançar algumas hipóteses.

Infali Sissé (seu nome verdadeiro ele não o revela, mas sabemos que se trata de nome

de guerra como o de muitos dos seus companheiros de guerrilha) foge da sua própria identidade. Por um lado, dos seus antigos colegas das fileiras do partido, com os quais se separou; por outro, por não ter relatado à PIDE as bases do partido, quando colaborador desta.

Afinal, traidor ou guerrilheiro aventureiro? Procurou espaço num movimento e não encontrou; noutro, quiseram fazer dele um espião, ao que recusou.

Fugindo de si e fugindo dos outros, nosso intelectual encontrou-se no álcool sua válvula de escape. Certo ou errado, a nós não nos pertence julgar.

Seguiremos apenas mais três pistas do narrador:

1a. o homem do olhar distante, mesmo bêbado e a cambalear nos braços da mulher, mantinha seu silêncio e olhar vítreo, como se quisesse dizer “Este não sou eu. Eu estou longe, muito longe daqui. O que vocês veem é o meu fantasma, um ser estúpido que me persegue por todos os lados e não me deixa voltar a ser o que era” (BARROS, 1999: 72).

2a. O próprio homem nos dirá, num diálogo com Papai, em relação à morte do combatente N Dingui, que “Kikia é um Kikia e nada mais”. Ainda que nos aparece com cara de alguém que conhecemos ou não, este olhar nosso não passa duma ilusão de nossa parte. Só ilusão. Pregava que nada existia naquele inferno que não fosse a própria morte. E que, por isso mesmo, segundo ele “Mesmo desta não devemos ter medo. É preciso irmos ao encontro dela, [pois] só assim podemos vencê-la” (BARROS, 1999: 73).

3a. Contudo, confrontado pelo mesmo companheiro Papai sobre a possibilidade de se realizar uma cerimônia antes que todos se transformem em Kassissas, fantasmas, o homem não olhava mais com seu olhar vítreo de quem está longe, em seu olhar havia aflição e medo. “Aquele que nunca acreditou em nada, parecia sentir-se horrorizado com a hipótese de ver suas teses caírem por terra” (BARROS, 1999: 148).

É possível afirmar que o romance dispõe-se a dialogar com a realidade na medida em que a própria experiência do autor Filinto de Barros, como intelectual e como guerrilheiro,

parece contribuir para as cenas que se organizam ao longo da narrativa.

Nesse sentido, é válido lembrar a participação do escritor como líder da juventude do PAIGC durante a luta pela independência; como mobilizador dos jovens para a necessidade premente de aderirem, em massa, à causa revolucionária; e, finalmente, como embaixador em Lisboa (1978-1981) e Ministro de várias pastas, entre as quais destacamos a dos Recursos Naturais e Indústria (1984-1992) e a das Finanças (1992-1994).

Salientamos que ele ocupou esses cargos quando ainda exercia a política ativa de 1962 a 1998, ano em que passa a trabalhar como Coordenador da Cédula de Apoio ao Ordenador Nacional do Fundo Europeu do Desenvolvimento (FED/Guiné-Bissau) até Dezembro de 2010.

A Simbologia da imagem do polvo e do kikia matcho

Polvo é um molusco marinho que possui oito braços fortes, isto é, é molusco octopoda. Ele tem um corpo mole, porém sem esqueleto interno e/ou externo. Mas, para se defender de qualquer que seja o tipo de ameaça de perigo, ele dispõe duma capacidade singular de largar uma espécie de tinta como sendo sua forma de camuflar-se. É também autônomo em seus braços.

A coruja, por seu lado, é uma ave estrigiforme, cujos hábitos noturnos e voos sempre silenciosos devem-se à estrutura pequena de suas penas. Alimenta-se de pequenos mamíferos, especialmente, as espécies roedoras, insetos e aranhas. No imaginário popular, acredita-se ter a capacidade de adivinhar a morte, através do seu piar ou esvoaçar.

Na Grécia, a coruja era a ave preferida por Palas Atenas, a deusa grega da sabedoria, por acreditar ser ela o símbolo da sabedoria. Aliás, muitos filósofos consideram-na seu símbolo.

Nesse texto, objetivamos traçar algumas imagens paradigmáticas e, ao mesmo tempo, simbólicas, do molusco polvo de um dos romances de Pepetela, *A Geração da Utopia* e o kikia matcho (a coruja macho), do romance de Filinto de Barros. Isto partindo duma relação que nos leva à análise do cenário sociocultural que a literatura tece dos anos 70/80 em Angola e na Guiné-Bissau, respectivamente.

De um lado, o polvo, cuja figura de temor e medo assombrava o personagem Aníbal, o Sábio, quando menino e, mais tarde, já adulto, depois das peripécias da luta, mas principalmente, pelas desolações e desencantos com o novo Estado dos anos do também Programa de Ajustamento Estrutural.

Este programa, cujos efeitos fizeram-se sentir na vida sociocultural de Angola e da Guiné-Bissau, trouxe mais problemas do que soluções, porque disseminou o clientelismo e a corrupção, tanto que Aníbal, a personagem (intelectual), deixa a cidade e vai exilar-se, voluntariamente, no ermo do litoral sul de Angola, com o intuito de ali reencontrar-se consigo mesmo.

A imagem recorrente do polvo em sua memória de infância e de adulto, fê-lo ter vontade de querer confrontar-se contra o molusco, já que sentia pavor deste desde à infância. É este confronto que, metaforicamente e, em termos do princípio da recursividade do discurso literário, fa-lo-á bater-se de frente com o próprio sistema do qual participou da sua construção e, ao mesmo tempo, está a fugir-se dele, para não assistir ao descalabro do mesmo.

Simbolicamente falando, cremos que Aníbal estava também, nesse sentido, a fugir de si, do medo de enfrentamento do próprio sistema e de exigir dos seus companheiros intelectuais e revolucionários a observância dos princípios que nortearam a práxis revolucionária.

O ato de matar o polvo, o qual também lhe causa a desilusão, depois de corridos anos de tormento da imagem deste que persistia no sonho do Aníbal, com andanças e errâncias,

esperas e decisões, flui, metaforicamente, no texto narrativo, como imaginação exibida e exuberante dum polvo gigante, forte e ameaçador, medonho e, ao mesmo tempo, espetacular, que não passava, e de fato era esta a verdade, de algo não assustador, simples, que ele mesmo podia eliminar.

Tal como nosso polvo, ao qual atribuem as qualidades de adivinhações certeiras, o Sábio, poderia imaginar, com olhos de intelectual, que não são exílios que resolvem problemas, mas enfrentamentos, o diálogo, enfim, a conscientização das massas, como eles mesmo intelectuais revolucionários gostavam de exaltar.

As trajetórias pessoais das personagens do romance de Filinto de Barros são contadas no romance em retrospecto, de forma que o leitor que não viveu a história dos tempos do Ajustamento consiga entender como o submundo dos irans amedrontava a sobrinha do malogrado N Dingui nas paradas de Lisboa, seu canto de exilada, de desterrada e imigrante. Corre ela atrás de crenças que, na juventude, não dava tanta importância, passando a acreditar nelas a partir do fenômeno da aparição do Kikia matcho com rosto humano, principalmente, rosto do seu tio. Esta realidade era demasiada preocupante para a moça.

E, como resposta, Joana recebe a notícia de que os próprios irans estão em dificuldade de explicar este fenômeno inusitado, insólito e misterioso. O que eles, os irans, sabem somente é “que qualquer coisa de ruim nunca vista antes, e que a alma do [seu] tio está numa situação difícil, precisando de ajuda”. Resposta tão vaga como vaga foi a proposta do Programa de Ajustamento em África.

Como se não bastasse a aflição da moça, Nha Maria Amélia do Laranjeiro ainda lhe sugere buscar espíritas para a sua interminável consulta. Tal situação mereceu ironia por parte do narrador:

Os anos de estada na Europa, fechada no 'ghetto' cultural como defesa espontânea contra o ostracismo, não permitiram a Joana perceber as mudanças profundas que estavam a passar no seu país natal. (...) as forças da antinatureza estavam em marcha na sua inglória luta de tudo destruir em nome do desenvolvimento (BARROS, 1999: 137-138).

A dureza da vida áspera e difícil de um imigrante na Europa foi produzindo, nestas paragens, todos os tipos de profissões.

Joana, ao chegar, depois de ter passada pela Djambakus⁶² do Laranjeiro que a indicou uma médium, encontra, mais uma vez, uma conhecida tal como a outra que parecia ser de tudo menos uma médium. Mas o que fazer, se a imagem do kikia com o rosto do tio lhe perseguiam?

Nesses tempos de Kampu Kinti, em que a situação de vida de todos está pesarosa, muita gente descobriu nos irans e na mediunidade um mercado rentável e cômodo para ganhar dinheiro tanto em Bissau como em Lisboa.

É neste perambular inglório de busca de respostas para descortinar o enigma da imagem da coruja com rosto humano e, ainda por cima, do seu tio, que ela descobre a frustração que a cerca pelos mundos espirituais de Lisboa e resolve, já que não pode deslocar-se a Bissau, enviar dinheiro ao primo Benaf para que este, quem sabe, contatando-se com os verdadeiros irans da terra consiga descobrir que cerimônia era aquela que estava a afligir-lhe.

Refletindo sobre as peripécias de Joana em Lisboa e de Benaf e Papai em Bissau, sendo que coube a este último encontrar resposta para o enigma da coruja com rosto do defunto N Dingui, isto nos leva a deduzir o quão, muitas vezes é infrutífera a tentativa de buscar respostas nem tão longe das próprias personagens envolvidas, para descortinar os mistérios do ser humano.

Trata-se do retrato daquilo que parece ser o fio condutor deste trabalho: o de que se estamos a percorrer caminhos que nos levam a compreensão de como que, no processo da narratividade, estão representados, literariamente, o esquecimento (desvio) e a lembrança (a busca) dos princípios norteadores, fundantes e prospectivos da gênese da nação, através da

⁶² Djambakus é um médium que garante a comunicação entre vivos e mortos. Também desempenha funções de curandeiro, isto é, “médico” tradicional que usa ervas medicinais para banhos e sessões de descarrego em seus pacientes.

construção literária da figura do intelectual africano (isto é, angolano e guineense) contemporâneo.

Trata-se em poder deslocar o foco narrativo em direção às novas perspectivas do devir utópico nacional e, ao mesmo tempo, mover-se sob outros horizontes com vista ao alcance duma resposta plausível que nos será dada tanto pela história nacional como pela literatura enquanto cerne desta mesma história.

Tal como a Mana Tchambú que agarrou-se a Papai, aproveitando-se da sua ignorância nos assuntos místicos e espíritas africanas, porque antevia nisso a possibilidade de comer e beber sem pagar nada que, tal como o Mário, o que foi a Portugal tentar sorte como jogador de futebol e acabou encontrando na Joana, aquela esposa-mãe, que lhe garante o sustento.

Ou também, aquela outra personagem da Tia Burim Mudjo que sempre está ali a brindar com os demais, desde que não seja quem vá pagar a conta.

O próprio Baifaz, o engenheiro, que consegue transitar por mundos, por vezes, intransitáveis, entre os legados ocidentais que aprendeu na Europa e os africanos, os quais, antes desconhecidos e ignorados, acabou por tornar-se especialista nestes assuntos e até mesmo nas cerimônias relativas a eles.

Benaf, neste contexto em que religião e política andam de mãos dadas, solidariedade e oportunismo caminham, lado a lado, parece ser o único deslocado que não entende que a sua relutância em “operar mudanças” nos hábitos adquiridos na Europa só o prejudicava.

Baifaz, por seu lado, incorporando-os, a seu modo, dá-nos a imagem daquilo que é figura do intelectual africano contemporâneo. Um ser dividido entre dois mundos que, como outrora, assimilam-se e repudiam-se, simultaneamente.

Baifaz, o intelectual que poderíamos chamar de intelectual conhecedor do sistema, dos medos, das angústias e das aspirações dos homens que comandam o sistema, via-se agora na oportunidade de rir-se, sarcasticamente, da cara dos comandantes a tremerem de medo, “não

só dum convívio com kassissas, mas de poderem eles mesmos transformar-se em kuss” (BARROS, 1999: 143).

Aproveitando-se do pânico geral que esta possibilidade de conviver com kassissas e kuss não agradaria àqueles comandantes que tinham muito a perder, contrariamente, àqueles que já morreram com pouca coisa ganha. Sabia ele que estes homens, senhores da luta e do país, temiam estas coisas; ou melhor, dizendo, só tiram dinheiro para isso, cerimônias e mais cerimônias para se perpetuarem nos seios que os partidos lhes deu para mamar.

Todavia, os dois intelectuais, ao chegarem à Tia Burim Mudjo, Benaf, o desenraizado e incrédulo, no que via à sua frente terá imaginado como foi possível seu tio que acabara de morrer chegar a este ponto: estar-se ali no meio daquela mixórdia humana.

O que ele não sabe e, provavelmente, não imagina, é que ali no meio de toda àquele mixórdia humana estão homens que, um dia, chegaram a exercer altas funções no aparelho do Estado, mas que, tendo eles escolhido seguir as diretrizes do partido libertador acabaram por ficar com ele e, consequentemente, perdido às rédeas daquele e de si mesmos.

Nos romances *Mayombe*, *Yaka* e *A Geração da Utopia*, a temática do nacionalismo como construção do devir literário e, retrospectivamente, o devir histórico nacional obedece a uma linha de continuidade segundo um projeto literário pessoal marcado por uma ligação à História que, através da narratividade. E, por meio das personagens, tal como aconteceu com os personagens de Barros, vislumbram no projeto escritural de Pepetela as vias construídas com aspereza, porém narrados.

Assim, diz-nos Joel: “Aqui vamos todos entender-nos, avô. Já estamos a lutar juntos, homens de raças diferentes. Será o primeiro caso em África, dizem os camaradas” (PEPEPELELA, 1998: 338).

Por outro lado, Aníbal, o Sábio, sob o mesmo diapasão: “Um amigo lhe tinha confidenciado, em jeito de autocrítica: quisemos fazer desta terra um País em África, afinal

apenas fizemos mais um país africano" (PEPETELA, 2000: 296). Talvez o Aníbal assim como o Sem Medo fossem do tipo cujo papel histórico desempenhado por eles na luta termina quando a guerra foi ganha. E só. Provavelmente que não se vissem no novo país e muito menos viriam a pertencer ao aparelho do novo Estado.

Em *Mayombe*, por seu turno, o sonho diurno da construção da nação angolana dá-se pela descrição literária do sacrifício que envolve não mais um sujeito individual do discurso, mas o sujeito coletivo, o grupo de guerrilheiros que, embrenhados, durante a luta armada, na selva do Mayombe, sob o comando do carismático Comandante Sem Medo, se tornam obreiros da construção do sonho de identidade nacional.

Envoltos, portanto, com a morte, os guerrilheiros do Mayombe, conscientemente, assumem um ethos libertário da conscientização das fraquezas que os desune e da força que os une. Atentemo-nos para esta cena do enterro do Sem Medo e do Lutamos:

O Comissário atirou-se de joelhos no chão, ao lado de Sem Medo e o seu punhal mordeu com raiva a terra. Escavava freneticamente, ao ritmo de soluços. Um a um, os guerrilheiros ajoelharam-se ao lado dele e imitaram-no. Os obuses caíam agora mais longe, em ritmo decrescente. Os homens cavaram rápido, eletrizados pelo comissário, o qual se esvaía no buraco que alargava (PEPETELA, 1982: 267).

