

# ESTRANHOS DEUSES EM CONCÍLIO: UMA LEITURA DO CONTO “ESTRANHOS PÁ- SAROS DE ASAS ABERTAS”, DE PEPETELA

*Marcelo Brandão Mattos*  
(Universidade Federal Fluminense)

---

## RESUMO

O artigo propõe, a partir do conto de Pepetela, uma análise que destaca o sentido de “estranhamento”, com base das ideias de Benjamin e Freud sobre tal conceito, diante de uma tradição ocidental a canonizar fatos e mitos caracterizadores das “conquistas” portuguesas em fins do século XV, início do séc. XVI. Além disso, caminha no sentido de um destrinchamento do embate ficcional entre os deuses do Olimpo, apresentados por Camões, em *Os Lusíadas*, como controladores dos fenômenos naturais em todo o mundo, incluindo a África, e os deuses africanos, lembrados pelo escritor angolano como dominantes do território continental, antes mesmo da “colonização divina”, proposta no texto camoniano.

**PALAVRAS-CHAVE:** Estranhamento; Mitologia; História; Narrativas angolanas.

## ABSTRACT

The article proposes an analysis of Pepetela's tale, highlighting the sense of “strangeness”, based on the ideas of Benjamin and Freud about this concept, facing the occidental tradition that canonize facts and myths of the Portuguese “achievements” in the end of the fifteenth and the early sixteenth century. In addition, proposes also understand the fictional clash between the gods of Olympus, presented by Camões, in *Os Lusíadas*, as controllers of natural phenomena in the world (including Africa) and the African gods, remembered by the Angolan writer as those that dominate the local territory, even before the “colonization of goddesses” proposal in the Portuguese text.

**KEYWORDS:** Strangeness; Mythology; History; Narratives of Angola.

Dizem que, precisamente em 1500, os portugueses – desorientados em viagem às Índias, confusos entre tomar à esquerda ou à direita – acabaram por “descobrir” uma terra americana virgem e fértil, necessitando ser possuída por europeia civilização. Dizem... Ou melhor, assim está escrito nos documentos de uma História que – como observou Benjamin (1996, p. 224-225), semeando uma produtiva discórdia científica – pertence aos vencedores. Segundo o teórico alemão, “os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso diz tudo para o materialista histórico”. Os índios brasileiros, vencidos, não conseguiram imprimir suas versões na historiografia brasileira (e, durante séculos, nem na literatura), mas seus depoimentos, reiterados, provocaram ao menos desconfianças quanto à “verdade” histórica de um suposto nascimento (em pleno Renascimento) desta terra já povoada por homens e suas tradições culturais.

Nas décadas anteriores à sua chegada ao Brasil, os navegadores portugueses já haviam colecionado “vitórias” parciais em solo africano, que lhes credenciaram a escrever ali outras páginas de sua história de conquistas. Os documentos escritos em sua passagem por África também falam em “descobertas” e na instauração de estados ultramarinos e suas plurais sociedades. Diferentemente do que se deu no Brasil, no entanto, os oprimidos africanos promoveram no século XX uma virada histórica que acabou por redefinir, de modo contundente, os sentidos factuais e também míticos que fundaram suas nações. As glórias portuguesas, impressas nas páginas de ficcionistas e historiadores, foram (e ainda estão sendo) substituídas por narrativas legitimadoras das sociedades locais e suas origens na tradição da terra africana.

É esse o mote produtivo do conto “Estranhos Pássaros de Asas Abertas”, no qual Pepetela narra o quicentenário encontro do europeu com os homens da terra africana, redefinindo sentidos cristalizados pela tradição literária a espelhar uma semântica histórico-científica. Mais especificamente, o autor angolano mergulha nos mares camonianos para, entre homens e deuses, narrar outra versão para a chegada dos portugueses na África e os desafetos parciais entre aqueles que o poeta lusitano designava por “nós, os navegadores” e os habitantes do continente, as “gentes estranhas” que, por coletivo, constituíam “a negra gente” (*Lus*, V, 7-10).

