

FICÇÃO ABISSAL: PARTILHAS DO COMUM, CLIVAGENS COLONIAIS

ABYSSAL FICTION: COMMON SHARES, COLONIAL CLEAVAGES

Alexandre Montauray Baptista Coutinho¹

Lara Nogueira da Silva Leal²

RESUMO

O artigo pretende desenvolver uma reflexão acerca da convivência entre os legados do colonialismo e as práticas simbólicas e culturais tradicionais em espaços africanos de língua portuguesa. A partir de uma análise preliminar de textos ficcionais de grande circulação no Brasil, pretende-se examinar clivagens epistemológicas, ou as “linhas abissais” que se configuram como experiências impressas no cotidiano das ex-colônias portuguesas de Cabo Verde, Moçambique e Angola.

PALAVRAS-CHAVE: relação colonial; narrativas contemporâneas; comunidade.

ABSTRACT

The paper aims to develop a reflection on the interaction between the legacies of colonialism and traditional symbolic and cultural practices in African Portuguese-speaking spaces. From a preliminary analysis of fictional texts of wide circulation in Brazil, aims to examine the cleavages, or “abyssal lines” that constitute experiences printed in the daily life of the former Portuguese colony of Cape Verde, Mozambique and Angola.

KEYWORDS: colonial relationship; contemporary narratives; community.

INTRODUÇÃO

A língua portuguesa é um troféu de guerra

José Luandino Vieira

Este artigo é resultado preliminar do projeto de pesquisa “*Comunidade e imunidade: o campo cultural, a ficção e a política nos espaços da língua portuguesa*”, que, em linhas gerais, pretende sistematizar um quadro de relações literárias e culturais formadas entre artistas e intelectuais angolanos, brasileiros, moçambicanos e portugueses no âmbito das lutas políticas da modernidade. Partindo do pressuposto de que essas relações geraram um campo cultural específico que configurou e reconfigurou sentidos de comunidade, pretende-se, com o desenvolvimento do projeto, reconstituir a formação de redes intelectuais que, à margem das instituições oficiais, no plano da escrita literária ou da intervenção cultural, se posicionaram frente a desafios políticos comuns nos últimos anos.

Antes de tudo, é preciso esclarecer que no conjunto dos argumentos trazidos para este trabalho subjaz o sentido teórico da imunidade, tal como este tem sido formulado como “paradigma” proposto por Roberto Esposito (2006). Disperso pelo texto, esse sentido será observado como preocupação metodológica prévia: a de compreender a comunidade como um exercício de alteridade e não como uma substância, um dom, uma dívida, tal como os discursos modernos e coloniais buscaram inocular nas culturas ocupadas, ou forjadas na lógica monolítica do comum. Vale lembrar que alteridade, aqui, pouco tem a ver com a clássica oposição eu e outro (ou eu e nós, na chave luso-tropicalista). Trata-se de pensá-la na perspectiva proposta por Pina-Cabral, a partir de suas leituras de Emmanuel Lévinas, ao colocá-la no mesmo campo semântico da co-responsabilidade ética: “Se a tradição antropológica ainda tem alguma contribuição a fazer [...] é seguramente através do reconhecimento de que a alteridade é tão permeável como persistente e que ela nunca é redutível a todos totalizados.” (PINA-CABRAL, 2005, p. 233)

Todos sabem que a relação colonial pressupõe, de saída, a assimetria essencial entre a metrópole e a colônia. A colônia tinha como função produzir riqueza para a metrópole e os colonizadores, ligados às esferas administrativas, tinham como função assegurar a transferência de renda, razão máxima do empreendimento colonial.

O sentido da colonização era montar uma estrutura de produção cujo primeiro produto, o próprio colono, tornava possível a existência da atividade produtiva colonial. A isso se somavam, também, a função logística de escoação da riqueza ligada aos portos, a função fiscal e a função militar – traduzidas por dominação, controle e violência.