Impressiona-nos não a discussão em torno do lugar em que deveria ser enterrado o comandante Sem Medo, mas refletir sobre a abnegação, a coragem, o espírito altruísta dos companheiros em prestar-lhe a última homenagem no lugar em que caiu e do qual nunca mais há de erguer-se. Mas fica a lição de bravura!

Na fala do Chefe de Operações, a qual transcrevemos abaixo, julgamos constar, em termos de perspectivas discursivas, o ideário da construção da nacionalidade e o nascimento do mito do guerrilheiro bravo e competente. Mas, sobretudo, os nomes dos dois homens estirados agora na terra para sempre, a seguinte imagem representativa da intelectualidade revolucionária.

Uma imagem que só a literatura nos propicia a sua apreensão. Ei-la, com os

guerrilheiros do Mayombe: Lutamos Sem Medo! Ou, se quisermos, esperamos que seja possível, ludicamente, dizer, abstraindo do nome do Comissário Político, a palavra (cum+missio), Sem Medo, Lutamos por uma missão/causa comum!

Se em *Kikia Matcho*, a morte do N Dingui representa a desilusão e o desencanto para com a sua figura e, paradoxalmente, depois de vir do outro mundo a propor aos seus a realização da insólita cerimônia que também cria no Papai o insólito problema a solucionar na “encarnação” daquele no corpo dum ente vivo diametralmente, sua morte invoca uma verdade fundamental do processo: a de que mais uma vez teria que cumprir a ordem do partido de modo a salvar a pátria do descalabro.

A morte de Sem Medo desperta neles a expressão máxima e significativa do desejo de coesão e construção da identidade nacional representada pela chuva das flores brancas da mafuneira que tomba sobre a sepultura do Comandante, misturando-se às outras folhas em decomposição.

E, paradoxalmente, misturar-se-á às folhas verdes das árvores.

Com a morte em combate na floresta do Mayombe, Sem Medo, "resolveu o seu problema fundamental: para se manter ele próprio, teria de ficar ali, no Mayombe", segundo as palavras do Comissário Político (PEPETELA, 1982: 268).

Ele estava feliz ao morrer ali, pois não se via numa Angola independente, fato que não impediu de lutar por esta independência. Preferia esvair-se no solo do Mayombe, misturando-se às folhas em decomposição num solo que o acolhe maternalmente.

O deus-Mayombe acolhe a ele e ao Lutamos com as lianas a defenderem o segredo da impermeabilidade da mata, que os acolhe ainda que muitos deles se sintam como naufragos numa ilha de nome Mayombe.

Sem Medo, modelado pela vida para a guerra, a permanência do seu corpo na mata simbolizava o atingir em pleno do seu desejo e destino: ficar-se ali para sempre. N Dingui,

por seu turno, volta ao seu bairro, zona zero, do tempo da guerrilha, onde é também sepultado.

Por ironia ou não do destino, os nossos dois heróis ficaram aonde se viam como combatente e cidadão.

Nas sociedades de homens ideais, como Aníbal, o Sábio, o desencanto e traição do sonho nacionalista parecem conviver, dialeticamente:

Depois de tu saíres de Portugal, a Marta disse-me que tu só tinhas dois caminhos, ou morrer na guerra, o que seria o melhor para ti, diz Sara a Aníbal, ou desencantares-te. Adivinhou. Porque perseguias um sonho utópico de revolução. Afinal desilustiste mesmo (PEPETELA, 2000: 202).

O mesmo acontece com o Comandante Sem Medo em *Mayombe*, o qual que não se via a viver numa Angola independente – o que até certo ponto constituía o prognóstico duma verdade.

O mesmo se dá em relação à Joana e ao Benaf do *Kikia Matcho*, aquela frustrada com o sonho do eldorado português, principalmente por deparar-se com o subemprego; contudo continua a alimentar suas esperanças que o Social português lhe garantirá, pelo menos, uma casita. Ao passo que Benaf, cujo sonho de deixar a esposa e o filho lá em Sófia para vir a se tornar “ministro” e, quem sabe, enriquecer-se também ele à custa da miséria da maioria da população, parece distanciar-se dele a cada dia que passa.

- *Uma visão sistêmica da utopia nos dois romances*

Se isso da utopia é verdade, é verdade também pensar que a geração da luta e aquela da pós-independência deveriam ambas chamar-se de gerações da utopia. Seria, contudo, aquela que aponta para o devir-outro realizável. Isto é, da utopia palpável. Aquela utopia que se pode executar, dar forma e conteúdo, sem promiscuidade ideológica⁶³.

⁶³ Consideramos que o intelectual, mais do que dar respostas (o que também faz parte do seu papel) deve fazer perguntas. Questionar a sociedade, a política, as instituições sociais, o seu tempo, etc. É um pouco isso o que transparece no *Mayombe*, com as suas diferenças, entre Sem Medo, Teoria e até Mundo Novo, os intelectuais orgânicos do livro. Em relação ao Mundo Novo/Benaf (*Kikia Matcho*) será diferente, têm mais certezas que

Ora, de que maneira é que se pode levar a cabo esta empreitada é o que propomos tentar entender nas linhas a seguir. O respeito para com a figura do líder Sem Medo difere de acordo com a perspectiva de olhar com que o encaramos. De um lado, apesar de respeitado por todos e admirado por muitos, é criticado, por exemplo, por Mundo Novo, pelo fato de ser intelectual. Para este, um comandante que é formado numa escola marxista tem boa dose de anticomunismo e recusará, com certeza, a democracia – e por isso não haveria de defender a igualdade proletária.

Por isso sugere a mudança na hierarquia do grupo, de modo a proporcionar uma melhor relação de forças entre comandantes e comandados. É, por isso que, para ele,

O Comandante não passa, no fundo, dum diletamente pequeno-burguês, com rasgos anarquistas. (...) O futuro ver-me-á, pois, apoiar os elementos proletários contra este intelectual que, à força de arriscar a vida por razões subjetivas, subiu a comandante. A guerra está declarada (PEPETELA, 1982: 110-111).

Percebe-se que, no fundo, longe de questões ideológicas e de luta por posições no comando da guerrilha, os guerrilheiros estavam chateados com os mantimentos que não vinham de Dolisie.

A demora de André, aliada a uma certa vontade de substituir os civis de Dolisie por militares de modo a fazer andar as coisas. Como sustenta Lutamos é preciso, fundamentalmente, que haja unidade de modo a fazer com que a luta avance e, de seguida, obrigar a direção desta, a substituir um militar pelo civil que lá estava a desempenhar as funções de Chefe de Logística.

E, assim, para o Chefe de Operações, Sem Medo:

dúvidas, um tipo social que resiste a todas as épocas e perpassa em todas as ideologias, o hoje chamado “fundamentalista” ou “radical”, antes ortodoxo. Benaf, porém, afigura-se como o questionador-crítico da cultura guineense que chega à beirar à alienação. Temos em relação ao Baifaz, um expert em assuntos ligados à mística guineense. Mas ele é também a figura representativa dos que têm um pé na tradição local e outro na modernidade. Tal como Sem Medo é um pouco esse ser que nunca está satisfeito, pois se questiona o tempo todo, mesmo quando parece estar a dar uma lição (a si próprio?). E ainda tal como ele está muito ligado à questões religiosas. Se Sem Medo aponta para o Cristianismo, devido sua educação de seminarista, ele (Baifaz) caminha em direção ao espiritismo africano, mesmo tendo estudado em Moscou.

é um intelectual, é isso que complica as coisas. (...) 'Ele não dorme'. (...) eu um filho de camponês. /.../ Mas Sem Medo é um homem. Quando combate, tem o mesmo ódio ao inimigo que eu. As razões são diferentes; mas os gestos são os mesmos. Por isso o sigo no combate. O mal é ser um intelectual, é esse o mal: nunca poderá compreender o povo (PEPETELA, 1982: 231).

Sem Medo, o intelectual que não dorme. Verdade, Chefe de Operações. Porque a preocupação do intelectual é pensar e refletir sobre o mundo, sobre os eventos que se lhes apresentam, todos os dias a seus olhos, esperando de uma resposta crítica e racional.

Assim como constata o Chefe do Depósito, de que ele "fala como age" (1982: 204). Embora, paradoxalmente, o próprio Chefe de Operações nos diz que Sem Medo tem um problema enquanto intelectual, o de não compreender o povo.

A compreensão do povo passa, necessariamente, pela criação dum partido que, embora seja dominado pelos intelectuais, estes devem fazer uma política a favor do proletariado, do povo. Por isso, um intelectual inconformista tem uma atitude racional e coerente.

Por mais que esse intelectual inconformista se decepcione consegue se levantar e seguir em frente. Já o conformista aceita, passivamente, a desgraça que se abate sobre si, apenas para não se ver fora do coletivo, isto é, fora do seu grupo social. O primeiro, entretanto, tem por vício debater-se e pôr à prova a sua posição, a sua opinião em relação aos assuntos que dizem respeito à sociedade na qual está inserido.

Um exemplo que ilustra melhor esta proposição de que o intelectual não conhece o problema do povo e, ao mesmo tempo, em que chega à conclusão de que antes mesmo de se chegar ao poder, tudo havia-se adulterado, esvaído, sumido, desaparecido; embora vejamos também um certo exagero na trama romanesca. Afinal que revolução não se perdeu de muito dos seus ideais logo após a chegada ao poder dos seus propulsores?

Pensávamos que íamos conseguir construir uma sociedade justa, sem diferenças, sem privilégios, sem perseguições, (...) uma comunidade de interesses e pensamentos, o Paraíso dos cristãos, em suma. (...) E depois... tudo se adulterou, tudo apodreceu, muito antes de se chegar ao poder. Quando as pessoas perceberam que mais cedo ou mais tarde era inevitável chegarem ao poder. (...) A Utopia morreu. A morte dessa utopia pela sua desconstrução (PEPETELA, 2000: 202).

Daí a busca pela materialização do desejo de Kianda e do sonho de Ulume d'A *Parábola do Cágado Velho* (1996: 180) de reinventar a nação à sua dimensão africana.

A partir do momento em que se desconstruir tudo (o passado, mais exatamente) é que se pode caminhar em direção à utopia da esperança de Kianda e da utopia do Amor reencontrado por Ulume pela sua Segunda esposa, Munazai, após a sua traição e fuga para Calpe: “Olhou para o céu e viu as estrelas aparecer. Tinha também Muiza, a Vénus dos brancos, a mais linda de todas as estrelas. E Ulume, o homem, sorriu para ela”. Afinal tanto o mundo dos possíveis como o mundo dos impossíveis é feito de permanente construção e desconstrução.

E tal como é sabido por todos nós, enquanto há esperança há sonho, quer ele tome o nome de Sem Medo, de Yaka, de Aníbal, de Ulume, de N Dingui ou simplesmente de Kianda, polvo ou kikia matcho. Porque, como sonho novo tem sempre potencialidades para vencer o pesadelo do primeiro sonho nacionalista traído ou desapropriado:

Por isso também não viu fitas de todas as cores do arco-íris saírem do lugar da lagoa do Kinaxixi, percorrerem a vala cavada pelas águas, iluminando a noite de Luanda, descerem a rua da Missão e a calçada que levava à Marginal e continuarem por esta, ultrapassarem o Baleizão, com as águas que formavam gigantesca onda inundando toda a Avenida e indo chocar em baixo da Fortaleza contra a antiga ponte que os portugueses encheram de entulho e pedras e cimento, fazendo a Ilha deixar de ser ilha para ficar península, ligada ao continente por esse istmo de pedras e cimento contra o qual vinham fitas de todas as cores, e derrubaram o istmo, se misturando as águas que vinham da lagoa com as águas do mar e as cores vivas se espalhando a caminho da Corimba, agora que a Ilha de Luanda voltava a ser ilha e Kianda ganhava o alto mar, finalmente livre (PEPETELA, 1995: 119).

Se em Pepetela este sonho utópico num devir outro de felicidade suprema, que pretende atingir, está, intimamente, ligado à realização do desejo de kianda, ou o beber da água do bengo e, a partir desta imagem de ancestralidade sagrada e profunda de África projetar-se ao verdadeiro nacionalismo e desenvolvimento. Em Filinto de Barros, é um grito contido que se faz admoestar aos cidadãos no sentido de não deixar que os morcegos que estão a rondar pátria os impeça de enxergar lá no céu, ainda que não estrelas, mas, a última

réstia de esperança de construir unidade e progresso nacionais.

“Lixado e mal pago!” (BARROS, 1999: 9), foi esta a frase de desabafo do Benaf, o jovem intelectual, sobrinho do malogrado N Dingui, ao ouvir, pela Rádio de Difusão Nacional da Guiné-Bissau, o comunicado que continha a notícia do falecimento deste. Notícia que, por ironia do destino, foi emitida pelo Comité do PAIGC do Setor Autônomo da Cidade de Bissau, na qual endereçava as suas sentidas condolências à família enlutada.

Dissemos, por ironia, porque a nós nos pareceu que os combatentes de outrora só o são quando mortos, aí é que surgem todo o tipo de honraria e homenagens.

Esses comunicados são, geralmente, veiculados na rubrica Rekado Ku nô Ten pa Konta⁶⁴.

Desde o início do romance nos deparamos logo com os problemas de infraestruturas existentes na cidade, além da falta de energia. Carências, neste espaço romanesco de Chão de Pepel é que não faltam tal como noutras latitudes vivenciais desta cidade. E a morte e outros tabus tornaram-se acontecimentos rotineiros, ninguém mais liga para eles, a não ser o fato de que haverá, da parte dos familiares do malogrado, muito dispêndio de dinheiro e de energia. Pois tamanha é atenção dada ao cortejo, ao Toka-Choro⁶⁵, às cerimônias de passagem da alma deste para o outro mundo.

Numa cidade em que o ritmo célere da morte dum combatente se transforma numa morte dum familiar em comum de cada combatente companheiro seu ou amigo do filho, sobrinho ou neto daquele, a solidariedade na dor e no pesar, faz com que, quase todos tenham, numa forma ou doutra, alguma relação de parentesco. Esta relação, todavia, se estreitou ainda

⁶⁴ Notícias a Veicular, significa apresentações de notícias variadas que vão desde os comunicados de falecimentos e de missas de sétimo dia até à cerimônias realizadas nos irans e nas balobas; além de comunicar-se com parentes longínquos sobre reuniões familiares e outras necessidades afins.

⁶⁵ Toka Tchur ou Toca-Choro compreende to um conjunto de cerimônias e rituais fúnebres que vão desde o abalsamamento do cadáver, vesti-lo, fazer o Djongago (perguntar à alma à causa da sua morte), ao ritual de sacrifício dos animais (vacas, porcos, cabras e galinhas) até à festa entre as mandjuadadis (grupo de pessoas de mesma faixa etária). Mas este fenômeno só é verificável nas etnias africanas não islamizadas; pois estas fazem apenas o famosos Simola (Oferenda) no 40o. dia após a morte de qualquer ente falecido, com sacrifício do carneiro e comunhão da cola (uma espécie de grão de noz que eles mascam).

mais com o Programa de Ajustamento Estrutural⁶⁶ imposto pelo Fundo Monetário Internacional e Banco Mundial e, consequentemente, assinado pelo governo da Guiné-Bissau, para piorar as coisas que já estavam à marcha ré. A presença da coruja, do kikia, em Kriol, ainda por cima, matcho, isto é do sexo masculino, não podia cair em mau momento para Benaf e Joana, sobrinhos e Papai, amigo do N Dingui.