Lançado em 2003, no semanário *Expresso* (Lisboa), numa edição comemorativa da obra camoniana, o conto se apresenta como uma provocativa introdução ao Canto V de *Os Lusíadas*, trecho do poema épico de Camões que narra a passagem dos navegadores europeus pela costa africana. Posteriormente, “Estranhos pássaros de asas abertas” também passa a integrar o livro “Contos de morte” (2008), uma coletânea de contos de Pepetela, editado pela *Chá de Caxinde* (em Angola) e, quase simultaneamente, pelas *Edições Nelson de Matos* (em Lisboa), além de ter sido incluído em uma antologia do conto angolano, intitulada *Como se viver fosse assim* (2009), organizada por Domingas de Almeida e lançada pela UEA (utilizada, aqui, como referência). Desde sua primeira publicação, portanto, o texto tem se multiplicado, provando a força de suas palavras contra-canônicas (ou contra-camônicas, como se queira grafar).

Não parece gratuita a escolha autoral pelo termo “estranho” a introduzir, já no título, impressões sobre o primeiro contato – ainda visual – do homem africano, representado inicialmente por Namutu, com as caravelas vascaínas, tais quais “grandes pássaros de asas abertas [a] passarem o cabo que abrigava a baía” (PEPETELA, 2009, p. 227). O termo permitirá, no plano extraliterário, um *link* curioso com as idéias benjaminianas, aqui retomadas, do necessário gesto científico de “estranhamento” diante uma narrativa histórica, empática aos vitoriosos, que deixa à margem vozes oprimidas igualmente constituintes de uma memória coletiva. A ideia de se “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1996, p. 225) é a metáfora da desconfiança acerca da “verdade histórica”. Antes de dialogar com a teoria histórico-filosófico alemã, contudo, o termo atinge referente mais próximo, ao propor uma direta interlocução de animosidades, por assim dizer, travadas no próprio ambiente literário. Há uma contraposição discursiva, uma inversão de polos, na proposta ficcional de estranhamento arranjada por Pepetela. Seus personagens, no contraplano dos navegadores portugueses, vendo-os pela primeira vez, também experimentam o tal estranhamento narrado na cena camoniana, obrigando-nos ao questionamento: “Afinal, quem é o estranho?” Ou simplesmente: “Quem é estranho para quem?” Diferentemente dos ocidentais, no entanto, os africanos buscam nas afinidades humanas e naturais a redenção para a diferença. Os portugueses, ao contrário, as negam, embora sejam absolutamente evidentes.

Quando Camões narra o estranhamento dos navegadores diante das gentes que avistaram em terras de África, o poeta (ainda que em discurso ficcionalizado) estava, segundo as ideias de Freud (2006), plantando discórdia no terreno das similitudes. Para o pai da psicanálise, o ato de estranhar está intimamente ligado àquilo que nos parece assustador por ameaçar a ordem do que, ao contrário, é verdadeiramente familiar. Isso equivale a dizer que, ao designar por “gentes estranhas” os homens africanos, os portugueses estavam reconhecendo em semelhantes a assombrosa diferença que, por ignorância – ou esperteza, como pensa Said (1995) –, iriam barbarizar para dominar. No pacote dos sentidos bárbaros, a cor da pele, a religiosidade não-cristã, a cultura ancestral, a vestimenta simples e as línguas ágrafas viriam caracterizar um exotismo que justificaria os esforços catequistas e colonialistas.

O estranhamento dos personagens de Pepetela, no conto aqui aberto, quando dirigem seus olhos ao visitante português, é de outra grandeza. Aqui a ordem ameaçada não é a da civilização, nem a do organismo social, mas a da própria terra e sua força anímica. Namutu vê similitude nos “pássaros de asas abertas”, mas reconhece sua diferença em relação aos desígnios da própria natureza: “pássaros voando em cima da água, tão monstruosos, não podiam ser aves como as que conheciam” (PEPETELA, 2009, p. 227), pensa o pai de Luimbi. A desproporção entre a forma visível e as formas naturais assombrou o observador que protegia a terra, mãe de todos: “Talvez os antepassados estavam a mandar aviso, cuidado, muito cuidado” (PEPETELA, 2009, p. 227), já havia alertado o sábio Manikava.