O rígido controle da historiografia sobre o colonialismo foi uma das práticas mais marcantes do Estado Novo português. Isto porque não interessava explicitar os mecanismos do chamado pacto colonial, mas sim,

envolvê-lo numa névoa luso-tropicalista, de “plasticidade intrínseca”. Ao “não haver colônias” – e sim “províncias ultramarinas”, ao implantar as práticas da assimilação cultural pelo estatuto do indigenato e a instauração da “lei comum”, o que se tentava apagar era a própria lógica do colonialismo: “Em Angola, é como se estivéssemos num Brasil já amadurecido em sociedade híbrida, com uma população mestiça já considerável ao lado da branca, já perceptível ao lado da nativa.” (FREYRE, 2001, p. 355)

Em poucas palavras, é possível afirmar que o princípio (então indiscutível) da unidade portuguesa – “Uma só lei, uma só língua, uma só pátria” – ativou, no discurso colonial, o apagamento de quaisquer epistemologias alternativas à lógica colonial e, assim, excluiu de seu horizonte comum práticas culturais tradicionais.

Ocorre que, limitadas a rasuras no discurso colonial, essas visões alternativas de mundo não foram apagadas como forma de ver e de sentir a vida em sociedade. Na ficção africana produzida em língua portuguesa, elas, as visões alternativas, surgem não como imagens rarefeitas de uma África mítica pré-colonial, mas como instrução acerca de uma heterogeneidade estruturante, epistêmica, objeto de cuidadosa gestão no âmbito das políticas coloniais.

LINHAS ABISSAIS

Em artigo publicado em 2007, o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos identificou e analisou “linhas cartográficas abissais que demarcavam o Velho e o Novo Mundo na era colonial” (SANTOS, 2007, p. 71). A presença destas linhas imaginárias que separam e dividem, de forma incontornável, os países centrais (desenvolvidos) dos países em desenvolvimento não apenas atuam na manutenção das hierarquias econômicas, políticas, sociais e culturais entre estes, mas, sobretudo, tornam invisíveis os mecanismos que legitimam esse *status quo*. O pensamento moderno do Ocidente, forjado no âmbito deste pensamento abissal, acaba por reproduzir, de forma estrutural, o modelo de exclusão radical do projeto de colonização. É neste sentido que se torna oportuno apostar nas “epistemologias do Sul”, para dar visibilidade a saberes alternativos que foram anulados pelo fosso cultural resultante deste projeto da modernidade.

As diferentes formas de ver e de sentir a vida em sociedade e a assimetria entre duas instâncias da temporalidade (o campo da experiência e o horizonte de expectativas) estão na base de grande parte das literaturas africanas de língua portuguesa. Neste sentido, pretende-se apontar para possíveis vertentes de estudos que permitam, nos mais diferentes níveis de formação, a análise de parte dessa produção literária, considerando imagens que revelem faces do “pensamento abissal”.

A partir de uma breve análise de três personagens dos romances *O testamento do Sr. Napumoceno*, do escritor cabo-verdiano Germano Almeida; *Terra sonâmbula*, do escritor moçambicano Mia Couto; e *A pará-*

bola do cágado velho, do escritor angolano Pepetela, pretende-se identificar perspectivas de reconhecimento epistêmico, ou seja: mapear clivagens resultantes do choque entre as práticas simbólicas tradicionais africanas e a mundividência moderna e colonial, tal como esta foi transplantada para as ex-colônias portuguesas no continente africano. Parece-nos que a rigorosa análise das clivagens epistemológicas encenadas no que poderíamos chamar de *ficção abissal* é o que nos fará acessar instruções acerca do mundo contemporâneo, onde elas e as “linhas abissais” ainda se evidenciam.

Assim, ao mesmo tempo em que buscamos afastar a compreensão desses textos como meros registros ou representação de uma condição histórico-política situada no horizonte da modernidade colonial, reivindicamos uma ética da leitura que pressuponha a possibilidade de sermos afetados diretamente pelo contato com eles, isto é, com as instruções de potência que carregam³. Mais do que a aquisição de repertório bibliográfico no horizonte da literatura africana produzida em língua portuguesa, parece-nos importar a instalação de um ambiente crítico nos níveis intermediários e superiores de ensino da literatura. A escolha desses romances como objetos centrais deste artigo prende-se, também, ao fato de terem alcançado grande circulação no Brasil e estarem facilmente disponíveis para os estudantes. Neste sentido, como já foi dito, mais do que registros literários das transições políticas que tiveram lugar em espaços africanos da língua portuguesa ao longo do século XX, e antes de funcionarem como representação dos processos histórico-políticos das regiões em que se inserem, os romances indicados funcionam como dispositivos que presentificam experiências e organizam o real imediato, presente e sensível⁴.

