

Noíto: a inscrição da mulher em *Rio seco*, de Manuel Rui

A voz das margens que conta como é. (do romance *Rioseco* de Manuel Rui)

Noito: the inscription of a woman from the romance Rioseco - of Manuel Rui: the voice on the margins that narrates as is.

Luís Mascarenhas Gaivão



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ras/411>

DOI: 10.4000/ras.411

ISSN: 2312-5195

Editora

Sociedade Angolana de Sociologia

Edição impressa

Data de publicação: 1 Junho 2012

Paginação: 11-32

ISSN: 1646-9860

Reférence electrónica

Luís Mascarenhas Gaivão, « Noíto: a inscrição da mulher em *Rio seco*, de Manuel Rui », *Revista Angolana de Sociologia* [Online], 9 | 2012, posto online no dia 11 dezembro 2013, consultado no dia 03 maio 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ras/411> ; DOI : 10.4000/ras.411

Noíto: a inscrição da mulher em *Rio seco*, de Manuel Rui. A voz das margens que conta como é. (do romance *Rioseco* de Manuel Rui)¹

Luís Mascarenhas Gaivão

Resumo

Noíto é mulher do sul e das margens. Para fugir à guerra civil de Angola, traz para a ilha do Mussulo, com a sua oratura e vida, a cultura, as tradições e a ecologia de muitos outros saberes. E também a sua identidade vincada de mulher africana e angolana. Uma obra da pós-colonialidade, na enunciação de lugares e tempos de África, que retrata sociologicamente os primeiros 22 anos de independência do país. E que não deixa de ser, ainda, actual.



11

Palavras-chave

Pós-colonialismo, colonialidade, lugar e tempo de inscrição, oratura, ecologia de saberes, justiça cognitiva.

1. Introdução

O objectivo deste trabalho traduz-se numa tentativa de “colaboração” com o escritor angolano Manuel Rui em trazer para a superfície do conhecimento geral, através da análise duma obra literária, o papel fundacional e vital que a mulher africana (e, no caso, angolana) detém na organização societária.

Através da análise do romance *Rioseco* observamos, em todo o desenrolar da intriga ficcional, a primordial importância da personagem Noíto, uma mulher do povo, do planalto central angolano e que transita, para fugir à guerra, por outras realidades societárias, acabando na Ilha do Mussulo, em nova inscrição de vida, agora com os pescadores.

•

1 Adaptado a partir de trabalho apresentado em Fevereiro de 2012, no seminário “Conhecimentos, Sustentabilidade e Justiça Cognitiva”, orientado pela Prof. Dra. Maria Paula Meneses, da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (Coimbra, Portugal).

A adaptabilidade do género, o real poder da mulher na economia doméstica e também na esfera da economia pública, na transmissão dos conhecimentos e artes tradicionais “inexistentes” na consideração e representação do conhecimento eurocêntrico e abissal, a virtualidade das relações telúricas e/ou religiosas que mantém, sincréticas, com o maravilhoso e o divino, a capacidade de justiça cognitiva prática e tremendamente humanizada que exemplifica, a ternura do gesto para os que a rodeiam, são algumas das características desta mulher angolana.

É uma figura retirada das margens, a quem Manuel Rui dá rosto, vida e, sobretudo, palavra, através do recurso à oratura literária da sua escrita, numa perspectiva de enunciação, com uma imensa pluralidade de vozes e de enorme qualidade.

E Manuel Rui fá-lo, inscrevendo-a no universo literário. Noíto é mulher angolana e é, pois, mulher africana. Mais, ainda, é a representação ficcionada de Angola.

Também o autor se afirma, simultaneamente, um escritor universal.

2. Sobre o autor

Manuel Rui, nome incontornável na literatura angolana, iniciou-se ainda em tempo de estudante de direito em Coimbra, no âmbito poético e nacionalista. No regresso à terra (logo a seguir ao 25 de Abril de 1974), participou activamente na preparação do pós-colonialismo, com os olhos postos na construção duma Angola independente, assumindo cargos políticos de elevada responsabilidade.