O contato com os estranhos a essa altura, no entanto, já era inevitável. O velho Samutu já havia sido surpreendido, na baía, por “seres estranhos [que] falavam entre si com gritos e puxavam por ele, os gritos eram numa língua desconhecida” (PEPETELA, 2009, p. 228). Viu os “pássaros no meio da água, de asas brancas” e sentiu “o mau cheiro dos espíritos en-

trando no nariz” (PEPETELA, 2009, p. 228). Ao aproximarem-se, contudo, os espíritos do mar “lhe puseram na mão missangas coloridas” e o velho pensou que, afinal, “se os espíritos lhe davam coisas, então não vinham se vingar” e pareciam sorrir com simpatia, faziam “gestos de amizade” (PEPETELA, 2009, p. 229). Os habitantes da aldeia e seus espíritos terrestres, então, pensaram que, apesar da estranheza inicial, talvez fosse possível um encontro amistoso entre as partes distintas. Nem se importaram que não conseguissem entender o que dizia o “chefe das barbas”, enquanto mostrava pedras brilhantes e algumas especiarias que vinham do Oriente. Os locais preparam uma festa para os visitantes, mas estes, pouco interessados, partiram em viagem sem adeus, só voltariam quando pudessem pensar naquelas terras como espaços para outras extrações de riquezas.

A cena de um *approach* português “amistoso” para com as populações “indígenas”, envolvendo missangas e colares, a apontar com sorrisos pedras preciosas e metais brilhantes – proposta por Pepetela – remonta-nos (e nos reconduz geograficamente) a uma situação semelhante à ocorrida em terras americanas, narrada – com declarada parcialidade – por Pêro Vaz de Caminha em sua Carta de “achamento” do Brasil a el-rei dom Manuel. Conta o representante da corte que, em sua chegada à ilha de Vera Cruz, os índios

Acenderam tochas e entraram e não fizeram nenhuma menção de cortesia nem de falar ao capitão nem a ninguém. Um deles, porém, pôs olho no colar do capitão e começou d’acenar com a mão para a terra e depois para o colar, como que nos dizia que havia em terra ouro. E também viu um castiçal de prata e assim mesmo acenava para a terra e então para o castiçal, como que havia também prata (CAMINHA, 1984, p. 89).

No texto de Caminha, as ações indígenas são descritas não simplesmente em sua motricidade, mas em supostos contextos de representação. Dito de outro modo, para além de relatar os movimentos executados pelos nativos brasileiros, o português investe em uma leitura das intenções daqueles que acabara de conhecer e cujas linguagens (inclusive a corporal) lhes eram estranhas. Não há, em sua postura espectadora (o que seria, de fato, impressionante para um homem dos sécs. XV/XVI), o distanciamento próprio de quem reconhece a pluralidade semântica que caracteriza a arbitrariedade dos sistemas simbólicos, mas sim a arrogância humana na apreensão dos sentidos do mundo – “arrogância” de que trata Nietzsche (1983), ao questionar a pretensiosa detenção objetiva da verdade, seja pela via religiosa ou científica, por parte de um homem que ainda seria apresentado à teoria da relatividade. Diz o filósofo:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”; mas também foi somente um minuto. (NIETZSCHE, 1983, p.45)