Nos romances mencionados, observa-se a tensão existente entre valores arcaicos e princípios modernizantes, permitindo identificar extremos: de um lado, um personagem que é um bem acabado produto da política de assimilação cultural portuguesa – Nepomuceno de Araújo; de outro, personagens construídos como figuras que emergem de um mundo pré-colonial: os personagens Ulume, de *A Parábola do cágado velho*, de Pepetela, e Siqueleto, de *Terra Sonâmbula*.

Enquanto o senhor Nepomuceno, benemérito da cidade do Mindelo, registra em seu extenso testamento o grande entusiasmo com que praticou os elevados valores da civilização europeia, Siqueleto e Ulume são construídos como rasuras desse contexto comunitário, ou colonial. Imunizados, excluídos do modelo de civilização transplantado para o espaço colonial africano, não tinham lugar no horizonte das “leis comuns” e dos demais legados do colonialismo, que tratavam de enquadrar e submeter formas de vida tradicional a uma máquina de gestão moderna. Siqueleto e Ulume emergem, portanto, como produtos de um desencaixe entre o passado tradicional e os horizontes de desenvolvimento político em Moçambique e Angola.

De forma geral, o que se pretende identificar é a encenação do legado colonial português como espaço de tensão permanente, mais ou menos sintonizado com outras experiências históricas do colonialismo europeu. Nos romances observados, é possível verificar, não sem alguma surpresa, que as continuidades com o passado não podem ser cortadas sem dor. A descoberta dessas continuidades é, na verdade, em cada um dos casos, uma crise de fraternidade: momentos de vida ou de morte em que os laços criados entre pessoas pela pertença comum são irrevogavelmente negados ou reforçados de forma sublime (PINA-CABRAL, 2005). A partilha, no passado, de um mundo comum, a preteridade, é, além de produtora de especificidades significativas nos contextos pós-coloniais, indicadora de conformações identitárias tecidas a partir de solidariedades primárias que performam matizes de rupturas e permanências.

É neste quadro que se torna possível ler uma “constituição emocional do poder colonial” (PINA-CABRAL, 2002) e algumas singularidades do império português no âmbito europeu.

O QUE PODE A LITERATURA?

Do pequeno conjunto de romances, ou melhor, personagens selecionados para esta breve análise, é importante destacar, de saída, que *O testamento do Sr. Napumoceno* e *Terra sonâmbula* se organizam na órbita da escrita como linha abissal. Da mesma forma, o romance *A parábola do cágado velho* prende-se à tradição bíblica das parábolas e, neste sentido, se relaciona estreitamente com o pensamento ocidental. No romance caboverdiano, o extenso testamento do senhor Napumoceno se confunde com um livro de memórias; no romance moçambicano, os cadernos de Kindzu estruturam o avançar da narrativa, definindo, ao mesmo tempo, um limiar que separa o mundo de sua representação. Embora as figurações da escrita, nos dois romances, sejam ativadas de forma distinta – a primeira, dentro de um arcabouço jurídico de matriz europeia; a segunda, no interior de uma prática que faz pensar na escrita diarística, também de tradição europeia – é inevitável associar esses dispositivos metaficcionalizados à latência da escrita como linha de corte. De certa forma, no horizonte dos romances selecionados, a prática da escrita define as formas de controle do que é narrado. O personagem Napumoceno, nas suas “387 laudas de papel almaço pautado, sendo as primeiras 379 laudas à máquina e as restantes manuscritas com caneta de tinta permanente” (ALMEIDA, 1996, p. 47), busca reconstituir a sua trajetória pessoal, revelando o conjunto de valores aos quais obedecia, civilizadamente, em nome de uma sociedade organizada: a fé em Jesus Cristo, nos avanços da técnica e da ciência, entre outros, e a inspiração pessoal em homens célebres: “ele tinha a secretária atravancada de biografias de homens célebres e [...] o livro que ele estava lendo era a biografia de Lincoln” (ALMEIDA, 1996, p. 49), sem falar na tara do personagem pela cor verde, que remetia não para a denominação do seu país de