Com a independência de Angola, doou ao País a letra do hino, elaborou letras de canções de compromisso ideológico, escreveu muita poesia revolucionária, ao mesmo tempo que se desmultiplicava em acções de carácter jurídico umas, e outras muitas de carácter cultural. Foi crítico, ensaísta, cronista, poeta, romancista, conferencista e, igualmente, escritor para teatro e cinema.

Como revolucionário e nacionalista, num período pós-independência, a sua poesia alicerçou-se no resgate cultural duma identidade nacional que era necessário balizar e defender, enraizar, em absoluto.

Assim, Manuel Rui revela um percurso literário linear: desde os primeiros tempos da luta ideológica, *11 Poemas em Novembro (de 1976 a 1988)* em que “entre a ilusão do real concreto e o concreto da ilusão ficcional, a ideologia do enraizamento, enquanto modo de identidade, crava no texto as suas garras”, sendo os elementos fulcrais do enraizamento “os signos da terra, povo, língua, sangue, raça e da tríade nação-pátria-Estado” [Laranjeira 1995: 164], Manuel Rui inicia uma evolução no sentido de maior reflexão e ponderação temáticas, através de novos escritos que, já com a utilização de processos estilísticos e ficcionais mais elaborados, passam a incluir a ironia e a crítica, pois “os escritores não criticam os fundamentos da nação, porque os aceitam, mas encenam a crítica do fundamentalismo através do humor pícaro, costumbrista, social ou cultural” [Laranjeira 1995: 165].

É o que se pode denotar em *Quem me dera ser onda* [1982], (inauguração dum espaço de caracterização crítica do poder, “carnavalesco” e “dialógico”, no sentido de Bakhtin): “Em resumo, durante o carnaval é a própria vida que representa, e por um certo tempo o jogo se transforma em vida real. Essa é a natureza específica do carnaval, seu modo particular de existência” [Bakhtin 1996: 7], ou *Crónica de*

um *Mujimbo* [1991] e assim por diante, em todas ou quase todas as produções subsequentes, onde a crítica social se instala de vez, atenta às novas realidades sociopolíticas e culturais que vão emergindo do decurso dos tempos e da evolução angolana.

Doravante, em cada nova obra publicada, comunica-nos, de plurifacetadas formas, aqui mais realista, ali mais regionalista, e recorrendo aos mais variados processos estilísticos e à já citada perspectiva da linguagem enunciativa, a poesia e a mágica, e, sobretudo, os sofrimentos, frustrações e as alegrias que se deparam aos homens e mulheres de uma nação tão rica de povos e culturas, de fronteiras e, ao mesmo tempo, de tantas diferenciações sociais e económicas, e de dúvidas políticas, explicitadas pelos espantosos personagens da sua criação e pelas situações transpostas a partir da realidade.

Neste percurso, o amadurecimento do homem e do escritor caminham a par, assim nos indicia a análise da sua escrita, onde a seriedade das denúncias sociais, das contradições políticas dos regimes (primeiro, o do partido único e depois o da democracia liberal) e das caricaturas dos seus agentes, se cruzam com a descrição da genuinidade cultural dos populares (agricultores e pescadores preferentemente, mas também cidadãos anónimos urbanos ou na relevância atribuída às mulheres).

A oratura desempenha nas obras do autor o papel de arma denunciadora e de enraizamento, e também, por essa via, se tratam as questões e os preconceitos culturais e étnicos herdados do processo histórico, antes e depois da independência.

Trata-se de uma literatura onde prevalece a utilização entre as formas e tipos de interação verbal em ligação com as condições concretas de espaço/tempo, numa admiração inquestionável da variedade e natural beleza do país, por onde perpassam rios, bichos, praias, árvores, espíritos, chuvas, céus de paletas admiráveis, cheiros e sabores fortes e sensuais, num não mais acabar de sinestias e, sobretudo, onde se denotam infundáveis expressões e muitas personificações, de criatividade muito viva e efeito estético conseguido.

Não é tempo para prosseguir numa análise pormenorizada da produção do escritor Manuel Rui, mas sim de nos debruçarmos, com a devida atenção, ao papel sociológico de Noíto, a personagem feminina e principal do romance *Rioseco*, publicado em 1997.