Caminha, por um minuto, relata o estranhamento inicial do índio, que não fez “nenhuma menção de cortesia nem de falar ao capitão nem a ninguém”, seguido de uma aproximação “de um” deles, a apontar metais

preciosos, hipoteticamente justificada pelo deliberado desejo de compartilhar, com o europeu, o ouro e a prata tupiniquins. Dali, chegando aos esforços de catequização, ninguém perguntou àqueles primeiros brasileiros se o ato de “acender tochas” “entrar” representava mesmo um sinal de descortesia, se era uma recusa à presença portuguesa. Do mesmo modo, não se indagou o índio que mirou o colar dourado do capitão e o castiçal de prata, tendo em seguida apontado a terra, se seu gesto significou a vontade de entregar nossos metais aos viajantes. Talvez o fogo fizesse parte de um ritual de boas-vindas. Talvez, ao apontar o ouro e a prata, nosso índio pretendesse dizer “Isso fica aqui!” Ou ainda: “Há algo que identifica nossas e terras, logo nossos povos, pois aqui também existem essas matérias brilhantes”. A arrogante leitura portuguesa dos significantes indígenas (o “conhecimento” sobre o índio, retomando Nietzsche) era, na verdade, enviesada pelo desejo de um encontro. Ao pensar decifrar o código local, o português simplesmente enxergou sua própria face (antes mesmo de presentear os índios com espelhos). Os sentidos de *pureza* e *primitivismo* que seriam atribuídos aos nativos e sua cultura, por parte dos colonizadores, transformando-os nos “bons selvagens”, já habitantes do imaginário europeu, viriam endossar essa premissa.

Pepetela, quando reproduz a cena do encontro europeu com o homem de “terras virgens”, desta vez em solo africano, sob a perspectiva autóctone, promove a reencenação das incompreensões mútuas que caracterizaram os contatos culturais dos conquistadores com os povos locais. Evidentemente, há um embate de linguagens que afasta as coletividades face-a-face. Samutu não entende a língua dos visitantes, estranha o alto volume em que falam, o mau cheiro que exalam. Nós, leitores, sabedores das “cenas dos próximos capítulos” correspondentes à presença portuguesa em solo africano, ficamos a apreender desta passagem – pela via irônica – uma dose de violência dos viajantes, materializada nas palavras “grito”, “mau” (cheiro) e “vingança” (dos espíritos). O personagem, contudo, não manifesta qualquer intenção de leitura nessa direção. Ao contrário, como já aqui exposto, releva os gestos de indagação diante das pedras preciosas e conclui haver simpatia no ato de presentear missangas. O ritual corporal das oferendas aos espíritos, típicos das religiões tribais, na África e no Brasil, será desta vez o viés para uma distorcida leitura dos signos alheios. O entendimento de que “se os espíritos lhe davam coisas, então não vinham se vingar” oculta um sentido ocidental de presenteamento, até hoje praticado nos congressos públicos e nos mercados financeiros, aparentemente pouco razoável aos olhos e ouvidos tribais.

O maior embate proposto na narrativa, entretanto – a acirrar, inclusive, uma conflituosa relação intertextual com a obra camoniana –, ainda estaria por ser revelado no conto de Pepetela. Acima do plano mundano, como espelho mítico das ações humanas, os deuses mitológicos da tradição greco-latina travarão com as entidades da terra africana o duelo definitivo, a fim de resolver questões relativas à ocupação espacial. Longe da ficcional visibilidade humana, no entanto, essa briga só será percebida pelo leitor do conto, que (seguindo a tradição camoniana) será convidado a “juntar as partes” entre aquilo que é materializado na vida dos homens e o que ocorre no plano das divindades. Nesse sentido, Pepetela propõe um último estranhamento que escapa ao plano diegético para deixar falar um autor (que jamais se admitirá morto).

A reescrita literária da passagem histórica dos portugueses pela costa africana – traduzida, quase ironicamente, como “Introdução ao Canto V” em homenagem a *Os Lusíadas* – é a reação imediata do leitor angolano (tornado escritor) ao estranhíssimo domínio espiritual que o poeta português assume ao narrar as peripécias de Vasco da Gama em território africano. Há sinais claros, embora implícitos, da mentalidade imperialista, no gesto autoral de depositar em solo e mares de África seres mitológicos advindos do Monte Olimpo. Juno, Vênus, Neptuno, Tetis e Adamastor, na cena de Camões, já haviam colonizado o espaço africano muito antes de o homem europeu apontar suas armas no continente.