origem, mas sim para “a sua maior fraqueza”: o Sporting Club de Portugal (ALMEIDA, 1996, p. 64). A morte de Napumoceno, em novembro de 1974, corresponde à falência de um mundo cujo modelo se tornara insustentável. As reproduções da Monalisa na parede, a paixão por Beethoven, os móveis em estilo Luís XV tornavam-se agora emblemas de uma visão de mundo vencida. A ironia do narrador do romance empresta uma camada de significado ao personagem que permite associá-lo imediatamente à política de assimilação cultural realizada pelo colonialismo português em Cabo-Verde, ainda que, em nenhum momento, este processo seja nomeado na superfície narrativa do romance. Não se trata de acentuar os gestos acintosos de apagamento das filosofias de conhecimentos tradicionais, mas de compor, através dos pequenos gestos do personagem, um inventário de valores que emanam da epistemologia colonial hegemônica:

[...] sem dúvida houvera dois Napumocenos: um d’aquém-América e outro d’além-América. Mas acho que gostava mais do outro, daquele antes de conhecer a América. Porque quando voltou, até carro novo ele trouxe argumentando que um carro na América tem uma vida útil de dois anos e conservá-lo mais tempo é deitar dinheiro fora. Mas, não teve coragem de vender o Ford verde, deixou-o apodrecer na garagem. Aliás, ele nunca se desfazia de nada. A sua teoria era guarda o que não te serve, encontrarás o que precisas. No fundo, no fundo, nunca deixou de ser um pobre homem de São Nicolau (ALMEIDA, 1996, p.78).

A recepção crítica ao romance, vasta e disponível em diversos periódicos e livros, muitas vezes chamou a atenção para a sua dimensão cômica, associada à excentricidade das práticas de Napumoceno de Araújo. Entretanto, apesar da validade da observação, esta dimensão não pode obliterar o olhar sarcástico, o tom cáustico com que Germano Almeida constrói esta personagem, compondo-a no interior de um quadro mais complexo: a produção e reprodução dos valores coloniais e a sua inoculação progressiva na cultura nacional. Em síntese, Napumoceno é um dos subprodutos mais bem acabados da lógica colonial à portuguesa.

Uma das passagens mais conhecidas do romance – o impasse criado pelo falecido na escolha da marcha fúnebre para o seu sepultamento – é seguramente um episódio cômico. Porém, parece-nos que o ponto central é a clivagem colonial que ela encerra: até mesmo os rituais fúnebres que revestem o enterro, um assimilado como Napumoceno quer cumprir à maneira europeia:

[...] ele poderia provar quanto já se esforçara para satisfazer o defunto mostrando aos presentes os três carregadores que transportavam um enorme gravador e dois pesados, mas potentes altifalantes. Porque o cumprimento da primeira ordem por ele deixada esbarrou com um imprevisto e quase intransponível obstáculo, pela razão simples de à primeira vista ultrapassar as possibilidades locais. [...] Mas assim só

dizer ao chefe da banda que a música da viagem era apenas a marcha fúnebre. Ora a contrariedade surgiu foi quando o chefe perguntou o que era isso de marcha fúnebre e Carlos, já elucidado, respondeu ligeiro que era qualquer coisa de um tal Beethoven. Nós não tocamos nada disso, objetou o chefe. Nos enterros estamos habituados a tocar djosa quem mandób morrê. E essa tal marcha fúnebre nunca ouvi falar. Aliás é um disparate. Se toda gente vai com djosa e nunca houve reclamações, por que o Sr. Napumoceno vem agora chatear a gente com essa outra coisa. [...] Por razões de comodidade de transporte trocou gira-discos por um gravador e gravou mil e duzentos metros de marcha fúnebre numa bobine, repetindo-a catorze vezes. (ALMEIDA, 1996, p. 17-18).

Neste ponto, a ficção toca a “linha abissal” identificada por Boaventura de Sousa Santos. A assimilação cultural – a conversão gradual do homem africano em europeu – e a construção política do indígena tornam-se dispositivos de naturalização das hierarquias coloniais, que se alimentam da reprodução de modelos, valores e costumes europeus como uma argamassa que reveste e cristaliza os padrões “superiores” da vida moderna. Neste sentido, o romance de Germano Almeida, mais do que um divertido enredo acerca da morte de um excêntrico benemérito da cidade do Mindelo, é uma leitura consistente do legado colonial como epistemologia hegemônica. Em poucas palavras, entre a marcha fúnebre de Beethoven e a *djosa*, uma linha abissal cruza o espaço epistêmico.