3. Noíto

3.1. Uma biografia angolana ficcionada em mulher

Manuel Rui alimenta com a personagem Noíto, todo o enredo de *Rioseco*, romance passado durante a guerra civil angolana e que a pretende retratar, bem como à sociedade da época.

Personagem africana de pensamento e inserção, Noíto nasceu no Longonjo, como se deduz da resposta dada a uma vendedora de galinhas no mercado da Samba [Rui 1997:35]:

“Que era centro-sulana Longonjo e logo-logo a revisão. A nossa terra como está? Noíto pormenorizando resumos da guerra. Noticiando mortos e feridos mas dando, acima de tudo, ênfase na fome e da gente que dela morria.”



Acabara de realizar a viagem do Huambo para a Ilha do Mussulo, junto a Luanda, acompanhando o marido, de nome Zacaria, carpinteiro que ia trabalhar no local. Fugiram da guerra acesa no planalto. Viagem complicada que só após três meses de idas semanais ao Lubango lhes permitiram obter os bilhetes para o avião. Subiram a Serra da Leba. Noíto é viajada da guerra, que a obrigou a deslocamentos várias e “Eu nasci no Huambo. Uma terra muito rica onde não faltava nada, antes da guerra. Milho, carne, tudo. Eu tive bois. Mas conheci outras terras no Moxico, Lunda, Kuando-Kubango, Huíla, Kunene, muitas terras fora daqui e com gente muito boa como vocês” [Rui 1997: 73], dando resposta às perguntas das mulheres da Ilha.

A situação familiar é como segue [Rui 1997: 71-72]:

“O meu falecido marido, pai da minha filha Belita que me deu já três netos, era do esquadrão Amílcar Cabral”, a saber, uma tropa de elite que venceu os colonos e ganhou muita fama. “Nome dele Sapalo, andou tantamente em combates todos do esquadrão, emboscadas, outras lutas, tudo da guerra e até salvou-se de um tiro na barriga embaixo, mas ficado para sempre a arder no dia do avião vomitar fogo que nunca ninguém soube mais dele e mais nada.” — E Noíto retomou o choro pela lembrança do ex-marido, sensibilidade espontânea.

Depois, casou com Zacaria, um homem que, embora considerasse teimoso, amava devotadamente e respeitava, sabendo que a decisão era sua, personalidade vincada, em pensamento de autonomia [Rui 1997: 82]:

“Quem escolhe a minha vida sou eu. Qual Deus qual destino! Para quê viver quando os outros é que nos escolhem na vida?”

E, agora, os dois acabavam de chegar à Ilha, mudança radical de vida.

3.2. Retrato físico

A idade de Noíto só se adivinha por aproximação. Como se viu pelo percurso anterior de vida, já não era nova, e vestia panos, guardando consigo as suas embambas, única riqueza, juntamente com o cachimbo que sempre a acompanhava [Rui 1997: 10]:

“A mulher permanecia sentada sobre a trouxa grande em que se descobriam, debotados, por velhice ou uso, os pálidos vermelho, preto e amarelo do pano. . . De contemplada pausa, inspirava o fumo do pequeno cachimbo, tapando e destapando o fornicho com a mão direita, em ritmo acertado de cada chupaça”.

Salienta-se que as cores dos panos gastos e desbotados eram as da bandeira nacional angolana, símbolo duma nação que se desgastava em guerra e grande sofrimento humano.