Tal como aconteceu com a concepção artística do voo da Passarola do Pe. Bartolomeu de Lourenço Gusmão⁶⁷ que, tendo inventado um pequeno balão de papel pardo grosso, cheio de ar quente, produzido pelo fogo material contido numa tigela de barro que, incrustada na base de um tabuleiro de madeira encerada, atuaria de modo a fazer com que o balão subisse livremente na atmosfera.

Embora, infelizmente, tenha pegado fogo nesta experiência, a grandeza do projeto se dá pelo invento e pelas tentativas de imprimir sua marca como sendo um dos primeiros marcos da história da aeronáutica. Assim, a imagem do mocho, o kikia matcho, vai desencadear nos nossos personagens medos, arrepios, frustrações, desolações, tristezas, apreensões em relação ao mundo místico e mítico africanos, às suas trilhas sinuosas e desconhecidas e, por vezes, perigosas.

Atirar a pedra à ave tal como fizeram Benaf e Papai não nos parece a atitude acertada.

⁶⁶ Cf. OTINTA, Jorge. Kikia Matcho – O desalento do Combatente, de Filinto de Barros (Resenha). In: *Revista Crioula*. No. 8. Nov. 2010, p. 3. PAE – Programa de Ajustamento Estrutural visava segundo as partes signatárias, o governo guineense e as instituições de Bretton Woods, ao desenvolvimento da Guiné-Bissau, como uma das metas a atingir com a estabilização da economia e melhoria nas condições de vida da população. Mas, a bem da verdade, este ajustamento foi imposto ao governo de Bissau como solução para os problemas estruturais existentes: déficit público, economia de subsistência, má governação, uma certa desorganização dos tecidos social e político guineenses e as quase precárias condições das infraestruturas. Porém, o FMI e BM acabaram com todas as reformas estruturais que se propunham para a área econômica. As propostas do FMI e do BM, tendendo para a liberalização econômica e estímulo dos mercados em detrimento da intervenção estatal, traduzem-se em medidas de redução de taxas de utilização dos serviços públicos, supressão de subsídios, redimensionamento da administração pública, cortes, congelamentos salariais e privatizações. Os resultados destas reformas foram catastróficos, porquanto não só não melhoraram o déficit orçamental, como os efeitos negativos das restrições orçamentais sobre o bem-estar, geraram um ambiente de promiscuidade social e o agravamento do setor informal como estratégia de sobrevivência. Como resultado destas medidas, o cidadão guineense viu-se perante um Estado fragilizado que, por um lado, teve que lidar com as restrições à obtenção de empréstimos e ajudas; e, por outro lado, os políticos guineenses, mesmo perante este dilema, não se coibiram do exercício da corrupção, do clientelismo e do neopatrimonialismo, como estratégia para o enriquecimento fácil.

⁶⁷ Cf. SARAGOGO, José. *Memorial do Convento*. Lisboa: Caminho, 1982.

E muito menos seguros estamos também em acreditar que os caminhos pelos quais todos eles percorreram em busca duma solução para o enigma da ave mau agoirenta seja dos melhores; porém, isto desenvolveremos, mais adiante, num item dedicado a isto.

No alvor da bravura, os jovens das cidades compelidos por aquilo que os intelectuais revolucionários chamavam de heroicidade, espírito patriótico, ainda que a pátria não tenha sido engendrada, no Bairro de Chão de Pepel esta heroicidade, feita com passeatas de jovens em grupos bem definidos, com direito a baile de despedidas tem, no massacre de 3 de Agosto de 1959, no Cais de Pindjiguity, vulgo Massacre de Pindjiguity, o detonador do processo, pois era o sinal de que, na prática, estava esgotada a possibilidade de negociação pacífica.

Para tanto, era preciso pegar nas armas para acabar com força a mentira batizada de astúcia e o roubo espoliatório do capital agrícola e humano que norteava e presidia o espírito messiânico de cristianizar os infieis.

O mesmo procedimento detonador se deu em Angola com o levante de 4 de Fevereiro de 1961, com o assalto à Casa de Reclusão Militar, ao quartel da Polícia de Segurança Pública de Angola e à Emissora Nacional pelos nacionalistas angolanos com vista à libertação de todos os presos políticos.

Embora os intelectuais angolanos e guineenses tenham aprendido com os teóricos dos movimentos populares de libertação de outros pontos do mundo de que a verdadeira cultura residia junto das massas populares, deve-se salientar que os partidos libertadores⁶⁸ destas duas nações surpreendem-nos, de vez em quando, ao tentarem conciliar o discurso desses teóricos e dos seus próprios partidos com a vida prática diária destes, de que está cada vez mais próximo da vida dos antigos colonos de Luanda e de Bissau.

Paradoxalmente, os revolucionários de 25 Abril de 1974, exigindo para que a honra da pátria fosse salva, prometeram aos então detentores da cidadania portuguesa de segunda

⁶⁸ Apenas para lembrar que a independência de Angola foi também alcançada conjuntamente entre o MPLA, a UNITA: União Nacional para Independência Total de Angola e a FNLA: Frente Nacional de Libertação de Angola.

classe se recusarem à nova nacionalidade (angolana, cabo-verdiana, guineense, moçambicana e sãotomense).

Da imagem literária de construção utópica da nação iremos nos desaguar no porto do pensamento crítico e histórico que tem no enfrentamento da trama literária à cura do trauma individual e coletiva provocados tanto pelo sistema colonial com sua literatura alienadora em tudo o mais tanto com o período da pós-independência em que desdobram-se, num horizonte medonho, evidências das radicais contradições e fosso social existente entre os países periférico e aqueles hegemônicos com sua exclusão na inclusão. Embora aquele tente com sua tenaz persistência resistir à hegemonia deste, oferecendo-lhe como contrapartida a heterogeneidade como sendo sua marca englobadora.

Assim, a nação na sua perspectiva artificial, porque inventada quer pelo discurso histórico, quer pelo discurso literário e cultural ou político, impõe-se, desde logo, por intermédio do princípio de coesão nacional étnica, cultural, linguística e territorial, que, por vezes, sem tempo de maturação e de completa interiorização ou de completa assimilação pode remeter-nos, inevitavelmente, para a questão do sonho noturno da angústia, da náusea e da sensação de impotência perante o devir histórico.

Nesse sentido, podemos concordar com a posição segundo a qual “as modernas Nações Africanas são construções artificiais e inventadas a que também não é estranha uma profunda componente filosófica que nos remete para a questão da Utopia” (OLIVEIRA, 2001: 3-4).

Por seu turno, e numa análise daquilo que seria a utopia, Alexandre Franco de Sá (2000: 54) afirma entendê-la como

a representação imagética de um estado humano nunca até agora ocorrido. (...) E é sobretudo como a representação de um estado futuro da humanidade que a utopia adquire relevância no discurso político. Como qualquer acção, também a acção política é teleologicamente orientada. Se o homem se move em função de um bem supremo, de um bem “que se escolhe por si mesmo”, bem esse a que a filosofia aristotélica atribuiu o significado da felicidade, a representação de um estado

político de felicidade potencial não pode deixar de ser o imprescindível motor da acção política, compreendida como a actualização dessa mesma felicidade. Na utopia política, é então representado um estado de felicidade até agora inalcançado (FRANCO DE SÁ, 2000: 54).

- *O discurso literário da contemporaneidade*

A verticalidade da escrita literária inscrita no discurso literário e cultural africano, vista sob a ótica da contemporaneidade, traduz-se, como vimos defendendo ao longo desta pesquisa, por transformações sociais, políticas, ideológicas, culturais e econômicas, por que passou o continente e, simultaneamente, por metamorfoses das estratégias textuais que constituía esta literatura como sendo objeto exótico de apreciação na metrópole, para a fase de sujeito do próprio fazer artístico-literário.

Estas estratégias textuais e discursivas apontam tanto para a constituição do discurso ideológico e cultural dominante hoje em dia como para novas configurações estéticas que a dinâmica da História sincrônica e diacrônica da literatura nos propicia.

Assim sendo, se, de um lado, a pós-independência nos orienta para o desvelamento de outros locais da cultura e da sociedade; de outro, remete-nos tanto para as metamorfoses do passado como para as estratégias discursivas futuras que, na estrutura das obras literárias atuais, convoca ao uso de recursos e propósitos historiográficos e literários engenhosos.

Posto noutros termos: *(de)flagrar diálogos textuais possíveis* entre as obras literárias, as quais como no processo de *canibalização literária constroem suas próprias matriz estéticas*, incendiando-as e iluminando-as como substâncias em permanente processo de transformação tal como foi o nascimento dos Estados angolano e guineense, sob o signo do fogo do napalm e, portanto, sob o signo da violência, não a destrutiva, mas a construtiva, no sentido operacional de produção do devir-outro utópico fundamentado na realidade de cada um dos dois países.

De um lado, a apropriação das tradições consagradas e/ou canônicas, sejam elas novos discursos literários ou culturais dos espaços hegemônicos, recriando-as nas realidades das

periferias dos países em desenvolvimento.

Por outro lado, propõe-se, paradoxalmente, outro discurso que aponta para a materialidade linguística dos textos literários contemporâneos numa necessidade de operar tanto a (re)leitura como a (re)escrita de temáticas históricas, culturais, políticas e sociais pertinentes ao presente.

Se nas literaturas africanas de língua portuguesa do pós-independência existe visão mais emblemática da perda da inocência e da consciência, deve-se frisar que isto não deve constituir obstáculos, nestes tempos de distopia em que há a tendência de reeditar hábitos e comportamentos, no cotidiano, que nos remetem ao período da potência colonizadora.

Tal como a literatura anticolonial irrompeu estratégias contra o discurso corrente e projetou-se como reivindicadora do amor pátrio, a atual escrita africana deverá perseguir formas e sentidos que, iluminando estratégias contradiscursivas, propiciam diálogos que visam a deslegitimização dum projeto de nação monocolor, apresentando a nova literatura como representação da alteridade que supõe reescrever a História sob a ótica dos sujeitos africanos, ou sejas, dos outrora excluídos do discurso.

Mas, deve-se reconhecer que a particularidade dessa reescrita não deva consistir naquilo a que chamamos de invenção de um outro lugar totalmente outro, porém, na deslocação dentro do mesmo lugar a que estão circunscritos os sujeitos, quer seja na sua individualidade, quer seja na sua coletividade (Cf. SANTOS: 1994: 279-280).

Da viagem do lugar donde e aonde ele acessa o mundo, tal como nos testemunha o personagem Teoria que, entre os prós e os contras, escolheu a belíssima metáfora da existência humana: “sou onde estou”. Ou seja, tal como qualquer outro guerrilheiro mestiço ou não, branco ou negro, ele partilha com qualquer que seja a mesma identidade, a angolanidade. É aí o seu espaço referencial existencial, que é seu locus de enunciação.

Do passado para o presente, a escrita literária nos orienta para a busca duma

abordagem diacrônica, que nos reporta e aporta para a história, como fundamentos do processo de construção da(s) identidade(s) no presente.

E, por conseguinte, o processo da escrita faculta-nos estratégias dum imaginário político onde

as imagens-ação recuperam peças definidoras da nação, para – na ação política/textual – construírem uma nova realidade (social, poética). Esta não se fixa no presente alienado, nem na utopia plenipotente, mítica, mas no processo de atualização das formas do devir, nas redes articulatórias do texto (ABDALA JUNIOR, 2007: 279)

Assim sendo, o silêncio dos marginalizados, sobreposto por vozes das elites angolanas e guineenses dominantes, é quebrado pela produção literária dos escritores que, no caso em análise, provém de vozes de homens de dentro dos sistemas que eles ajudaram a construir como guerrilheiros e, hodiernamente, estão propondo o revisar do mesmo sistema, para que a revolução outrora empreendida não se perca no “agora do sonho de meia tigela”, tal como a Mana Tchambú apelidou Papai.

Ou seja, a materialidade do devir histórico acaba por deslocar o referente para uma dinâmica crítico-literária que aponta para o não-acabado, o que está em constante construção. Assim, nesta narrativa em que há várias referências à autoconsciência, à autorreflexão da personagem, atentemos para esta fala de Sem Medo relativamente ao seu futuro, na qual já se posicionava contra a religiosidade na política.

Se ele era marxista ou não, não o sabemos, todavia conhecia, suficientemente, o marxismo; por isso considerava-se herético, um anarquista, um sem-Partido, um renegado, um intelectual pequeno-burguês, sujeitos que, mais tarde, logo após a independência, serão excomungados, por serem heréticos. Logo por estes “Vocês” que representam, segundo ele, todos os que não têm humor, que tomam a sério fatos frívolos, poderíamos assim concluir.

Escritor, segundo as palavras de Roland Barthes (1999: 33), é o que fala no lugar do outro; entendido este outro, aquele que não tem voz. O escritor, no seu ofício de escrever procura resolver o problema fundamental daquele (o outro): o de acesso à voz e, portanto, aos

direitos e deveres a ele inerentes.

A literatura, ou melhor, o texto literário, seria uma espécie de espaço ou lugar de interação, de intersecções, de embate ideológico e cultural, “de *corps-à-corps*, do escritor e o seu leitor e, por conseguinte, toda a sociedade na sua múltipla face, à qual está também ligada a problemática de representação de múltiplos grupos sociais” (DALCASTAGNÈ, 2002: 33).

A literatura, na sua dimensão sociocultural, projeta ações que envolvem, através de estratégias textuais discursivas uma prática retrativa, ilustrativa e interpretativa de uma certa consciência coletiva de sociedade que nela se espelham.

A literatura, como nós o sabemos, é possível surpreender, em termos de construção do imaginário coletivo, mas também individual, a presença da força da dimensão histórica, a qual acentua o seu testemunhar do devir da história e do homem, bem como os incidentes, os infortúnios, as angústias e as esperanças de percurso que balizam e condicionam esse mesmo devir.

Na literatura manifesta-se ainda “uma dimensão estética que, sendo decerto a mais óbvia, conduz a um domínio [...] que a encara fundamentalmente como fenômeno de linguagem ou, mais propriamente, como linguagem literária” (REIS, 2001: 22). Esta linguagem literária pode também ser caracterizada tanto por uma linguagem bem elaborada assim como por elementos socioculturais e históricos, trazendo em seu bojo a ilustração de uma determinada época, de um período histórico.

Assim, a literatura ao discutir questões sócio-ideológicas e históricas, trava um diálogo profícuo com a história e é, neste contexto, perpassada por uma memória discursiva que propõe suas diversas formas de subjetivação dos sujeitos face à dominação, e face à resistência a pressões política, como expressão de subjetividades históricas e socialmente produzidas e face, ainda, às identidades fragmentadas.

A título de conclusão deste capítulo, ousamos dizer, com certa segurança, que provém

do percurso que vimos realizando até ao presente momento, de que a literatura, como criação do imaginário e do discurso político e ideológico do homem, criou novas postulações imagéticas que precederam a revolução.

Isto é, analisando, segundo a perspectiva de alguns personagens como Teoria, por exemplo, o professor aquele que ensina e, portanto, serve-se da escrita para documentar e preservar a memória, cumprindo, ainda na luta, o papel de educador das massas e, portanto, de conscientização da cidadania como N Dingui, o guerrilheiro, embora de parca instrução, conseguiu formar os dois sobrinhos, Joana, a enfermeira, e Benaf.