Em *Os Lusíadas*, como se sabe, os portugueses são submetidos ao Concílio dos deuses (*Lus*, I, 20-41) para que ficasse decidido se poderiam ou não seguir viagem e alcançar o seu destino. Júpiter defende que sim, porque isso lhes estava predestinado. Baco discorda, pensando que, se desse modo fosse, suas conquistas no Oriente seriam esquecidas, ofuscadas pelas glórias daquele povo. A voz definitiva na deliberação a favor das navegações portuguesas é de Vênus, deusa do amor, que vê os portugueses como herdeiros dos romanos e entende que, portanto, será igualmente celebrada por eles. Como desafiante acidental do percurso, o gigante Adamastor (I, 37-60), filho da Terra, revoltado com o fato de ser ignorado por sua amada, a nereida Tétis, será indiretamente responsável pelas tormentas que afugentam os portugueses e, paradoxalmente, tornam mais gloriosas suas passagens pelo revoltoso mar. Tentando conquistar sua donzela à força, Adamastor provoca a cólera de Júpiter, que o transforma numa figura monstruosa, lançada nos “confins do Atlântico”, materialização do Cabo das Tormentas.

Na versão *pepeteleana* da história, as entidades greco-latinas também aparecem junto aos portugueses (como evitá-las?), mas já não estão sozinhas. Ao invés de encontrarem uma terra virgem e pura, deparam-se com as forças espirituais habitantes de África. Percebendo a presença dos seres europeus, sem a ingenuidade dos homens que experimentavam situação idêntica na terra, Kianda e Nzambi reagem em fúria.

Kianda ficou com raiva, ali, naquelas águas só Kianda podia agitar as profundezas e criar calemas. Quem era esse Neptuno para vir ali, no seu reino, provocar o caos? Fez recurso a Nzambi, o senhor de todos os deuses, o seu bocejou depois de criar o mundo e os homens. Nzambi não gostou da intromissão de deuses estrangeiros no seu sítio (PEPETELA, 2009, p. 230).

Quando Júpiter lançou Adamastor no Cabo das Tormentas, não se preocupou em saber, como bom europeu que era, se havia ali algum domínio anterior, se a terra e o mar de África estavam desocupados. E não estavam. A rica e vasta mitologia africana já, há muito, povoara de deuses e forças espirituais a terra, as águas e o ar em todo o continente. Segundo a crença de grande parte dos povos bantu, crença dominante no território em que se concentram os portugueses (e no qual o conto é encenado), Nzambi é o criador do mundo, um deus supremo originário da vida mundana e, também, dos espíritos que atuam entre os homens. Diferentemente do Deus das religiões monoteístas arábico-ocidentais, entretanto, Nzambi – após a criação do mundo e das forças que o poderiam reger – descansou

sem prazo para retornar, delegando aos espíritos a atuação entre os homens, sendo convocado apenas em última instância, para tratar de assuntos que envolvessem (envolvam) grandes fenômenos naturais. Na criação de Pepetela, a justificativa para convocar o portentoso deus foi a questão diplomática correspondente à “intromissão de deuses estrangeiros” no sítio africano.

Quem solicita a atuação de Nzambi é a deusa africana responsável pelo universo aquático: Kianda. Injustamente confundida por muitos com a sereia da mitologia ocidental, por uma simplificação comparativa (diante da qual caberia, talvez, outro recurso do deus africano ante a nova intromissão estrangeira), Kianda é a entidade responsável pela regência dos oceanos e dos rios em todo o continente africano. Nas palavras de Carmen Tindó (2003, p. 94-95),

As ianda [plural de Kianda] são entidades reguladoras de tudo que se relaciona ao oceano. Segundo Ruy Duarte de Carvalho, *cativam-se pelas pessoas, velam por elas e pelas águas*, manifestando-se, de acordo com as pesquisas feitas por esse antropólogo e poeta, de formas diferentes: a de lençóis de luz sob as águas, for mando feixes de fitas coloridas; a de patos nadando; a de pombos sobrevoando as praias, a de crianças gêmeas brincando, entre muitas outras.