Mais elementos físicos: kambuta (de estatura pequena), “a avó não sabe que lhe andam chamar a kambuta?” [Rui 1997: 142]; faltavam-lhe alguns dentes: “desenhou-se na boca desdentada de Noíto, um sorriso de vingança por amor e sem mágoa que a outra percebeu” [Rui 1997: 153]; bebia ruidosamente aquilo que apreciava: “bebeu de sofreguidão, sonorizando o sabor na garganta” [Rui 1997: 12],

e, de aspecto geral, a descrição do encontro com o marido na praia revela-nos um corpo franzino [Rui 1997: 115-116]:

“despreocupavam-se as nádegas de Noíto, magras mas tão bem divididas pela linha do traço. Zacaria, nos seus fazeres de carpinteiro sempre se apaixonou pelo traço. A linha simulando repartir beleza que é só uma e, sem a qual, não valeria a pena o suor na plaina ou no serrote. As coxas são mais magras. Assumem a apoteose de raízes. Beldades enriquecidas pelo dentro chão. (...) seios tabuados quase atingindo o ventre liso, sem barriga. (...) Esfregou o rosto, os seios flácidos, mas nos olhos de Zacaria, lindeza do desenho das saliências de amamentar. As pernas e o triângulo da sua divergência.”

3.3. Retrato psicológico

Noíto revela um retrato psicológico esclarecedor.

Curiosa, atenta, pensativa e prudente [Rui 1997:11-12]:

“Ela queria absorver tudo e de uma só vez”, “grudava e desgrudava os olhos do mar e espiolhava para trás, rodando o tronco e a cabeça como que se metendo em assuntos secretos”, “Sorvia agora o cachimbo apagado, recordando que o marido, de poupança, ainda devia guardar uma meia caixa de fósforos tão preciosa para conservar como para não mostrar a ninguém”, “tu sempre foste um aventureiro e por isso perdi tudo, não te esqueças, casa, bois, e mais embambas que tinha com elas há muito tempo”.

Admiradora da beleza física dos homens [Rui 1997: 161]:

“As costas do pescador, marchavam no sentido do longe, de onde tinham vindo, beira da praia, um barco, silhueta. Tronco nu e o pano amarrado na cintura. Ela gostava de ver aqueles homens vestidos assim. Sentia uma qualquer ontológica ligação dos corpos musculados como ondulação de mar e mais de dentição quase completa, bem desenhada e alva, da própria maneira de eles andarem, sem pressa, mas pisando a areia como por obediência ao pé, como se um londove íntimo existisse entre eles e o mar, bem amarrado o londove, com nós de Deus e as vagas e as casuarinas e e os coqueiros e as quitetas e os búzios, na mesma festa de sim.”

Optimista: “acenou com a mão esquerda para trás a enxotar todas as moscas do passado. Tanto azar que uma pessoa tem na vida que, um dia, quando chega a sorte vem tudo de uma vez” [Rui 1997: 15]; generosa: “Por todas as paragens de sua peregrinação, encontrara sempre alguém de dividir o pouco ou muito”; vaidosa e sensual “sentia o corpo apetitado para viver. Às vezes uma pessoa passa tanto tempo sem ligar no corpo que quando a água desliza e o sabão se respira na pele, apetece a limpeza como afirmação da vida mostrada na cara dos outros” [Rui 1997: 109]; sexuada: “E sentia mesmo isso. Que Zacaria transbordava dele o seu próprio rio. O rio dela, mulher. Águas que lhe corriam nas veias mais que o mar e o rio de Zacaria correndo dentro de si.” [Rui 1997: 116]

Noíto repreende o marido quando este não fala verdade — não se deixa dominar, é ativa e verdadeira, solidária: “Sentia-se na obrigação de ajudar até onde as suas forças caíssem só de cansaço, nunca de medo, inveja, egoísmo ou fingimento” [Rui 1997: 22], perspicaz e vidente: “Não ia incomodar

o pescador com mais perguntas, porquanto, daí a pouco, poderia obter todas as respostas nos seus próprios olhos” [Rui 1997: 22].

Este retrato psicológico ainda incompleto torna-se, no entanto, suficiente para se compreender melhor a personalidade de Noíto, muito embora deva vir a ser, naturalmente, esclarecido através de outros dados, aportados no desenvolvimento deste trabalho.

4. O lugar, o tempo, o rosto e a vida da mulher angolana que veio das margens

4.1. O lugar de inscrição territorial e sociológica: as margens, o género, a natureza, a tradição

Manuel Rui, em *Rioseco*, abstém-se genericamente do anticolonialismo. É de pós-colonialismo que se trata.