No romance *Terra sonâmbula*, do escritor moçambicano Mia Couto, o personagem Siqueleto, um velho aldeão, chama a atenção do leitor. O personagem parece emergir como vestígio da cultura ancestral africana. Os princípios inegociáveis da modernidade e a guerra generalizada e fratricida que sucederam a independência moçambicana não lhe diziam respeito. Siqueleto é encenado como uma espécie de sobrevivente do fim do mundo, ruína da tradição pré-colonial, ainda a respirar entre os escombros de uma racionalidade ancestral. No arco narrativo, os personagens principais do romance, Muidinga e Tuahir, se refugiam num ônibus abandonado, em meio a uma estrada morta. Em linhas muito gerais, os movimentos dos solitários personagens na trama giram em torno da leitura dos cadernos de Kindzu, encontrados nos despojos do machimbombo incendiado em que habitam, e alguma caminhada de exploração do terreno adjacente, que retorna sempre ao ponto de partida. Numa dessas caminhadas, conta o narrador:

Muidinga não está tranquilo: sempre o susto espreita no farfalhar da folhagem, o segredar da morte, essa infatigável coscuvilheira. Vão pisando caminhos saudosos do pé de gente. Tuahir segue à frente, abrindo trilhos para onde depois o rapaz avança. De repente o mundo desaba, o chão desaparece. Tuahir e Muidinga se abismalham, tombados numa enorme cova. É um desses buracos onde a noite se esconde com o rabo de fora.

– Estamos onde Tuahir?

– Nem fale. Deve ser morada do sapo gigante, o tal comedor de escuro.

Ficam sentados, se acostumando ao nada. Depois, seus olhos se luscofocaram: havia uma rede cobrindo as paredes do buraco. Nenhum de ambos tem dúvida: estão dentro de uma armadilha. Só restava esperar. Conversam para distrair os maus espíritos que sempre aproveitam o silêncio para engordar intenções (COUTO, 2007, p.40).

Depois de capturados na armadilha montada numa cova em meio à folhagem, os personagens esperam qualquer oportunidade para se libertarem da prisão em que se veem. No dia seguinte pela manhã, a chegada de Siqueleto à beira da fenda aberta no chão produz uma rápida esperança de salvação aos prisioneiros:

Então o velho os puxa, os dois vão ajudando com as pernas a subir, buraco acima. Saem mas ele não lhes solta. Traz a rede a arrastar pelo chão, os dois lá dentro, iguais aos bichos caçados. Quando por fim chegam a sua casa ele reforçou a rede com mais amarras. Encara os prisioneiros com um só olho enquanto fala na língua local. Tuahir traduz:

– Ele diz que nos vai semear.

– Semear?

– Não sabe o que é semear? É isso que nos vai fazer. Ele quer companhia, quer que nasça mais gente.

O velho é doido, vai é matar a gente.

[...]

Muidinga, então, se excede. Grita. O velho aldeão se atenta para escutar, através da tradução de Tuahir. Por que motivo ele não recebia bem os visitantes como ordenavam as velhas leis hospitaleiras? De facto, responde o velho, não é assim a maneira da nossa raça. Antigamente quem chegava era em bondade de intenção. Agora quem vem traz a morte na ponta dos dedos (COUTO, 2007, p.41).

O personagem Siqueleto é a figura do desamparo. Ao mesmo tempo, não foi alcançado pela lógica colonial, sequer foi alcançado pela lógica da revolução. No romance *Terra sonâmbula*, o personagem, imunizado por este despertencimento abissal, é encenado como vestígio da ancestralidade, como remanescente de uma racionalidade quase invisível no contexto do embate entre a máquina colonial e a ordem da emancipação. Mesmo no contexto da autodeterminação política e das lutas em Moçambique, Siqueleto, mais do que a imagem de uma linha abissal, é o próprio abismo onde jaz sua visão tradicional de mundo:

[...] Por um buraco da rede Muidinga consegue retirar um braço. Apanha um pau e escreve no chão.