Kianda, embora deusa do mar, também está na terra. O imbondeiro é sua árvore predileta[...]. Seu poder é ilimitado; só obedece ao deus criador. Ela rege as marés, as vagas, os peixes, a pesca. Gosta de ser lembrada, retribuída, homenageada. Se a esquecem, se enfurece e retém os peixes, tornando o mar bravio e ameaçador. É, segundo a tradição angolana, responsável pela escassez ou fartura dos alimentos vindos do mar. Quando enraivecida, lança seu grito, enviando doenças, fome e mortes.

No conto, a reação dos espíritos africanos diante dos intrujões greco-romanos deixa as águas turbulentas e serve de advertência aos homens quanto ao que estava por vir. Se o confronto era inevitável e reconhecia-se a força do inimigo (nesse momento, ainda não chamado assim), ao menos não se podia deixar esquecer que, antes da invasão, havia ali um povo e sua cultura, ao contrário das idéias de *ausência* e *nulidade* com que se interpretavam os sentidos locais. “Quando chegastes, mais velhos já contavam histórias” (MONTEIRO, 1987, p.308), poderão dizer os homens um dia, inspirados pela tradição. Semeada no solo, a aprofundar invisíveis raízes, essa consciência será a arma maior para a viragem histórica que se pretende(u) implementar no continente e suas nações. Não se fale aqui em sociedades filhas da Europa, não se pense em heróis herdeiros dos tronos europeus, não nos venham (ao menos como gesto político) falar de independência sem a restituição da terra aos seus verdadeiros donos.

Os índios brasileiros, enquanto isso, não chegaram perto de reaver um centésimo de sua terra original. Os parques sobreviventes, hoje, resistem em sítios gentilmente cedidos pelo governo, desde que não perturbem a ordem nacional. Talvez, por aqui, os deuses locais, responsáveis e fortes o suficiente para tratar de questões diplomáticas, não tenham sido ouvidos. O superestimado Tupã – na verdade, segundo Câmara Cascudo

(1976), um deus de segunda ordem da mitologia indígena, transformado em deus maior por um esforço da catequese em criar entre os índios a consciência do Deus supremo – já estava vinculado, ainda que contra sua vontade, a interesses alheios. É provável que os deuses competentes para o cuidado das águas, esquecidos por grande parte da população catequizada, tenham perdido força e não tenham tido poder suficiente para agitar as marés. Pode ser, também, que as turbulências não tenham impressionado o suficiente, quem vai saber? Essa história ainda não foi reescrita...

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

CÂMARA CASCUDO, Luis da. *Geografia dos mitos brasileiros* (1947). 2ed. Rio de Janeiro: Ed. José Olímpio, 1976.

CAMINHA, Pêro Vaz de. *Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1989.

CAMÕES, Luis de. *Os Lusíadas*. Disponível em: <<http://web.rccn.net/camoes/camoes/index.html>> Acesso em 15 de out. 2011.

FREUD, Sigmund. “O Estranho” (1919). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Vol. XVII*. Trad. J. Salomão. Rio de Janeiro: Editora Amago, 2006, pp. 120-145.

MONTEIRO, Manuel Rui. “Eu e o outro - o invasor (ou em três poucas linhas uma maneira de pensar o texto)”. In: MEDINA, Cremilda (Org.). *Sonha Mamana África*. São Paulo: Edições Epopéia, 1987, pp. 308-310.

NIETZSCHE, F. “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. In: *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho 3.ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 43-52. (Coleção Os pensadores)

PEPETELA. “Estranhos pássaros de asas abertas”. In: ALMEIDA, Domingas Econgô [de] (Org.). *Como se viver fosse assim*. Luanda: Editora Sete Egos (UEA), 2009, pp.227-232.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SECCO, Carmen Lucia Tindó. “Pepetela e o grito melancólico da Kianda” In: *A magia das letras africanas: Ensaio escolhido sobre as literaturas de Angola, Moçambique e alguns outros diálogos*. Rio de Janeiro: ABE Graph Editora/ Barroso Produções Editoriais, 2003.