Se a práxis revolucionária pudesse ser resumida numa única palavra ou frase, procederíamos à(s) seguinte(s) síntese(s): Avante! Ou então o futuro está em aberto! Isto porque, no início do *Mayombe*, a fala do Teoria propõe a gestação da nação futura; já no fim do romance, a fala do Comissário político, mais uma vez, procedendo-nos, com ludicidade, a missão libertadora está cumprida; agora as bases estão lançadas para o devir. Em suma, o futuro está logo ali na frincha da porta.

Por outro lado, no *Kikia Matcho*, N Dingui, na cena final, descrita pelo narrador-escritor, aponta para o lugar na esquina onde se poderia encontrar a chave que pudesse abrir e/ou resolver o enigma da cerimônia que permitirá acesso não só ao reino dos mortos onde estariam Cabral, Domingos Ramos entre outros, mas também resolver o problema dos que ainda se encontram a viver na terra e, por extensão, todo o povo guineense.

Sem Medo, como que previsse o futuro, preferiu ficar ali, metaforicamente, onde tendo vivido e aprendido a perscrutar os mistérios últimos das coisas e do mundo, “escolheu” o mayombe para dar seus adeus à pátria. N Dingui, por seu turno, deu adeus aos seus e à pátria, com a aparição de sua alma no corpo de outrem, induzindo, simbolicamente, aos seus companheiros de todas as horas, para que estes desvendassem, por si mesmos, o lugar em que estaria escondida a chave, a raiz dos problemas. Ele já deu o apito de largada.

Se a causa dos sobressaltos por que passa o país remonta à Campanha de Pacificação dos povos da Guiné (1910-1915). Para dizer que, efetivamente, este processo só se concretizou, de fato, em 1936. Ou se foi por causa desta mesma Campanha que estaria na origem do enterro das virgens numa canoa na atual Praça Che Guevara? Não o sabemos, tal como não o soube dizer, a alma do defunto N Dingui. A sorte está lançada.

A única coisa que sabemos é que a ruptura histórica ou discursiva inscreve-se na perspectiva de negatividade, a qual influenciando os protestos, a partir de atos panfletários, e até mesmo de escrita de poesia engajada, e influenciada pela literatura estará na base de todo um movimento de conscientização como marca fulcral de questionamento sobre a opressão e o devir da colonização como ato injusto.

À moda do princípio hermenêutico, simultaneamente, crítico, a indagação como marca literária projeta os textos literários para além do seu espaço-tempo, atingindo, de forma estética, a dimensão escritural da narrativa e, finalmente, à sua perspectiva dialógica-inventiva sob o prisma de devoração crítica.

O escritor ao criar espaço para a atualização da cultura em seu texto literário. Desse modo revela marcas que consubstanciam a circunstâncias, as personagens, a ambiência, os quais diluídos numa perspectiva transformacional, contribuem para a reavaliação da História Literária Lusófona e, simultaneamente, para a configuração do texto literário como construção da figura representativa do intelectual.

As literaturas angolana e guineense, recebendo influências calibanescas resultantes da herança da história e das relações entre colonizadores e colonizados e, simultaneamente, conjugando postulados endógenos e exógenos, libertam-se do jugo de Próspero, propiciando assim, por via de expressão artística e literária consciente às raízes africanas com matizes da Europa “africanizada por apropriação devida e criativa” ao canto ancestral poético dos povos que habitaram e habitam estes espaços híbridos e multicolores.

Isso permitiu com que assim não fosse destruída a tonalidade da melodia afinada e sintonizada da ancestralidade com a posteridade, por isso, o provável esmagamento do outro e de tudo quanto este tem não se consumou, efetivamente.

Porém, instaurou-se um certo descompasso rítmico da música tocada. Por isso, há que lembrar que, quando da chegada do colonizador, as estórias/histórias no mundo rural africano eram contadas pelos mais velhos. As coisas, os fatos, os eventos narrativos e históricos estavam tudo em seu devido lugar.

Assim sendo, a água. O som. A luz. A terra. As estrelas. A lua. O sol. As florestas e os animais. Tudo isto estava combinado e em perfeita harmonia numa visão ecocentrada do mundo. As coisas estavam interligadas, porque interligado está o homem em relação à natureza e a Deus, O criador. Mas o colono preferiu a brutalidade da violência.

- *O exílio dos personagens*

Na Lisboa periférica, isto é, no que há de mais periférica na cidade portuguesa, entre os imigrantes, amontoados como ratos humanos, as relações sexuais, tal como o acasalamento animal, procediam-se à vontade, depois de noites regadas a álcool e a sexo libertino, em que ninguém era de ninguém, e, portanto, estava instaurado o princípio de solidariedade na miséria.

O orgulho do macho ferido não contava mais, porque ninguém ligava mesmo para este fato, os vírus sexualmente transmissíveis perambulavam e ululavam por toda a parte. O presente, por sinal, ruiu todas as amarras sociais herdadas do passado. É o lado animal dos homens vencendo a sua civilidade e, consequentemente, dando lugar à horda.

No exílio não deve faltar o sentimento de solidariedade entre os emigrantes. Pois é esta que, apesar de muito afundarem no vinho as saudades da terra longínqua, paradoxalmente, amada e maldita, convivendo com a certeza de quem se havia alienado de

tudo, até do direito de ser emigrante com a cidadania portuguesa.

A esposa do Papai também o abandonou, a mulher que ele trouxe da luta que, cansada de sonhos desfeitos e desilusões, decidiu abandoná-lo e voltar para a tabanka, aldeia, e, tal como ainda, o Infali Sissé que, ao invés de receber perdão por seus eventuais erros, recebeu o ostracismo. E, entretanto, não lhe havendo outra saída, a Tia Burim Mudjo, transformou-se em seu refúgio, único lugar onde não haveria necessidade de revelar sua identidade verdadeira.

Mesmo em terras longínquas é a tradição a repetir-se, ritualisticamente, nos emigrantes, colegas de Joana, como sinal de defesa perante aquilo que seria o perigo da autenticidade das personagens em relação à cidade de Bissau, enfim, à pátria mãe.

Joana, que tinha chegado a Lisboa com esperanças na bagagem, viveu sustentada por uma autoforça, no sentido de que teria a plena integração, já que na pós-independência, o governo da Metrópole prometia cidadania portuguesa a quem recusasse a guineense, dias melhores, futuro risonho. Mas hoje, quer ela, quer suas conterrâneas, tudo isso pareceu-lhes, a cada dia, tão distante, mas tão distante que, a ideia de voltar a Bissau, que não se sabe quando, pareceu-lhes miragem.

Diferentemente da Yulé, a ex-esposa do Papai que, quando regressou a tabanka, tinha a certeza de que nunca deveria ter saído dali, porque a cidade consumiu-a; mas, de todo o modo, ela, no fundo, libertou-se da tirania da civilização do europeu incrustada na mente do africano, com o andar bamboleante das mulheres para chamar a atenção dos homens, o apertar de roupas e lábios e unhas pintadas. Não se adaptou e, resignando-se, decidiu voltar para a sua aldeia.

Yulé é uma espécie de exilada no próprio solo pátrio. Seu marido, após anos de solidão e abandono, e, como se isto não lho bastasse, é incumbido por seu amigo N Dingui a descobrir e a realizar a tal cerimônia. Nestas peripécias, Papai, já no meio dos seus

companheiros da desgraça, e contando-lhes o sucedido, vê-se, mais uma vez, na insólita sorte solitária: o dia em que fora assistir ao enterro do amigo e o corpo deste já não se encontrava mais lá e, por conseguinte, seus companheiros combatentes também não foram dar as últimas despedidas ao amigo.

Na vida dum exilado tudo parece tão rápido e tão lento que as próprias etapas do processo se confundem em interferências de ondas com amplitudes iguais, mas que, anulando-se umas nas outras, fazem com que o sistema no seu todo pare.

Tal foi a presença da imagem e do grito do kikia, o mensageiro da morte, que o ostracismo a que N Dingui, Papai entre outros combatentes foram submetidos, parecia um local onde o passado, o presente e o futuro se confundiam num só. E, simultaneamente, fluíam-se e desaguavam-se no mesmo mar, o de sempre, o mar da solidão, do exílio forçado.

Benaf, por exemplo, o intelectual, dava-se, como a maioria dos seus colegas recém-chegados a Bissau, por satisfeito em estar morando na casa dos parentes. Questão de tempo e de paciência. Pois, bastavam algumas bajulações para que conseguisse arranjar-se no sistema. E lá instalado bem, com apartamento e carro novos.

Com estas ideias-princípios sobre o exílio, propomos noções de:

1. *Habitus*. Este conceito nos remete, antes de tudo, não à aspiração utópica, mas à sua face mais concreta, mais realizável. São eles os irans, seres do Além, que parecem povoar outra galáxia invisível, inacessível aos leigos, mas acessível às pessoas videntes ou médiuns, tal como era Na Birisni em Bissau e Nha Amélia do Laranjeiro em Lisboa. Pessoas que, tal como N Dingui, iam à igreja, mas dispunham também deste outro lado cultural, uma espécie de habitat social; embora rezassem padre-nossos, era nisto, na mediunidade espírita africana que se revelavam todo o ser delas. Nessa ambiência, somente Mana Tchambú era *expert* no assunto, e, por isso, enquadrava as pessoas neste seu habitat místico.

Sem Medo, num rompante de quem não se deixa dominar por mulheres, diz-nos que

“o hábito de ter outras mulheres levou-me à busca de outras mulheres. Nunca mais lhe fui fiel [Leli]. Ela sabia-o, mas perdoava” (PEPETELA, 1982: 158).

2. *Religião e Política*. Numa cena do *Mayombe* em que, erroneamente, o Vuvê havia informado o Comandante Sem Medo sobre a invasão da Base, apontando a AKA para Teoria, pensando tratar-se de inimigo, este foi, lentamente, levantando as mãos, até ficar na posição de Cristo na cruz. Esta imagem não nos vem ao acaso, já que, a todo o instante, Sem Medo, recorre à religião para traçar paralelo com a política.

O rio, segundo Sem Medo, era o seu confessionário. E é para lá sempre que leva seus interlocutores guerrilheiros: para a conversa que, diferentemente duma igreja, não precisa contar nada ao padre, mas ao rio que, no silêncio de suas águas, conduzirá os teus pecados para junto de Deus, sem intermediários.

Aliás, Sem Medo não se simpatiza por sacerdotes, por tudo quanto passou no seminário. São tantos os termos trazidos da religião para a política que não nos cabe aqui frisá-los todos. Por exemplo, contrição que a um ato de reconhecimento dos pecados, dá-lhe nova roupagem, reconhecimento do erro. Isto é, detectar as falhas do processo de guerrilha e apontar a solução devida para o caso.

Tornar-se homem é criar uma casca à sua volta e prender-se a ela tal como o caracol, com picos que protegem, impenetrável, calejado, principalmente com golpes sofridos; de modo a manter acesa a secreta esperança que, como sabemos, está escrita há mais de dois mil anos, como que gravada numa pedra consistente, no maior dos livros: a Bíblia.

A Bíblia, segundo as palavras de Sem Medo, é fonte da felicidade. “Felizes [portanto] os que creem no absoluto, é deles a tranquilidade de espírito!” (PEPETELA, 1982: 141). É o famoso vício dos intelectuais de querer conciliar os, aparentemente, inconciliáveis: religião e política; ou catecismo e guerrilha.

Em *Kikia Matcho*, aprece-nos interessante, notar, num diálogo entre Joana, a cristã, e

sua amiga muçulmana, concepções a respeito do filho, da fidelidade e do aborto.

Para Joana, corridos tantos anos longe do marido que ficara em Bissau, receber o Pedro, seu filho de momentos de fraqueza, com um homem, de quem, vagamente se lembra e, entretanto, nem sabe se este aceitará a criança de ânimo leve, por se tratar de momentos de fraqueza entre ambos.

Na perspectiva romanesca, a amiga muçulmana diz-lhe: “O teu marido deve dar graças a Alá e ao profeta Maomé por teres trazido (...) um rapaz!”, dizendo-lhe que, diferentemente, dos cristãos com seus problemas de família nuclear, fidelidade da mulher, etc, Joana deveria mandar vir seu marido para que este encare a situação deste filho, não numa “perspectiva dum recomeçar, mas sim dum continuar” (BARROS, 1999: 85).

Como é de se notar, no diálogo destas duas amigas, transparece a realidade bissauense, dum lado a honra machista e fidelidade conjugal dos cristãos; de outro, a prática da poligamia com o conceito de família alargada, em que a infidelidade é “tolerada”, pelo fato de os filhos serem considerados riqueza, não importando como foi feito um filho, basta agradecer a Alá por esta obra maravilhosa.

Diversamente da moral cristã que se interessa pelas aparências, ao não enfrentar, por exemplo, a dúvida sobre a existência de Deus e doutros dogmas, já que isto poderia “perturbá-los”, assegura-nos Sem Medo.

3. A fonte encantada. Com esta imagem, percorreremos, brevemente, duas imagens: a do pássaro azul visto por Lutamos no rio, e a do kikia matcho que atormenta os sobrinhos de N Dingui. Diz-nos Lutamos, personagem de *Mayombe*, que vendo o pássaro azul no céu, concluía que aquele dia era seu dia de sorte, portanto, deveria ir caçar. Foi exatamente o que o pássaro lhe mostrou. A sorte estava do seu lado. Era questão de corresponder-se a ela e ir caçar ao rio. Crenças ou superstição. Tanto faz. O que importa para Lutamos, mesmo com vinte anos de socialismo, não deixará de crer naquilo que sempre lhe pareceu a mais real e

verdadeira de todas as crenças: a mística.

Benaf, mesmo incrédulo accidental, já se encontra mergulhado neste mundo do misticismo africano, este e Papai acompanham a Tia Tchambú em visita de consulta à Na Birisni, passando pela fonte encantada do Peré. Onde, outrora, se contou a história do velho de N Batonha, o qual teria atraído com seu Tchifre ao chão, num círculo desenhado por ele, o *manhote*, águia, que teria roubado uma de suas galinhas.

Papai viajou no tempo, na época em que a fonte de Peré era limpa, cercada de mangueiras, as jaqueiras, as batatas doces, as mandiocas, os inhames etc.

4. *Solidariedade*. Na cena da pretensa invasão da Base pelos tugas, salta-nos, logo de vista, a adesão das pessoas em Dolisie que, sabendo-se desta invasão e do risco que a guerrilha estava a correr para perder a guerra, ofereceram-se prontamente como voluntários numa ação que não se efetivou, porque, na verdade, fora um alarme falso da surucucu; porém, este efetivo foi fundamental para a batalha final que culminou com a morte do Sem Medo. Também Joana em Lisboa com as visitas de *manteñas di tchur*, as condolências, que recebeu das amigas e conhecidas emigrantes.

Ondina, a professora e Joana, a enfermeira: vidas modeladas pela obediência

Duas mulheres cujos percursos nos levam para lugares, práticas e comportamentos nem sempre éticos. Falemos sobre a moral a que estamos nos referindo.

Joana, a rija que vê pecado em tudo, cede, ao mesmo tempo, aos desejos da carne, portanto, tem uma moral lassa; Ondina se sobrepõe aos valores das convenções sociais, suplantando-as, mirando-se, no entanto, na busca incessante do prazer carnal, apresentando, contudo, uma moral revolucionária. Sabendo ela, entretanto, para reagir à dominação se a própria obediência da mulher é um fenômeno cíclico continuado: do pai ao professor, deste ao

marido.