– Que desenhos são esses?, pergunta Siqueleto.

– É o teu nome, responde Tuahir.

– Esse é o meu nome?

O velho desdentado se levanta e roda em volta da palavra. Está arregalado. Joelha-se, limpa em volta dos rabiscos. Ficou ali por tempos, gatinhoso, sorrindo para o chão com sua boca desprovida de brancos. Depois, com voz descolorida trauteia uma canção. Parece rezar. Com aquela cantoria Muidinga acaba por adormecer. Não faz ideia quanto dorme. Porque desperta em sobressalto: o brilho de uma lâmina relampeja frente a seus olhos. O velho Siqueleto arma uma faca.

– Andam comigo!

Solta Tuahir e Muidinga das redes. São conduzidos pelo mato, para lá do longe. Então, frente a uma grande árvore, Siqueleto ordena algo que o jovem não entende.

– Está mandar que escrevas o nome dele.

Passa-lhe o punhal. No tronco Muidinga grava letra por letra o nome do velho. Ele queria aquela árvore para parteira de outros Siqueletos, em fecundação de si. Embevecido, o velho passava os dedos pela casca da árvore. E ele diz:

– Agora podem-se ir embora. A aldeia vai continuar, já meu nome está no sangue da árvore.

Então ele mete o dedo no ouvido, vai enfiando mais e mais fundo até que sentem o surdo som de qualquer coisa se estourando. O velho tira o dedo e um jorro de sangue repuxa da orelha. Ele se vai definhando, até se tornar do tamanho de uma semente. (COUTO, 2007, p.42)

Na escrita de Mia Couto, o passado só se torna experiência no presente da escrita, quando as memórias, os vestígios e as permanências ganham estatuto de fonte histórica e se tornam capazes de se descolar do espaço inacessível. No romance, a palavra escrita é operadora da continuidade entre a tradição e o mundo porvir – o nome de Siqueleto rasgado na árvore e fundido à sua seiva é a única garantia de continuidade da tradição –, e, após este gesto, Siqueleto torna-se semente. Nos romances do escritor, de maneira geral, é somente no ato de ficção que as experiências podem ser gestadas como prospecção. Os cadernos de Kindzu, em sua dimensão metaficcional, enformam a vida de Muidinga e organizam o mundo à sua volta.

Em *A parábola do cágado velho*, do escritor angolano Pepetela, o personagem Ulume é apresentado como habitante de um *kimbo* angolano, cujos filhos se engajaram em lados opostos das guerras anticoloniais. Em traços largos, o personagem vive no interior de uma tradição local que remonta à figura de Suku-Nzambi, o criador dos tempos primordiais. A memória dos antepassados, as suas práticas ancestrais e a sua forma de sentir a vida em sociedade não têm qualquer relação com o universo urbano

colonial, tampouco com as lutas de guerrilha pela independência angolana. O seu ponto de observação permite apenas captar, de forma um pouco lateral, os acontecimentos que eclodem no âmbito das guerras anticoloniais:

A guerra voltou. Aviões e canhões destruíram os kimbos e as gentes tornaram a se entranhar nas profundezas das Mundas para sobreviver e lutar. Anos e anos. E a fome sempre presente, pois é difícil cultivar ou tratar do gado se vivemos escondidos em fuga. Ulume entendeu as razões desta dura guerra contra a fome, o imposto e a palmatória. Diferente daquelas guerras anteriores, de sobas ou de kuata-kuata, que o povo não compreendia nem queria. Um dia aconteceu como aquele instante da tarde. A guerra acabou e tudo ficou estranhamente parado e silencioso, só o mujimbo corria. Eles se olhavam, nas Mundas, sem acreditar nas palavras: a paz era definitiva? Muitos brancos abandonaram as terras, mesmo de Calpe partiram (PEPETELA, 2005, p.14).