Encontra-se numa fase já um tanto distanciada dos nacionalismos independentistas e revolucionários e emerge como um escritor que inscreve um universo ficcional que já está para além das questões iniciais de afirmações identitárias da nação e da pátria angolana e se dirige, claramente, rumo ao objeto universal literário.

A ideia de nacionalismo de Wheeler [2006: 76], de “um ressentimento colectivo contra os estrangeiros” é aqui substituída por uma reflexão sobre o caminho percorrido por Angola e pelos angolanos, nos 25 anos após a independência.

O mais notável é que recorre a uma personagem feminina, a nossa já conhecida Noíto, como protagonista nessa longa e pensada travessia de espaço/tempo angolano, com que pretende traduzir a realidade sociopolítica do país, para reflexão e prazer dos afortunados leitores e, igualmente, dos estudiosos das ‘histórias de Angola’, desta vez, do lado do povo.

Noíto jamais se esquece das suas raízes, e, provavelmente, o autor tenha tido alguma influência do modernismo brasileiro (embora Manuel Rui tenha recebido outras mil influências dos tantos outros mil lugares que frequentou) pois afirma [Vecchi 2008: 163]:

“Tal descoberta das raízes autóctones (que correspondem mais exactamente à «invenção» – também em termos etimológicos – da angolanidade) já metabolizava antropofagicamente, na síntese dos próprios objectivos, a lição do Modernismo brasileiro: oposição aos valores culturais do Ocidente, primazia das expressões colectivas, nacionalização dos êxitos produzidos pelas correntes estéticas estrangeiras. . . valorização do âmago africano mais autêntico e menos reificado (do ponto de vista do exotismo colonial), ou, como diz Viriato da Cruz: «Tudo deveria basear-se no senso estético, na inteligência, na vontade e na razão africanas.»” [apud Andrade 1975:6]²

2. Mário de Andrade (1975) *Antologia Temática da Poesia Africana*, vol. I: «Na Noite Grávida de Punhais», Lisboa: Sá da Costa.

Não é este, no entanto, um trabalho de análise literária, mas convém ressaltar a qualidade invulgar duma escrita muito rica em imaginação, domínio dos recursos estilísticos, mestria de utilização da linguagem, e onde a oratura é, preferentemente, um apelo constante das margens para o reconto das histórias, como nos casos de Guimarães Rosa (*Sertão*) ou Luandino Vieira (*Luuanda*): “porque têm as margens como ponto de inflexão, mas também porque usam a linguagem de suas personagens como estratégia narrativa que permite a essas margens falarem por si, e nesse sentido, encerram em suas obras um projeto político de reconhecimento e autonomia daqueles que em suas obras estão a contar e criar a própria história.” [Lauris 2008: 136]

Noíto é mulher e é natural do interior, provém dum mundo de economia agrícola e de criação de gado, como vimos. Pertence ao Sul, entendido como realidade duplamente invisível, sul dum país do sul, periferia da periferia.

Santos [2007: 8-9], na sua teoria do pensamento abissal, é de opinião que nessa cartografia, constitutiva do pensamento moderno, a zona colonial é o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis, impossíveis de serem catalogados como conhecimentos e se situam, por isso, para além do verdadeiro e do falso. Pior, ainda, são invisíveis e fundamentam o conhecimento científico moderno, o único aceite.

Ora o romance em questão já está, na verdade, para além deste paradigma, uma vez que Angola já não é território colonial, mas país independente, e que tenta regularizar as questões e problemas herdados na origem colonial e na independência pós-colonial, colocando à luz, precisamente, as suas formas peculiares de cultura a tradições. É o que faz Noíto e os outros personagens de Rioseco.

Contrariando a opinião generalizada de que “na sociedade tradicional africana nem sempre a mulher participa da tomada de decisões” [Andrade 2006: 63], Manuel Rui apresenta-nos uma mulher que reúne características fortíssimas de africanidade, como veremos, e que, sendo muito embora originária duma sociedade em convulsão de guerra, o autor faz subtrair ao silêncio do género e, tornando-a desafiadora, a faz conduzir as iniciativas pessoais da sua inserção social num meio desconhecido para ela (a ilha do Mussulo, junto à capital-Luanda), ela que é senhora de um personalidade forte e genuinamente africana, ainda não-contaminada, sem receios nem subserviências perante vizinhos ou autoridades.