Para Ondina, deflorada aos quinze anos, João, o noivo, era-lhe muito inexperiente em relação ao namoro e ao sexo.

Os dois constituíram-se em duas pessoas, somente em duas pessoas, nunca formaram uma simbiose, uma unidade de intimidade, que poderia ser visto no modo como se entregavam um ao outro que, tal como disse Sem Medo, o “amor é uma dialética cerrada de aproximação-repúdio, de ternura e de imposição”. Pelo que a vida, uma criação constante, morte e recriação, difere da rotina, que é a hibernação – a fase intensa de “autoescapelação”, por isso, dinâmica e criadora (PEPETELA, 1982: 98).

Nesta dinâmica do amor, faltou a João, o Comissário Político, a imaginação, a capacidade tática de estudar o terreno e atacar na hora certa. Por isso, era dominado pela Ondina, a qual, querendo-se ser submissa, tendo uma força controladora de si, para se sentir desejada, precisou experimentar sempre algo novo, pois gostava de novidade.

Com a palavra Ondina, ao ouvir do Sem Medo que com ele, seria a Ondina que se submeteria a ele: “Sim, não me importo. É mesmo disso que preciso. Dum 'homem forte que me domine'. Sinto-me como um animal selvagem que tem de 'ser domado'. Os 'animais domados' são mais 'fieis ao seu dono'” (PEPETELA, 1982: 218).

Em contrapartida, é a própria Ondina quem implora a Sem Medo a salvação do João: “Tens de o salvar. Por esta noite, por mim, tens de o fazer”. Se, dum lado, ela necessita dum homem forte que a domine e domine seus desejos selvagens-humanos; doutro, ela precisa do João, como que, por instinto materno, protegê-lo da sua fragilidade de homem.

O “mais tarde desejarei outro”, que ela vinha afirmando, cede lugar a soluções pela eventual morte de João que, embora enveredava suas relações para o lado intelectual, continuava a ser o noivo da professora Ondina.

A atitude de Ondina em relação a João é um agir no presente já a pressupor um futuro,

ainda que incerto, mas que poderá vir a ser promissor. Foi assim com Joana, quando deixou o marido em Bissau. Não obstante não ter conseguido levá-lo consigo a Lisboa, como era seu sonho, manteve-se ligada a ele no seu quotidiano numa sujeição do instituto do casamento a que estavam os dois vinculados.

Talvez, Joana, nesta constante de reunir sua família novamente, estivesse incapaz de pôr uma pedra sobre este fato do passado e avançar para o futuro. E com isso seja ela daquelas pessoas como a Ondina que sabem gozar a vida, que só veem no futuro as novidades da vida. Se, porventura, houver algum tipo de sofrimento, consolam-se, pois sabem tanto o sofrimento quanto a felicidade são efêmeros. A perenidade do homem está nos instantes.

São estes instantes protagonizados por Ondina e André que criou todo um reboliço em Dolisie. Um escândalo sem precedentes. Um responsável do partido com uma professora flagrados fazendo amor no capim. É esta mesma Ondina que, sem o uso de força física, domina Sem Medo, este senhor de si, altivo. Sabe ele que Ondina não é Leli, a que morreu no Congo atrás de si, por amá-lo, quando, no fundo, ele fê-la amá-lo só para se vingar do fato de tê-lo deixado por outro homem uma vez. Ondina é dominadora; Leli era submissa.

A diferença entre a Ondina e a Leli de Sem Medo era que aquela domesticava os homens e, era por isso, que Sem Medo sentia-se fraco no embate contra ela; já contra esta era ele o leão, cheio de força para domar.

Se como o mesmo atesta querer sempre ultrapassar seu lado humano, para sentir-se Deus ou herói mítico, quem fez isso, sem necessidade de empenho ou de força brutal física; mas com a força singela de sua meiguice e beleza foi Ondina que desequilibrou, emocionalmente, Sem Medo. Ao mesmo tempo em que a traição e a ruptura da relação com o João, fez deste um adulto.

Ondina, enquanto personagem, representava a mulher livre, criada por si mesma como guerreira e “libertina”, tanto que, ao mesmo tempo, em que Sem Medo procurava fugir dela,

sentia-se cada vez mais preso a ela, porque a desejava e sentia ternura por ela.

Se no Mayombe a água era sempre cristalina, pois era de rios de montanha que corriam sobre as pedras, as perspectivas de personagens, suas intenções e seus objetivos também constituíram-se nesta mesma metáfora de cristal, de clareza e de beleza singela.

Assim sendo, a ideia de morte que Sem Medo julga poder afrontar, causa-lhe, no fundo, temor, medo. Medo esse de sentir medo, o medo de morrer. O mesmo medo já fora experimentado por companheiros de N Dingui que, apesar de resignados em relação às próprias mortes, sentiram-se apreensivos com a possibilidade de transformarem-se em kassissas, isto é, em almas penadas.

Uma literatura ideológica e revolucionária

Mayombe é o espaço da singularidade dum país que se erguia, donde estava a ser gestado o projeto da nova nação angolana. Este espaço desconhecido pelo colonizador, também exercia medo nos guerrilheiros, em cuja floresta húmida, cheia de lamas e monstros e ambiente inóspito para o colonizador, porém, ao mesmo tempo protegia-os das suas apreensões. Mayombe era o deus vegetal que abrigava os homens, mas que também obrigava as vozes a saírem ciciadas.

E assim,

Voltaram a retirar a arma a Ingratidão do Tuga. Não fizeram guarda. À noite, na mata, o melhor guarda era a impenetrabilidade do Mayombe. (...) Os morteiros, aliás, não eram utilizados como arma ofensiva, mas apenas para levantarem o moral dos soldados tugas, cercados numa mata desconhecida e temível, que escondia monstros aterrorizadores. O barulho acalmava-os. Dava-lhes consciência do seu poderio, protegia-os do seu próprio medo (PEPETELA, 1982: 55-56).

O autor, servindo-se da intertextualidade das lendas gregas misturadas às lendas africanas em Angola, mostra, por meio da construção literária deste texto, um país criado por diversas culturas e em luta para não assistir a morte da mesma e muito menos ainda a do seu

legado ancestral:

E os guerrilheiros perceberam então que o deus Mayombe lhes indicava, assim, que ali estava o seu tributo à coragem dos que o desafiam: Zeus vergado a Prometeu, Zeus preocupado com a salvaguarda de Prometeu, arrependido de o ter agrilhado, enviando agora a águia, não para lhe furar o fígado, mas para o socorrer. (Terá sido Zeus que agrilhou Prometeu, ou o contrário?) (...) Zeus ajoelhado diante de Prometeu. E Prometeu dava impunemente o fogo aos homens, e a inteligência. E os homens compreendiam que Zeus, afinal, não era invencível, que Zeus se vergava à coragem, graças a Prometeu que lhes dá a inteligência e a força de se afirmarem homens em oposição aos deuses. Tal é o atributo do herói, o de levar os homens a desafiarem os deuses. Assim é Ogum, o Prometeu africano (PEPETELA, 1982: 70-71).

A narrativa de *Mayombe* feita em terceira pessoa por um narrador onisciente, assim como era onisciente o narrador do *Kikia Matcho*, sendo que o primeiro conduz um coro plural de vozes que vão se revezando, ao longo da narrativa, não obstante expressar a tensão interna do romance, este narrador está sempre em primazia da fala em relação aos demais.

Mayombe, o romance como projeto intencional da nacionalidade, abrange características sêmicas provenientes da diferença, da diversidade, da alteridade e até mesmo da igualdade.

Ao passo que no romance de Filinto de Barros, temos um fio condutor dado e doado pelo único narrador que, porém, deixa liberdade de enunciação às personagens-atores sociais que nele esbatem-se e debatem-se.

A floresta-personagem é o espaço de nascimento da nação independente, que, ao nascer, debate questões futuras relativas à fragmentação racial e étnica, porém esses múltiplos narradores, cada um a seu modo, irá focalizar a História angolana por ângulos diversos, em cujos depoimentos temos expressado os choques das ideologias existentes no seio da revolução pela independência.

Assim, a floresta, este entrelugar, representa a individualidade que não inviabiliza a convivência coletiva, contudo, atua como elemento agregador da consciência utópica,

traduzida nas falas do narrador-escritor, cujo artifício de pulverização de vozes narrativas, isto é, de outros narradores acentua e nos remete ao conceito de multiperspectivismo de olhar e de falas inquietantes. Desse modo, o supranarrador, ou narrador onisciente e onipresente atuando como duplo do autor (con)funde-se com a autoria deste.

Em posição contrária estão os que tendo abandonado Bissau em busca das pensões por terem servido ou ao exército ou à administração coloniais, amargam-se nas ruas da quase - miséria, cada um buscando sua saída para a sobrevivência:

O fim da odisseia não foi tão feliz como esperavam. A pensão era muito pequena, não dava para sustentar uma família de mais de seis bocas. Ao contrário do famigerado [Marcelino] da Mata, o marido da Maria Amélia, vulgo N Malé, não tinha sido tão operacional [para o exército português]. Não matou com requintes de malvadez, não se passeou com o cinturão de orelhas das vítimas, não bebeu sangue do inimigo, logo não teve direito a medalha alguma (BARROS, 1999: 133).

Assim, nos romances *Mayombe* e *Kikia Matcho*, o externo, o deslocado, o social, o realocado, enfim, a história, o continuum necessário, importam “não como causa, nem como significado, mas como elemento(s) que desempenha(m) um certo papel na constituição da estrutura, tornando-se, portanto, interno” (CANDIDO, 1985: 4).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Somos todos, no fundo, feitos de areia!

(MANA TCHAMBÚ)

Quantos há que sabem onde se encontra
esse caminho de areia no meio da areia?

(COMISSÁRIO POLÍTICO)

Cabendo ao escritor a tarefa de recolher os fragmentos disponíveis, contudo dispersos, e, simultaneamente, de reorganizar o universo que se apresenta como caos, desordem, enfim, como um edifício com estruturas abaladas. Por isso, escrever se torna um gesto pleno de intenções, através do qual a narrativa se concretiza em devir histórico e social.

No ato de escrever, Pepetela e Filinto de Barros, servindo-se da literatura e dos discursos sobre seus referenciais históricos, proporcionam ao leitor a abertura de inferências sobre a vida social de seus países. Configuram-se, para eles, percepções inteligíveis que os levam ao interior de cavernas simbólicas, para que de dentro destas descortinem não apenas questões de ordem referencial, mas também as relativas à construção da trama romanesca.

Assim, para a perspectiva que se embala pela possibilidade do “reino da felicidade” – figuração utópica - é, desde logo, para Pepetela e Filinto de Barros, necessário não somente uma apropriação crítica da documentação histórica disponível, mas também todo o material não escrito disponível nos cantares e nos sonhares populares, especialmente, nos fatos, nas situações, nas curiosidades, nas estórias e noutras fontes afins, presentes no imaginário inventivo da imaginação poética nacional.

Como a ficção os leva a partir desses repertórios, os vazios serão preenchidos pela imaginação. É de se repetir, como Luandino Vieira em *Luanda* (1982: 97): “E isto é verdade, mesmo que os casos nunca tenham passado”. Dessa maneira, a imaginação preenche os

vazios, lacunas e lapsos com que a memória histórica se depara e, simultaneamente, cria episódios e situações que tornam a narrativa mais coerente e persuasiva.

Eles se propõem a isso. Pepetela na sua constante (re)visão da História. Construída e revista sempre sob a perspectiva da nacionalidade. Ao passo que Barros traz ao leitor uma síntese do processo histórico dum país, mas que não passa, segundo suas próprias palavras de um “pequeno exercício de ficção. Nem história, nem sociologia, nem etnologia, nem política, tão somente uma abordagem que se pretende dinâmica do processo de síntese sócio-cultural de um povo” (BARROS, 1999: 7).

Se na situação colonial, a potência colonizadora explora e discrimina os cidadãos autóctones, é compreensível que o nacionalismo e a luta pela independência sejam positivos e atraiam o idealismo e a honestidade daqueles que são considerados os melhores homens. Porém, como se procurou desenvolver nesta tese, se alcançada à independência, e o nacionalismo vier a se transformar numa ideologia retrógrada e perigosa, o que seria valor pode se converter em desvalor. Isto é, num grande desserviço para a nação em construção.

Em suma, reconhecemos que a ficção cria sua própria realidade, um mundo cuja autonomia inclina-se para uma espécie de soberania persuasiva que procura provocar no leitor uma proposta que visa à adesão deste à sua verdade singela, singular e particular. Não obstante, procuramos aqui igualmente verificar que esse real textual não se confunde com própria realidade, mas vale-se dos discursos produzidos sobre ele (o real) na vida social.

Contudo, ressaltamos o fato de que ela (a ficção) inspira-se na vivência, ainda que continue ela mesma sendo ficção. Ou seja, outra realidade. Entre duas realidades existem vínculos e interdependência. Tal fenômeno explica o entrelaçamento entre História e Literatura nos países africanos de língua portuguesa estudados. E, noutra direção, encontramos nesse entrelaçamento – como nas narrativas analisadas – um concerto de coerência, beleza e perfeição inconcebíveis no nosso quotidiano. E, por isso mesmo,

provocam impactos no leitor: “É por isso que a ficção nos enriquece e nos torna mais sensíveis ao confrontar o mundo real, sobretudo diante de suas carências e imperfeições”⁶⁹.

E isso, porque também a literatura educa para que tenhamos um olhar sensível sobre o mundo real. Atentemo-nos para a seguinte passagem do *Mayombe*, no diálogo entre Sem Medo e Ondina que, sentados numa varanda, a acompanhar o movimento das pessoas em direção ao bar da pequena cidade de Dolisie, constatam:

- Nunca gostei das cidades pequenas – disse Sem Medo. - Ou das grandes cidades ou do mato. 'As cidades pequenas põem-me doente'.
- O que não suportas é trabalhar num 'bureau'.
- Isso também, é claro. Mas as cidades pequenas, em que 'todos sabem tudo', põem-me doente.
- Por vezes penso que fugiste do teu curso, com o pretexto de vir para a luta. Não te vejo como economista, sentado a uma secretária. No outro dia observei-te. Estavas sentado à secretária e mexias todo o tempo, como quem está incomodamente instalado. Como economista, devias ser bem infeliz...
- Depende. Há economistas que se mexem, que não trabalham num 'bureau'. Não me vês como economista, vês-me então como?
- Militar.
- Só?
- Sim, só te vejo como militar.
- Também eu, Ondina. Esse é o problema. Porque um dia será necessário abandonar a arma, já não haverá razão para vestir farda... Porque também não gosto de estar num exército regular.
- Que farás então, quando a guerra acabar?
- Não sei isto não me preocupa. E tu?
- Estamos a falar de ti. Não te vejo também como marinheiro, não é esse o teu gênero. E não é pessoa para viver duma pensão e entreter os outros com os teus feitos de guerra.
- Em suma, não tenho futuro. Mas isso não me atrapalha.
- No entanto, deves fazer planos. Por vezes não sonhas com o futuro?
- Sim.
- O quê?
- Coisas impossíveis (PEPETELA, 1982: 206-207).

Fatos que segundo o próprio Sem Medo podem ser considerados sonhos quase que irrealizáveis, tais como: que os homens aceitem as ideias e as opiniões dos outros; que tenham a liberdade de fazer aquilo que lhes apetecer, como andar nu pelas ruas do seu bairro ou pelas estradas da sua cidade; que se ria, sorria como se queira; que se ame e se faça amor sem que, entretanto, se pense nas consequências do ato.