Apesar dos tumultos gerados pelas guerras, o cotidiano do personagem se ampara numa observação do mundo que concebe o tempo como organismo parado. O ângulo desde o qual projeta a sua visão de mundo é completamente estranho à vida moderna, tanto em relação ao sistema colonial quanto em relação à resistência anticolonial. O personagem parece constantemente ruminar a experiência de um tempo anterior, transmitida pela tradição local, que se materializa nos pequenos gestos do cotidiano:

Todos os dias sobe ao morro mais próximo, senta nas pedras a fumar o cachimbo que ele próprio talhou em madeira dura, e espera. A passagem do cágado velho, mais velho que ele pois já lá estava quando nasceu, e o momento da paragem do tempo. É um momento doloroso, pelo medo do estranho. Apesar das décadas passadas desde a primeira vez. Mas também é um instante de beleza, pois vê o mundo parado a seus pés. Como se um gesto fosse importante, essencial, mudando a ordem das coisas. Odeia e ama esse instante e dele não pode escapar (PEPETELA, 2005, p.12).

Neste sentido, Ulume é a imagem do passado tradicional, simultaneamente obsoleto para o horizonte da modernidade colonial e para os projetos de modernização nacional. Desalojado, sem lugar na ambiência conflituosa da modernidade, o personagem Ulume observa o mundo a partir de outro ponto possível, onde tempo e espaço se confundem e onde as linhas que demarcam o velho e o novo mundo estão inscritas na experiência da tradição. Neste sentido, o personagem Ulume evidencia o pertencimento a uma tradição local; com ela, comunga. A partir dela, enxerga e mira à distância o mundo convulsivo da modernidade. A sabedoria do personagem, que o leva a equivaler ao cágado, transforma em potência o *pathos* entre a tradição e a modernidade. Como nos diz o narrador, ele “agia por puro instinto, inovando perante as lacunas da tradição” (PEPETELA, 2005, p.44):

Ulume percebeu, as palavras não valiam nada naquele momento e para aquele caso. Os antigos diziam as palavras e eram tudo, eram força. Pode ser, no passado. Quando se usavam as palavras exatamente para se dizer o que se pensava e não como armas para confundir os outros. (PEPETELA, 2005, p. 113)

É precisamente neste estágio de consciência do tempo presente que o operador discursivo, a parábola, funciona na narração do romance: como instrução de potências de vida e modelo pedagógico capaz de ressignificar o passado e, ao mesmo tempo, produzir as condições de futuro.

A IMAGINAÇÃO DE UM PENSAMENTO PÓS-ABISSAL

Em sua obra *Futuro passado*, Reinhart Koselleck desenvolveu uma perspectiva do tempo histórico bastante produtiva para os estudos atuais da literatura. No entrelaçamento que propõe entre o passado (entendido como campo da experiência) e o futuro (horizonte de expectativas), o tempo presente – na escrita e na leitura – torna-se o operador de uma mediação que permite dimensionar e redimensionar as instâncias da temporalidade (2006). É neste sentido que a ficção pode funcionar como um instrumento crítico e político de imunização em face das linhas abissais. Mais do que isto, a ficção produzida nos contextos africanos de língua portuguesa pode confrontar as inúmeras formas e versões do pensamento abissal, tal como este se materializa na experiência do cotidiano.

Parte da ficção africana produzida nos espaços da língua portuguesa prende-se aos condicionamentos e às demarcações produzidas na história do colonialismo português. Em Portugal, logo a seguir ao fim do salazarismo e com o processo de descolonização da África, o apagamento da lógica colonial ganhou contornos de um vazio historiográfico prestes a ser preenchido com o aparecimento de documentos até então ocultados pela censura. Neste novo contexto, que se relaciona com a introdução dos chamados estudos culturais⁵, podemos verificar, de forma ainda mais evidente, a disputa centrada nos conteúdos das representações pós-coloniais do passado⁶.

O que se verifica é, de um lado, o fortalecimento de uma desmemória, e de outro, o uso intencional da mesma no sentido de legitimar retrospectivamente o presente. Ou seja, tanto a desmemória quanto a manipulação da memória histórica pertencem ao mesmo campo de disputa simbólica. E talvez seja neste *gap* entre esses dois modos de apropriação do passado que a literatura produzida nos países africanos de língua portuguesa tem encontrado seu campo mais fértil e tem sido lida, de modo mais ou menos sistemático, como um “substituto” da História, gerando uma espécie de convívio epistemológico que rasura os chamados pactos ficcionais ao mesmo tempo em que dissolve fronteiras disciplinares. Por outro lado, é possível celebrar este *boom* literário das literaturas africanas como uma

nova possibilidade de ler o legado do império português na África. Desta vez, não mais pela historiografia oficial; mas pela ficção e pela encenação de pormenores e gestos aparentemente irrelevantes da vida cotidiana, afinal, é neles que os sistemas modernos de exclusão se materializam. Só assim a ficção poderá contribuir para a imaginação de um pensamento pós-abissal que descortine as engrenagens discursivas que produziram sulcos e fronteiras na vida social. A ficção pode operar parte de um processo de repactuação e reconstrução que prescindam das hierarquias da tradição moderna e colonial. Através de uma ética da leitura, como afirmou Chinua Achebe, a Literatura pode desapropriar você de sua história, mas pode também realizar o processo inverso (2012).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHEEBE, Chinua. *A educação de uma criança sob o protetorado britânico: Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ALMEIDA, Germano. *O testamento do Sr. Napumoceno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COUTO, Mia. *Terra sonâmbula*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ESPOSITO, Roberto. *Bios: filosofia e biopolítica*. Lisboa: Edições 70, 2006.

KOSSELECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

FREYRE, Gilberto. *Aventura e rotina*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

PEPETELA. *A parábola do cão velho*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

PINA-CABRAL, João de. Crises de fraternidade: literatura e etnicidade no Moçambique Pós-Colonial. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 229-253, jul./dez. 2005.

_____. Galvão na terra dos canibais: a constituição emocional do poder colonial. *Trânsitos coloniais: diálogos críticos lusobrasileiros*, ICS, Lisboa, 2002.

_____. Rios e estações: solidariedades primárias e preteridade em Moçambique. In: CABRAL, Manuel Villaverde; GARCIA, José Luis; JERÓNIMO, Helena (orgs). *Razão, tempo e tecnologia: estudos em homenagem a Hermínio Martins*. Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2006, pp. 197-225.

_____; CARVALHO, Clara (coord). *A persistência da história: passado e contemporaneidade em África*. Portugal: Imprensa de Ciências Sociais, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estudos – CEBRAP*, n. 79, p. 71-94, São Paulo, nov. 2007.

Recebido para publicação em 02/10/2016

Aprovado em 17/11/2016

NOTAS

1 Professor do Programa de Pós-Graduação em *Literatura, Cultura e Contemporaneidade*, da PUC-Rio. Doutor em Letras (2004) pela mesma Universidade. Coordena projetos de pesquisa voltados para a análise das literaturas produzidas nos espaços da língua portuguesa.

2 Pós-doutoranda PAPD/FAPERJ do Programa de Pós-Graduação em *Literatura, Cultura e Contemporaneidade* da PUC-Rio, com a pesquisa *A Viagem do escritor em busca de uma linguagem. O Museu de Grandes Novidades das Narrativas de Viagens Contemporâneas*.

3 Esta metodologia de abordagem das literaturas africanas de língua portuguesa nasce do esforço que enfrentamos no dia a dia da sala de aula, em que os alunos, em sua maioria, buscam encontrar nos textos exemplos concretos do que se passou na África, como se a literatura pudesse funcionar como ilustração dos processos da história. O que buscamos desenvolver são protocolos de leituras que aproximem o texto do leitor e que, ao fazê-lo, ativem outras possibilidades de compreensão do nosso lugar de pertença a esse passado também comum.

4 Outro motivo para a escolha dos textos diz respeito à diversidade de experiências coloniais – Moçambique, Angola e Cabo Verde. Embora os três países partilhem uma preteridade, há especificidades em suas trajetórias que não podem ser ignoradas.

5 A virada linguística introduzida por Edward Said na discussão sobre o orientalismo estabeleceu uma relação direta entre saber e poder – narrar o outro é legitimar sua superioridade sobre ele.

6 Este uso da memória como instrumento de fabricação de um passado idealizado, que apaga os desmandos do colonialismo, não é exclusivo das elites intermediárias (ou seja, dos colonos) das ex-colônias portuguesas – o mesmo processo pode ser encontrado entre os *pied-noirs* franceses, os *parsis* na Índia ou os crioulos brancos de Trinidad.