As literaturas angolana e guineense portam marcas de distinção, não apenas em nível

⁶⁹ LLOSA, Mario Vargas. Entrevista ao Jornal *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 13 de maio de 2011 [Caderno da Cultura].

de cada escritor, mas também de suas nacionalidades. Elas não estão imunes a preconceitos e compreendem sua posição periférica no campo literário, adotando, ainda que de forma inconsciente, estratégias que permitam superá-la. Para tanto, procuram valorizar – entre outras inclinações - a experiência vivida e os efeitos de autenticidade discursiva, que se configuram em rede com outros campos das ciências humanas.

Assim, em *Kikia Matcho*, o grupo de intelectuais revolucionários, muitos deles feitos à pressão, nos “centros especializados de propaganda sitos para lá do Muro de Berlim” diz o narrador, estava eles confrontados com a nova realidade que não dominavam e, postos à prova, tiveram a insegurança em relação à competência para tocar a máquina administrativa do Estado uma vez que não conseguiam conciliar a realidade da luta com a nova realidade dum país carente de recursos humanos. Por isso,

o contacto com a cidade, com os seus colchões de espuma, seus aparelhos de ar condicionado, suas meninas de esmerada educação e, sobretudo, de tez clara, mudou os revolucionários. Em vez do suicídio da classe pequeno burguesa tão caro a Cabral, deu-se o aburguesamento do campesinato. O discurso revolucionário de 'tudo fazer em nome do povo' dera lugar ao 'com poder não se brinca'. em vez de livros, medicamentos, surgiram os volvos e as 'comadres' e, como corolário, a violência policial (BARROS, 1999: 24).

É nesse ambiente da impossibilidade de sonhar com o devir de um outro mundo possível que Joana decidiu, tal como muitos de seus conterrâneos, seguir o sonho do eldorado português, em busca de melhores condições de vida. É o mesmo sonho que trouxe Benaf a Bissau. Para este, como intelectual, poderia um dia tornar-se ministro de Estado.

Os contrastes e as ambiguidades das sociedades angolana e guineense - como procuramos demonstrar - propiciam uma visão ampla, simultaneamente discriminatória e aglutinadora desses espaços nacionais, marcados por intensas formas de mobilidade não apenas espaciais como também culturais. Não poderia ser diferente, pela presença histórica de sucessivas civilizações. Explicam-se assim as máscaras e estatuetas das artes plurais africanas que nos remetem a figuras opostas que aportam no continente. Ou seja, conhecemos a África

por oposições duais, tais como os oxímoros da linguagem. É nela que as portas do mundo se abrem. E também suas portas se abrem para o mundo.

Tais ambiguidades marcam *Mayombe* e *Kikia Matcho*, como procuramos desenvolver neste trabalho. Em termos das posições intelectuais, como se verifica nesses romances, havia os que, sendo idealistas, tinham algumas dúvidas ou desconfianças em relação à possibilidade de atingir os ideais revolucionários. Sem Medo é sinal desta geração de idealistas que não se via numa Angola independente. Sendo, a encarnação deste tipo de intelectual, para dizer que *Mayombe*, o romance, demonstra um pouco essa reserva em relação ao devir histórico utópico.

No entanto, nunca se podia pensar, mesmo nos momentos mais pessimistas, que a elite intelectual revolucionária fosse capaz de "estragar" tanto o próprio trabalho, como o que foi acontecendo depois das independências. São outros atores sociais ou os mesmos que incorporam antigas marcas que, aproveitando-se das contradições do processo, aproveitam-se para tomar as rédeas do processo, para, a partir daí, serem eles a orientar os destinos dum país, desviando-se dos projetos anteriormente sonhados.

Assim, reportando-nos ao romance de Filinto de Barros, duas questões nos desafiam: 1a.) "Se tinham [os intelectuais revolucionários] sido tão apoiados pelo povo como era justificável que se torturasse em nome desse mesmo povo?" ou 2a.) "Como era possível que uma 'máquina' que trabalhou tão bem na Luta tivesse produzido no seu seio autênticos 'monstros'?" (BARROS, 1999: 129).

Foi um desvendar gradual de situações e atitudes, por vezes, sendo forçados muitos intelectuais a pactuar com elas, mas que levaram uns tantos a afastarem-se, porque não podiam compactuar com o que estava ocorrendo. Se alguns permaneceram por julgar ser possível ainda "dar a volta por cima", veio depois o desmoronar dos sonhos. No epílogo do romance de Pepetela, diz-nos o Comissário Político, que evolui e constrói uma "nova pele".

Nisso, como narrador-escritor precisa que “Há [homens] que precisam de escrever para despir a pele que lhes não cabe... Outros mudam de país. Outros de amante. Outros de nome ou de penteado” (PEPETELA, 1982: 268). Mas ele perdeu um amigo – Sem Medo.

Tanto Pepetela como Filinto de Barros, por serem escritores, puderam direcionar um pouco de suas frustrações em relação à ideologia desenvolvimentista a que proponham quando da luta de libertação na literatura. E, sendo intelectuais críticos, puderam, cada um numa época diferente, subsistirem afastados de toda a máquina do poder. O primeiro nas atividades de escritor e professor universitário, o segundo, escritor e executivo de um organismo internacional – O Fundo Europeu para o Desenvolvimento (FED/Guiné-Bissau).

Quantos outros não tiveram essa sorte? Sobretudo os que eram analfabetos ou quase, os que perderam membros em combates ou explosões de minas e depois foram esquecidos, esses, perdidos nos seus matos originais... Desapareceram, sem deixarem rastros.

Algumas dessas pessoas ultimamente têm sido assistidas, mas quantas ficaram na sombra? Impossível saber. Provavelmente seja dolorosa para muitos deles, em especial, estes dois autores em estudo, pensar que um dia todos foram companheiros destes. Tal como nos é retratado no próprio nome do protagonista de *Kika Matcho*, N Dingui, o solitário.

Mas a ideia que continuamos alimentando, a partir deste estudo, é de que se tratava duma geração (embora muito diferenciada em termos culturais, de instrução, de classe de origem) unida em torno de uma ideia central, a luta pela independência e o mundo novo que iriam criar. Havia provavelmente os que já então tinham ambições pessoais mesquinhas e outros apenas eram idealistas, pensando só no destino coletivo.

Assim, a análise do período da revolução e dos anos seguintes à independência, fundamentados, no materialismo histórico, visava segundo as teses defendidas por intelectuais revolucionários, à redução do fosso da pobreza extrema que existia entre as populações. Estamos em crer ainda existir a possibilidade de operar mudanças, não obstante, a

incapacidade destes Estados em proceder às transformações sociais e políticas significativas.

Há a necessidade de se operar diagnóstico autocrítico do processo revolucionário como um todo, e, com isso, proceder a uma análise efetivamente crítica da história da luta de libertação na sua vertente ideológica e das contradições inerentes a uma estrutura social em constante mutação.

Havendo no processo histórico a continuidade e a ruptura cujas invenções resultam nas contradições que não foram resolvidas, por isso, as rupturas se impõem, ou quando estas mesmas invenções se atropelam, no percurso do devir histórico, impondo liberdade criativa. Assim, tanto a continuidade como a ruptura representam dois aspectos relevantes para a compreensão da História de Angola e da Guiné-Bissau.

Para Joseph Ki-Zerbo (2006: 17),

A liberdade representa a capacidade do ser humano para 'inventar', para se 'projetar para diante rumo a novas opções, adições, descobertas'. E a necessidade representa as estruturas sociais, econômicas e culturais que, pouco a pouco, vão se instalando, por vezes de forma subterrânea, até se imporem, desembocando à luz do dia numa configuração nova.

Assim os dois pés da História, a história-necessidade e a história-invenção, ambas antecipam o sentido do processo (a liberdade) e, simultaneamente, constituem portas abertas para o futuro (necessidade). Porque a história-invenção reclama o futuro e a história necessidade postula a abertura para o devir.

Por isso, no primeiro capítulo, nos debruçamos sobre como a escrita permitiu com que a ficção e a utopia, enquanto laboratório das possibilidades dos devires na linha espiral do tempo, tivessem influência no quotidiano social das pessoas. Assim, na cena do diálogo entre Sem Medo e Teoria, temos a imagem do desabafo do professor ao comandante como necessidade libertadora e, portanto, a imagem da catarse do medo, da apreensão, ou doutros sentimentos que amarram o sujeito ao pensar dos outros sobre si, ou, mais precisamente, da imagem errônea que ele tem de si.

Sem Medo propõe a Teoria a necessidade do diálogo como forma de construir pontes que levem ao além-outro, pois segundo ele, quem guarda para si segredos é o escritor, porém, mesmo este serve-se doutros meios, como o papel, para partilhar com os outros segredos e angústias existenciais.

Nossas incursões críticas prosseguiram dentro dos limites do imaginário estranho e singular, para a construção de mundividências, de um lado; e de outro, de imagens-ações que funcionam como identidades literárias angolana e guineense no interior da relação interno/externo da dominância dialética do específico nacional. E o intelectual mostrou-se como um ator que, aberto à experiência social quotidiana, foi capaz de inventar com a sua criatividade motivações potenciadoras de projetos de emancipação cultural.

No segundo capítulo, perseguimos a questão da figura do intelectual como construtor do imaginário do devir das “aconteências” literárias e culturais. Por isso, a *imagem de representatividade que aponta para o devir como construção literária*. Em contrapartida, a literatura, como se efetiva em *Mayombe* e *Kikia Matcho*, moldada na práxis da construção de uma imagem de representação literária da figura do intelectual como processo do devir histórico e social, atua simultaneamente como construtora do imaginário ficcional e utópico, numa relação dialética entre a Cultura e a História.

Os dois escritores estudados, conforme essa perspectiva dialética, remetem-nos à imagem mística das kiandas que os leva às suas águas para que saciada a sua sede brote no seu imaginário pensamentos que resultem em reflexões por várias vias do conhecimento, da literatura à filosofia. Pepetela e Filinto de Barros, ao discutirem questões sociais, políticas e culturais, refletem sobre os fatores do sistema, confrontando a estética a ética num movimento recursivo de (v)ir a acontecer no devir.

No terceiro capítulo, exploramos como a práxis do viver o presente constitui as representações simbólicas da imagem do intelectual. Procuramos também refletir como o

Estado pós-independente resulta do poder de mobilização literária para o (re)nascimento da consciência de desenvolvimento. E, em se tratando de identidade cultural, como uma certa composição do bloco hegemônico de poder mantém as formas de dominação e manutenção do sistema de desigualdade sociais. E, por outro lado, esboçamos uma ideia que visa compreender as estratégias dos atores sociais em face das estratégias do poder, quer político, quer do discurso literário.

No quarto capítulo, analisamos como as relações de rupturas e continuidades confluíram nas representações imaginárias da figura do intelectual como construção literária que vai se traduzir por articulações outras que combinam política e literatura. Dessa forma, a relação entre a legalidade pela força e a legitimidade cultural perpassa espaços de lutas internas cruciais e, simultaneamente, desemboca numa legalidade que ninguém respeita, a começar pelas elites políticas. E tudo isto numa perspectiva que visa resgatar, através da narrativa literária, a história-memória coletiva dos angolanos e guineenses.

No último capítulo, analisamos a escrita como sendo processo de estética de criação verbal e, simultaneamente, como desejo/necessidade de autoconhecimento. Este autoconhecimento traduz-se pela exercitação da liberdade. Analisamos, de um lado, como a escrita interfere em nossas relações com o mundo; e, de outro, demonstramos como para os angolanos e para os guineenses – tal como figuram nas narrativas estudadas e cujas sociedades ainda preservam o arcabouço dos conhecimentos orais - a modalidade escrita recebe, significativamente, influências da oralidade. E, além disso, a escrita, ao se fazer arte literária apresenta outras faces desse imaginário coletivo que vem da cultura e tradição orais, os quais são o cerne da cultura africana.

Escrever é produzir devires histórico, literário e cultural nas nações angolana e guineense.

Apresentam, assim, sinais críticos do olhar sobre o passado, mas que descortinam o

presente e, por outro lado, constituem-se em estratégias discursivas que nos orientam em direção ao futuro utópico como devires histórico, literário e cultural.

Para os dois escritores, a literatura, como estética de criação verbal, traduz o desejo e a necessidade de descobrirem-se a si no mundo. Ela como uma das formas de representação imagética abre espaços para a compreensão de vários fenômenos como, por exemplo, a imagem, o espaço e o tempo, e as personagens da narrativa que, muitas das vezes, se confundem com as pessoas reais.

Entre um polo e outro, estabelece-se na narrativa a fronteira natural entre colonizador e colonizado e estes entre si. E, por outro lado, procuramos responder à seguinte questão: como o imaginário literário contribui na representação da figura do intelectual não apenas como produtor da literatura, mas, principalmente, como produto desta.

A palavra é um dos signos existenciais dum aperfeiçoamento a simetria imaginária de relações duradouras que são estabelecidas no seu seio. *A palavra nutre a sociedade de significâncias*. Eis porque insistimos que o intelectual é produto da construção do imaginário literário, quer como agente, quer como paciente. Sobre isso já sublinhamos em vários momentos. Assim, Benaf, “seguiu toda (...) interferência de valores culturais antagônicos (Ocidente e a África das origens) que, na terrível luta de se destruírem, acabavam por se manter unidos como dois pólos dum ímã” (BARROS, 1999: 110).

Esse fenômeno de conciliação dos opositos está também patente num diálogo entre Sem Medo e Ondina, a respeito da traição, uma vez que, por influência da cultura judaico-cristã, traição dói porque “o homem tem de ser ciumento, porque é o bode do rebanho e a mulher é sua propriedade”. Ao passo que, relatando o caso do congolês que, tendo visto a esposa com outro, exigiu apenas o pagamento pela ofensa do traidor, porém perdoou a mulher. Afinal, isto não gasta mulher. Prossegue Sem Medo, dizendo que isto de dor da traição vem do contato do africano com a religião cristã. Por isso é que [nós] os africanos

“estamos aculturados, corrompidos, muito mais alienados”, diz ele (PEPETELA, 1982: 211).

Pepetela e Filinto de Barros contribuem, com as suas obras, para a apreensão duma verdade sociocultural mais globalizante de seus países. Situam-se os dois, por oposição, aos próprios colegas intelectuais por terem personalidades multidimensionais, não se sentiram acuados pelo esvaimento da utopia e ainda persistem a desenvolver trabalho literário imbuídos dessa dimensão de um futuro libertário.

Escrevem porque ainda acreditam na possibilidade de transformações sociais. No texto de Filinto de Barros ainda há visão ecocentrada e sincrética da realidade e do mundo, onde os antepassados vivem em interações com os vivos. N Dingui volta, através do corpo da Ofitchar, para deixar seu recado que é também o recado dos outros combatentes. O tempo sagrado que perpassa esta narrativa está intimamente ligado ao tempo profano, no qual as graças e as desgraças podem abater-se sobre qualquer indivíduo.

O exemplo destas, graças e desgraças que se esbatem sobre o indivíduo, está presente no tormento que a alma do N Dingui desencadeou não somente em Bissau, com Benaf e Papai a procurarem a resposta para a referida cerimônia a realizar, mas também em Joana, em Lisboa. Além de ter que suportar o desprezo, talvez mesmo muito mais grave que o racismo, que os brancos exerciam sobre ela ao abandonarem as cadeiras assim que ela se senta ao seu lado. Isso a faz sentir-se ferida, humilhada. Afinal sempre fora ensinada na escola primária que Portugal era a mãe pátria de todos.

Nessas andanças para o Laranjeiro, ela pergunta-se a si mesma, será que seu tio veio mesmo, como alma, para fazê-la ver com outros olhos uma realidade que, há muito, lhe parecia um eldorado? Não bastava os desencantos que sofria ao perceber que os sonhos trazidos na bagagem de cidadã portuguesa não passava, no fundo, duma estrangeira que dava por iludida com a integração na sociedade lisboeta?

Nessa odisseia da Joana e dos demais amigas na comunidade imigrante de ter que

provar que eram cidadãos portugueses e, portanto, mereciam o mesmo reconhecimento e respeito dos demais, contradizia também ela com o sentimento dum retorno à pátria mãe, já que poderiam sofrer com o revanchismo dos novos senhores de Bissau.

Mas, por que o tio N Dingui lhe aparece na figura dum kikia? Tendo ido buscar respostas, não as encontrou nos murus, nos djambakus, nas cartomantes e nos médiuns. Contudo, imagina que o tio tenha vindo lhe dizer que “As razões de sua estada na Europa esfumaram-se” (BARROS, 1999: 137).

Na impossibilidade de deslocar-se ela própria a Bissau, Joana contata o primo Benaf, a quem diz enviar dinheiro para a realização da cerimônia que permitirá a passagem do tio para o reino dos vivos (pois são os mortos que vivem, na medida em que vão para o mundo da Verdade – segundo a crença do imaginário social bissau-guineense). Portanto, cabia ao primo Benaf tomar as rédeas da cerimônia, assumindo “na mão o comando dos acontecimentos” (BARROS, 1999: 145).

Esses mesmos acontecimentos obrigarão Benaf a conviver com Papai, amigo do malogrado e companheiro de combate, sobre quem recai a responsabilidade de conduzir a cerimônia, já que foi incumbido pelo falecido a realizá-la, de modo que a terra “não vá encher-se de Kassissas” (BARROS, 1999: 147).

E assim, a literatura angolana, já consolidada em seu sistema, de um lado; e a literatura guineense, em consolidação, em processo de formação, de outro, constituem subsistemas que encontram sua relação com o sistema mais amplo de que fazem parte, que são as literaturas em língua portuguesa. Pepetela e Filinto de Barros constroem pontes, como neste trabalho, relevando aspectos de nosso comunitarismo cultural que resulta, para a imagem que temos de nós mesmos, da visão que tivemos do outro.

É como se de identidades parcelares resultassem, inexoravelmente, na identidade coletiva conjuntiva e construíssem realidades dentro das categorias do possível, com as forças

vitais capturadas no fatalismo interesseiro, principalmente, quando não se consegue achar uma saída para a decadência ou quando “o medo se antepõe e se contrapõe à esperança”, no dizer de Bloch.

Em outras palavras, é como se a raiz da subjetividade literária gerasse a autoobjetivação da representação do intelectual como chave do processo de abertura à novidade do futuro e, por isso mesmo, o próprio impulso da vida em sociedade.

O intelectual é a fundação *in integrum* do labirinto do mundo. É o sujeito que associa e problematiza tudo com adesão e criticidade: a ciência, a consciência, a vida e a sua cognição.

Como ser humano não é apenas quem descobre fórmulas possíveis do imaginário, mas ele é também construtor de mundos diferentes, um outro mundo em que solidariedade, justiça e convivência entre homens e mulheres tende a refletir valores por todos partilhados.

Discutindo a questão do esvaimento da utopia libertária, perguntamo-nos se isto não terá relação com a má aplicação da tese do marxismo dialético às realidades de Angola e da Guiné-Bissau?

Os dois romances caracterizam a figura do intelectual atuante, aquela figura de ator em que nele são eliminados elementos coloniais que subsistem nos sistemas de dependência forjada ou até mesmo impostos aos revolucionários. Estes procuravam não somente declinar com o sistema colonial como também serem eles mesmos os atores sociais da transformação política, social, cultural e ideológica necessária à sobrevivência de uma nova ordem estatal.

Um Estado que eliminasse a exploração e se entregasse o poder para “as massas revolucionárias (...) para quem todo o poder era constituído” (BARROS, 1999: 130) e sobre quem recaía a “Consciência política”, fundado no conhecimento das reais necessidades do povo (PEPETELA, 1982: 11).

Há também problemas de identidade que são discutidos nos dois romances. Teoria, talvez o melhor exemplo, parece travar um embate que causa uma crise de existência, ou se

assume como branco, se estes assim o considerarem, ou assume-se como negro, se também estes o aceitarem.

A personagem Teoria, segundo a nossa leitura, parece evidenciar a transitividade de sua identidade por dois polos que, a priori, se excluiriam, cuja história, segundo suas próprias palavras é a dum “alienado que se aliena, esperando libertar-se” (PEPETELA, 1982: 12). Mas, ao mesmo tempo, e, sobretudo, por isso mesmo, parece aceitar, todavia, esta ambivalência identitária, de quem, simplesmente, aceita a sua condição de mestiço angolano, igual a qualquer outro cidadão angolano, seja ele negro ou mestiço, seja ele branco, numa demonstração de que há sempre um lugar para o talvez – o lugar da conciliação.

Assim, Homem Preto na conversa com Baifaz mostra-se interessado em buscar suas origens, ancorar-se nas raízes guineenses para poder ser aceito na tradição local (guineense). Para isso, propõe “Qualquer dia vou dedicar o meu tempo a investigar donde vieram meus avós. Quem sabe, poderei descobrir o meu djorson⁷⁰” (BARROS, 199: 121).

A metáfora espacial Bissau/Lisboa tem um sentido de aproximação de dois centros urbanos que, como todos nós sabemos, enfrentaram-se, violentamente, por mais de uma década numa guerra que culminaria com o fim da sujeição do regime de Bissau em relação ao de Lisboa. Assim sendo, o dualismo Bissau/Lisboa, melhor dizendo o dipolo colônia/metrópole sempre existiu, agravando-se com a independência, em detrimento da primeira componente graças ao fosso que os separa.

Na verdade, no romance, não há intenção clara de o autor de confrontar a vida nas duas cidades. Mas sim a de se referir ao desencanto que atinge quase a todos que escolheram como alternativa a fuga à pobreza para Lisboa, em vez de enfrentá-la com tenacidade em Bissau. Fora este o sonho de Joana, que acabou por desiludir-se. Tal como aconteceu aos demais imigrantes nesta pátria de exílio voluntário.

⁷⁰ Djorson é a origem linhageira dos pepeis, uma das etnias da Guiné-Bissau. São, ao todo, sete (7), os quais correspondem aos sete sobrenomes da sua população.

Por outro lado, a trama romanesca mostra o absurdo existencial da herança colonial que como uma sombra continua a condicionar a vida dos cidadãos desenraizados num contexto histórico específico. Infelizmente o êxodo pós-independência levou os novos imigrantes a experimentarem um novo estar completamente diferente ao que muitos tinham sonhado e o corolário de tudo isso foi o deteriorar dos valores sociais ancestrais. E, paralelamente a isso, o desenraizamento em relação ao lugar de destino – Lisboa.

A desilusão que atinge o emigrante é proporcional ao seu lugar na escala social vigente na era colonial. Quanto mais alto era a sua pertença na escala social, em causa maior, foi o choque na nova realidade! Do estatuto dum “conhecido” passa para o de um “desconhecido” - um mais um.

Assim, envoltos em temáticas que se assemelham, tanto Filinto de Barros como Pepetela situam-nos nas relações de interdependência entre a política, a sociologia, a etnologia e antropologia e história das sociedades angolanas e guineenses da pós-independência que nos conduzem à seguinte afirmação: a revolução terminou, hoje está-se a viver numa outra era, mais de continuidade e estruturação do social, sem mudanças violentas.

Mas, paradoxalmente, parece-nos que na História quase nenhuma revolução conseguiu atingir, em pleno, seus objetivos! Até porque a meta dos revolucionários fulgura em horizontes prospectivos (o desejo libertário) e é muito problemático desenvolver projetos sem perder direções, quando elas próprias podem pressupor contínuas reconfigurações.

A literatura não faz revolução, mas ela desperta a mente dos sujeitos duma determinada coletividade humana para a percepção do que pode significar as diferentes formas de revoluções que, no fundo, servem para criar nova consciência social dos homens.

Em suma, os dois escritores estudados contribuíram com suas obras para esta conscientização social acerca do devir social presente nas recentes histórias de Angola e da Guiné-Bissau.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Autores Estudados

1.1. *Pepetela*

– *Obras Citadas*

- PEPETELA. *Mayombe*. São Paulo: Ática, 1982.
- _____. *O Desejo de Kianda*. Lisboa: Dom Quixote, 1995.
- _____. *Yaka*. 4a. Edição. Lisboa: Dom Quixote, 1998.
- _____. *A Geração da Utopia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- _____. *Predadores*. Lisboa: Dom Quixote, 2005.

1.1.2. *Outras Obras do Autor*

- PEPETELA. *As aventuras de Ngunga*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1983
- _____. *Muana Puó*. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1995.
- _____. *O cão e os caluandas*. Lisboa: Dom Quixote, 2002.
- _____. *A gloriosa família: o tempo dos flamengos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- _____. *A Montanha da Água Lilás*. Lisboa: Dom Quixote, 2000.
- _____. *Jaime Bunda, Agente Secreto*. Lisboa: Dom Quixote, 2001.
- _____. *Jaime Bunda e a Morte do Americano*. Lisboa: Dom Quixote, 2003.
- _____. *O Terrorista de Berkeley, Califórnia*. Lisboa: Dom Quixote, 2007.
- _____. *O Quase Fim do Mundo*. Lisboa: Dom Quixote, 2008.
- _____. *Contos de Morte*. Lisboa: Dom Quixote, 2008.

_____. *O Planalto e a Estepe*. Lisboa: Dom Quixote, 2009.

– ***Filinto de Barros***

BARROS, Filinto de. *Kikia Matcho: o desalento do combatente*. Lisboa: Caminho, 1999.

2. BIBLIOGRAFIA GERAL

2.1. Obras Teóricas

ABDALA JUNIOR, Benjamin. *Literatura, História e Política: Literaturas de Língua Portuguesa no século XX*. 2a. Ed. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

_____. *Fronteiras Múltiplas, Identidades Plurais: um ensaio sobre mestiçagem e hibridismo cultural*. São Paulo: SENAC, 2002.

AGUALUSA, José Eduardo. *O Vendedor de passados*. Lisboa: Dom Quixote, 2004.

ANDERSON, Jon Lee, 2000. Letter from Angola. *The New Yorker*, 14 de Agosto, pp. 46-59. SA, 2004. MPLA: o partido-Estado transformou-se num partido-empresa. *Semanário Angolense*. No. 54. Luanda, 27 de Março a 3 de Abril, 2004.

ANDERSON, Benedict. *L'imaginaire national: refléxions sur l'origine et l'essort du nationalisme*. Paris: La Découverte et Syros, 2002.

ANDRADE, Mário Pinto de. *Origens do Nacionalismo Africano. Continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa: 1911 – 1961*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1997.

AUGÉ, Marc (Direção). *A construção do mundo: religião, representações, ideologia*. Lisboa: Edições 70, 2000.

BALANDIER, George. Problématiques des classes sociales en Afrique noire. *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Vol. XXXVIII, 1969, pp. 131-142.

BAKARY, T. D. Les Élites Africaines au Pouvoir (problématique, méthodologie, état des travaux). *Bibliographie du Centre d'Étude d'Afrique Noir*. No. 2/3, 1990.

BARTHES, Fredrik *apud* ANJOS, José Carlos Gomes dos. Elites intelectuais e a conformação da identidade nacional em Cabo Verde. *Estudos Afro-Asiáticos*. Ano 25. No. 3. Rio de Janeiro: CEAA/AFRO, 2003.

BARTHES, Roland. *Crítica e Verdade*. Trad. Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *O grão da voz*. Lisboa: Edições 70, 1982.

BAYART, Jean François et al. *La criminalisation de l'Etat en Afrique*. Bruxelles: Éditions Complexes, 1997.

_____. *La politique par le bas en Afrique noire*. Paris: Karthala, 1992.

BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo, Cia das Letras, 1986.

_____. Os sinais da rua: uma resposta a Perry Anderson. *PRESENÇA*. No. 9. Rio de Janeiro, Fevereiro, 1987.

BESSA, A. M. *Quem governa? Uma análise histórico-política do tema da elite*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 1993.

BIRMINGHAM, Davi. *Portugal e África*. Lisboa: Veja, 2003.

BLANCHET, Gilles. *Elites et Changements en Afrique et au Sénégal*. Paris: ORSTOM, 1983.

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto/UERJ, 2005.

_____. *Direito Natural e Dignidade Humana*, Paris: Gallimard, 1977.

BOBBIO, Noberto. *Os intelectuais e o poder*: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. *Propos sur le champ politique*. Lyon: Presse Universitaire de Lyon, 2000.

CABRAL, Amílcar. *A arma da Teoria*. Unidade e Luta I. Lisboas: Seara Nova, 1976.

_____. *A prática revolucionária*. Unidade e Luta II. Lisboas: Seara Nova, 1976.

CALADO, José Carlos. *Emergência do Empresariado em Angola*: motivações e expectativas. Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos. Lisboa: ISCTE, 1997.

CÂNDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. 7a. Ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1985.

CARDOSO, Carlos. *A Formação da Elite Política na Guiné-Bissau*. Lisboa: CEA/ISCTE, 2002.

CARVALHO, Ruy Duarte. *Hábito da Terra*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1998.

_____. *Actas da Maianga ...* (dizer das guerras em Angola). Lisboa: Cotovia, 2003.

CHARLE, Christophe. *Naissances des "Intellectuels"*: 1880-1900. Paris: Éditions de Minuit, 1990.

COLAS, Dominique. *Sociologie politique*. Paris: PUF, 1994.

DAVIDSON, Basil. *Angola no centro do furacão*. Lisboa: Edições Delfos, 1974.

DIOUF, Mamadou & DIOP, M.C. *Les figures du politique em Afrique*. Des pouvoirs herités au pouvoirs élus. Dakar/Paris, CODERIS/KARTHALA, 1999.

DUSSEL, Enrique. *L'Éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Paris: L'Harmattan, 2002.

- ERIKSEN, T. H. *Ethnicity and anthropological perspectives*. Londres: Pluto Press, 1999.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Trad. de Enilce A. Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. da UFJF, 2005.
- FENTON, S. *Ethnicity, Hampshire*. London: MacMillan Press, 1999.
- FERREIRA, Manuel Ennes. *A indústria em tempo de guerra: Angola (1975-1991)*. Lisboa: Instituto de Defesa Nacional, 1999.
- GRASSI, M. *Rabidantes*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003.
- _____. & MELO, D. *Portugal na Europa e a questão migratória: associativismo, identidades e políticas públicas de integração*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais/Universidade de Lisboa, 2007.
- GRAMSCI, Antonio. *Escritos Políticos*. Vol. I (1910-1920). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- _____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 9a. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- _____. *Lettere dal carcere*. 2 Vol. Palermo: Sellerio, 1996.
- _____. *Quaderni del carcere*. Torino, Einaudi, 1975.
- HALL, S. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. SOVIK, Liv (Org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- HIBOU, Béatrice. *La privatisation des États*. Paris: Karthala / CERI, 1999.
- HODGES, Tony. *Angola do Afro-Estalinismo ao Capitalismo Selvagem*. Lisboa: Principia, 2003.
- INE. *Perfil da Pobreza em Angola*. Luanda: Instituto Nacional de Estatísticas, 1996.
- HUGON, Philippe. *A geopolítica da África*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2009.
- JACOBY, R. *Os últimos intelectuais*. São Paulo, EDUSP/Trajetória Cultural, 1990.
- KAJIBANGA, Victor. *A alma sociológica na ensaística de Mário Pinto de Andrade*. Luanda:INIC, 2000.
- KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*. 3a. Ed. Vol. I. Lisboa: Publicações Europa-América, 1991.
- _____. *História da África Negra*. 3a. Ed. Vol. II. Lisboa: Publicações Europa-América, 1991.
- _____. (Coord.). Teorias relativas às 'raças' e história da África. *História Geral da África*.

Metodologia e Pré-História. Vol. I. São Paulo: Ática/UNESCO, 1982.

_____. *Para quando a África*: Entrevista com René Holenstein. Trad. Carlos Aboim de Brito. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

_____. Um Continente descobre seu passado. *O Correio da Unesco*. Outubro-Novembro 1979.

LOPES, Carlos. *Etnia, Estado e Relações de Poder na Guiné-Bissau*. Lisboa: Edições 70, 1982.

LUNANDINO VIEIRA, José. *Luuanda*. São Paulo: Ática, 1982.

MARGARIDO, Alfredo. *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2000.

MARX, Karl. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Cortez, 1998.

MÉDARD, J.-F. *États d'Afrique noire. Formations, mécanismes et crise*. Paris: Karthala, 1991.

MENEZES, Solival. *Mamma Angola*: sociedade e economia de um país nascente. São Paulo: EDUSP, 2000.

MESA, Zuraida. Políticas de Redução da Pobreza: promovendo a Equidade e a Eficiência. Luanda: Relatório do PNUD, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MILLER, Joseph. *O poder político e o parentesco: os antigos Estados Mbundu em Angola*. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1985.

MÜNSTER, Arno. *Ernst Bloch: Filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: Editora da UNESP, 1993.

NETO, Agostinho. *Sagrada Esperança*. Lisboa: Sá da Costa, 1974.

PACHECO, Fernando. *Angola: contexto e desafios para o futuro. Fórum Nacional sobre a Participação dos Cidadãos no Processo Constitucional*. Luanda: Centro Cultural Mosaiko, 2002.

PARETO, Vilfredo. *Manual de Economia Política*. São Paulo: Nova Cultrural, 1996.

PESTANA, Nelson. *État en Angola: pratiques et discours*. Thèse de doctorat. Montpellier: Université de Montpellier I, 2002.

_____. *As dinâmicas da sociedade civil em Angola*. Lisboa: CEA-ISCTE, 2003.

PUTNAM, Robert. *Comunidade e Democracia: a experiência da Itália moderna*. 3a. Ed. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

PROUDHON, Pierre Joseph. *Idée générale de la révolution au Xxe. Siècle*. Paris: Groupe Fresnes-Antony, 1925.

SAID, Edward. *Representações do intelectual*: as Conferências Reith de 1993. Trad. Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SAINT-JUST, Louis Antoine Léon. *O espírito da revolução e da constituição na França*. Trad. Lídia Fachin e Maria Letícia G. Alcoforado. São Paulo: Editora da UNESP, 1989.

SARTRE, Jean Paul. *Critique de la raison dialéctique*. Paris: Gallimard, 1985.

REIS, Carlos. *O Conhecimento da Literatura*: introdução aos estudos literários. 2. ed. Coimbra: Almedina, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela Mão de Alice*: o Social e o Político na Pós-Modernidade. 3ª Ed. Porto: Edições Afrontamento, 1994.

SOUZA, Norberto Franco de. *Angola: o caminho estreito da dignidade*. Lisboa: Edição do Autor, 1999.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. 2a ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP: 1977.

VEYNE, Paul. *Acreditaram os gregos em seus mitos?* Trad. António Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1983.

WEBER, Max. *Le savant et le politique*. Paris: Librairie Plon: Union Générale d'Éditions, 1959.

2. 2. Artigos, Entrevistas & Ensaios

ABDALA JUNIOR, Benjamin. Administração da diferença, preservação da hegemonia. **In:** *VIA ATLÂNTICA*. No. 13. São Paulo: USP/DLCV, 2008.

ABRANCHES, Henrique (1986). Notas sobre a questão nacional em Angola. **In:** LOPES, Carlos. *A Construção da Nação em África*. Bissau: INEP, pp.129-168.

BALANDIER, George. Confrontações Culturais. DESCHAMPS, Christian. Entrevista a George Balandier (24 de Janeiro de 1982). **In:** *LE MONDE. Civilizações*. Trad. Sérgio Flaksman. São Paulo: Ática, 1989, pp 147-153.

BARBEITOS, Arlindo. Oliveira Martins, Eça de Queirós, a raça e o homem negro. **In:** *Actas da III Reunião Internacional de História de África*. A África e a instalação do sistema colonial

(c.1885- c1930). Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Tropical. Lisboa: Setembro de 2000.

BOUBOU, Hama & KI-ZERBO, Joseph. Lugar da história na sociedade africana. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord). *História Geral da África: Metodologia e Pré-História*. Vol. I. São Paulo: Ática/UNESCO, 1982.

_____. Tempo Mítico e Tempo Histórico na África. O *Correio da Unesco*. Outubro-Novembro 1979.

BOYER, Pascal. Tradition et Vérité. In: *L'Homme* 97-98, janv.-juin, 1986, XXVI (1-2).

CABRAL, Amílcar. Revolution in Guinea. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1969. (Textos selecionados de Amílcar Cabral, coord. Richard Handyside).

_____. *PAIGC*. Unidade e luta. Lisboa: Nova aurora, n. 2. 1974.

_____. Análise de alguns tipos de resistência. Guiné-Bissau: Bolama, 1979. (Texto apresentado por Amílcar Cabral no Seminário de Quadros do partido, realizado em novembro de 1969).

_____. Identidade e dignidade no contexto da luta de libertação nacional. *REVISTA RAÍZES*. No. 4. Ano I. Bissau, Out./Dez, 1977.

_____. Prefácio. In: DAVIDSON, Basil. *A Libertação da Guiné: aspectos de uma revolução africana*. Lisboa: Sá da Costa, 1969, p. 7-8 e também CABRAL, Amílcar. *Alguns princípios do Partido*. Lisboa: Seara Nova, 1974.

CARDOSO, Carlos. A Formação da Elite política na Guiné-Bissau, Occasional Paper Series n.o 5. *Centro de Estudos Africanos*, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE). Lisboa: Portugal, 2002.

_____. A transição política na Guiné-Bissau: um parto difícil. In: *Lusotopie. Transitions libérales en Afrique Lusophone*. Paris: Karthala, 1995.

_____. Os desafios da transição política na Guiné-Bissau. In: <http://www.guineidade.blogs.sapo.pt/arquivo/962340.html>.

CHAUI, Marilena. Intelectual engajado: uma figura em extinção? In: NOVAES, Adauto (Org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

DALCASTAGNÈ, Regina. Uma voz ao sol: representação e legitimidade na narrativa brasileira contemporânea. In: *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*. No 20. Brasília, julho/agosto de 2002.

FRANCO DE SÁ, Alexandre Ainda haverá lugar? In: *REVISTA LER*, Inverno 2000, número 48. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

HAMPATÉ BÁ, Amadou. Confrontações Culturais. DECRAENE, Philite. Entrevista a Amadou Hampaté Bá (25 de Outubro de 1981). In: *LE MONDE. Civilizações*. Trad. Sérgio

Flaksman. São Paulo: Ática, 1989, pp 135-146.

_____. A Palavra, Memória Viva na África. *O Correio da UNESCO*. No. 10/11, Outubro/Novembro, Rio de Janeiro, 1979.

HESS, Bernard Herman. Linhas tortas e o problema da representação literária engajada no Brasil de 30. *XI Congresso Internacional da ABRALIC*: Tessituras, Interações, Convergências. USP, São Paulo, 13 a 17 de julho de 2008.

FERREIRA, Manuel Ennes. La reconversion économique de la nomenclatura angolaise. *Politique Africaine*. No. 57. Paris: Karthala, Mars, 1995, pp. 11-26.

GOYARD-FABRE, S. Le peuple et le droit d'opposition. *Cahiers de philosophie politique et juridique*. Caen/França, v. 2, p. 69-87, 1982.

GRASSI, M. *Rabidantes*. Formas migratórias: casar com o passaporte no espaço Schengen. *Etnográfica* 10(2), 2006.

_____. Cabo Verde pelo mundo: o género na diáspora cabo-verdiana. In: M. GRASSI e ÉVORA, I. (orgs.). *Género e migrações cabo-verdianas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007.

JENKINS, R. (2002). Imagined but not imaginary: ethnicity and nationalism in the modern world. In: J. MacClancy (ed.), *Exotic no more*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 2002.

LALLEMAND, Suzanne. Cosmologia, Cosmogenia. In: AUGÉ, Marc (Direção). *A construção do mundo*: religião, representações, ideologia. Lisboa: Edições 70, 2000.

LLOSA, Mario Vargas. Entrevista ao Jornal *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 13 de maio de 2011 [Caderno da Cultura].

LOPES, Carlos. O legado de Amílcar Cabral face aos desafios de ética contemporânea. In: *NÔ PINTCHA*. No. 1899. Bissau, 05 de Out. 2006.

_____. Mário de Andrade: a grande ausência. In: *SORONDA. Revista de Estudos guineenses*. No. 11 (Jan). Bissau: INEP, 1991.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*. Ano 23. No. 1. 2001, pp. 171-209.

MESSIANT, Christine. A propos des 'transitions démocratiques': notes comparatives et préalables à l'analyse du cas angolais" *Africana Studia*. No.2. Porto: Edição da Fundação António de Almeida, 1999, pp. 61-95.

MORAWSKA, E. The sociology and historiography of immigration. In: V. Yans-McLaughlin (Ed.). *Immigration reconsidered*. New York: Oxford University Press, 1990.

NETO, Maria Conceição: As fronteiras por dentro da nação: divisões étnicas, socioeconómicas e sociopolíticas numa perspectiva histórica. Comunicação apresentada na

Conferência Angola: crise e desafio democrático. Programa Angola/Canadá, ADRA/Angola e CIDMAA/Canadá, Luanda, 24 a 26 de Agosto de 1992.

OLIVEIRA, Isaura de. Pepetela e o nacionalismo Angolano: do sonho à construção da utopia. **In:** IV Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Literatura Comparada: estudos literários e estudos culturais. Universidade de Évora, Maio, 2001.

OTINTA, Jorge. Kikia Matcho: o desalento do Combatente, de Filinto de Barros. **In:** *Revista Crioula*. No. 8. Nov. 2010 [Resenha].

_____. Entrevista ao escritor Filinto de Barros. Bissau, 5 de Novembro de 2009 [Mimeo].

PACHECO, Fernando. Democracia e sociedade civil em Angola. *XII Conferência Internacional de Lisboa*. Lisboa: Instituto de Estudos Estratégicos, 1994.

_____. Uma proposta de valorização da tradição e da cultura em favor do desenvolvimento e modernidade. Lucere. *Revista académica da UCAN*. Universidade Católica de Angola. Luanda, Ano 1, vol.1. 2004.

PINTO DE ANDRADE, Mario. A geração de Cabral. Instituto Amizade, PAIGC, 1973 (Palestra apresentada por Mario de Andrade na Escola-Piloto).

_____. Consciência histórica, identidade e ideologia na formação da Nação. **In:** *Construção da Nação em África: Os exemplos de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé Príncipe*. Colóquio INEP/CODESRIA/UNITAR. Guiné-Bissau: INEP, 1989, pp. 53-75.

_____. *Uma entrevista dada a Michel Laban*. Lisboa, Sá da Costa, 1997.

_____. As Ordens do Discurso do Clamor Africano. Continuidade e Ruptura na Ideologia do Nacionalismo Unitário. *Estudos Moçambicanos*. N.º 7, Maputo, Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, 1990, pp 7-27.

_____. Prefácio a “Discurso sobre o colonialismo de Aimé Césaire”. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, pp. 5-11, 1978.

_____. O que é o lusotropicalismo?». **In:** Aquino de Bragança e Immanuel Wallerstein. *Quem é o inimigo?* (I). Lisboa: Iniciativas Editoriais, pp. 225-233, 1978.

_____. Metodologia da recolha das tradições orais. *O Militante*. Bissau, N.º 9, pp. 53-58, 1978.

RIDENTI, Marcelo. Intelectuais e Romantismo Revolucionário. **In:** *SÃO PAULO EM PERSPECTIVA*. São Paulo, Vol. 15 No. 2, Abr./Jun, 2001.

SAID, Edward. O papel público dos escritores. **In:** MORAES, Dênis. *Combates e Utopias*. Trad. Eliana Aguiar; Luis Paulo Guanabara. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SANGO, André de Oliveira João. Angola: uma tentativa de acomodação das diferenças. In: *Reunião Internacional de História de África/RIHA: a dimensão atlântica da África*, 2, 997, São Paulo. Anais. São Paulo: CEA-USP: SDG-Marinha: CAPES, p. 131-146, 1997.

SANTOS, Daniel dos. O direito costumeiro e a formação do Estado africano. *Revista Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v.12, n.1, p. 31-48, 2006; L'État périphérique et les classes sociales, référence particulière à l'Afrique. *Critiques socialistes*, Hull/Québec n. 3, p. 141-159, automne 1987.

_____. Economia, Democracia e Justiça em Angola: o efémero e o permanente. *Estudos Afro-Asiáticos*. Ano XXIII, 1, São Paulo, 2001, pp. 99-133.

SANTOS, Boaventura Sousa. Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In: *Entre ser e Estar: raízes, percursos e discursos da identidade*. (org). Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro. Lisboa: Afrontamento, 2001.

SERRANO, Carlos. O romance como documento social: o caso de Mayombe. In: *VIA ATLÂNTICA*. No. 3. São Paulo, Dez. 1999.

_____. A dimensão ritual na solução de conflitos na justiça tradicional de sociedades africanas. *ÁFRICA 05*. Centro de Estudos Africanos. Universidade de São Paulo, 2005.

TALI, Jean-Michel Mabeko. Tribalisme, regionalisme et lutte de libération nationale: la question tribale et l'ethnico-regionale dans la dissidence au sein du MPLA, dans l'Est angolais en 1969-1974. *Année Africaine* (1992-1993). Bourdeaux: CAEN, 1994, pp. 463-479.

TAVARES, Ana Paula. Cinquenta anos da Literatura angolana. *Via Atlântica*. No. 3. São Paulo, DLCV/USP, 1999.

TAVARES, Joana. O Socialismo segundo Antônio Cândido. *BRASIL DE FATO*. Ano 9. No. 435. São Paulo, 12 Jul 2011 [Entrevista].

THOMAZ, O. R. De quilombos a kilombolas: redescobrindo o Brasil no Cafundó. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. n. 47, 1997.

VANSINA, Jan. Tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord.). *História geral da África*. I. Metodologia e Pré-História. São Paulo: Ática/UNESCO, 1985.