É através duma espontaneidade total, de valores africanos tradicionais, de um pensamento solar, com a clareza e clarividência de uma “ecologia de saberes” [Santos 2007: 26], que ela enuncia e pratica diversas formas de conhecimentos locais e naturais, muitos deles não-científicos, que originam o espanto e a admiração daqueles que, mais próximos dos costumes da cidade, com ela contracenam as aventuras de Rioseco, e que não compartilham nem a sua sabedoria ancestral, nem um “tempo contemporâneo”, desfasados por uma noção divergente de tempo, noções trabalhadas por Johannes Fabian, em *The Time and the Other* [1983], em que se baseia para nos dizer que “o principal mecanismo para o estranhamento antropológico não foi o afastamento espacial, e sim o temporal” ou, dito de outra maneira, “na construção do Outro, a diferença foi encarada como distância” [Lobão 2002: 189-190].

Então, temos uma Noíto profundamente arraigada à sua terra de origem: “Perdoa-me só mas a gente não pode esquecer o sítio onde nasceu” [Rui 1997: 192], e é precisamente essa raiz mergulhada na terra bem africana que lhe vai permitir ‘emigrar’, enfrentar outros meios culturais e étnicos, muito



diferentes, no Mussulo e realizar a enunciação do seu discurso: “A terra é onde a gente quiser ficar e se ela nos receber” [Rui 1997 : 166].

E a naturalidade com que, fugindo da guerra com o marido, inicia uma nova vida, junto dos pescadores, em nada altera a relação com a terra originária do seu pensamento africano: “Não há terra nenhuma que rejeite uma semente da mão de uma mulher que sofreu tanto como eu” [Rui 1997: 131].

E, ainda no barco que navegava para a ilha, à medida que ia visionando melhor o espaço ainda desconhecido, imaginou-o em antecipação, e pensou que se houvesse árvores, então poderia fazer uma lavra.

Trata-se, pois, de registos proprietários, referenciais dum direito ao usufruto espontâneo (posse) da terra, como um bem comunitário e flexível, ao dispor dos interessados, como é de uso em África, em oposição a um regime legalista de registo de propriedade, comum nas sociedades “metropolitanas”.

O pluralismo jurídico pode tornar “explícita a vigência, num mesmo espaço, do direito do Estado colonizador (no caso, pós colonizado) e dos direitos tradicionais” [Lauris 2008: 140], ou “pode ser identificado como facto empírico em outras situações não relacionadas à dominação colonial, como por exemplo: países com tradição cultural não europeia que adoptam o direito europeu como instrumento de modernização. . . num contexto de revolução, em que o direito tradicional entra em conflito com a nova legalidade; populações autóctones, nativas ou indígenas que em certos domínios continuam a seguir os seus costumes em detrimento do direito dominante; sociedades cuja diferenciação de classe gera uma homogeneidade precária e as contradições sociais, políticas, culturais e económicas propiciam diferentes expressões jurídicas, o caso das sociedades capitalistas. Nesse caso, em geral, as contradições podem gerar espaços segregados com recursos normativos e institucionais próprios.”

O processo do discurso e da acção de Noíto rege-se por um conjunto de normas ancestrais, cuja enunciação nos é apresentada a cada página, tantas vezes na contra-hegemonia do direito do Estado.

Podemos também assinalar que os espaços de desenvolvimento da narrativa são profusamente perfumados de subtis episódios, que nos levam a fazer o levantamento do território dos diferentes lugares e tempos em que se inscreve a narrativa de Noíto.

Por exemplo, uma das formas de enunciação matricial feminina e angolana é traduzida pela recorrência inumerável a episódios relativos à culinária e à gastronomia, através das inúmeras receitas que nos são expostas pela leitura, com ligação aos produtos da terra, instrumentos utilizados e duração e modos de fazer, donde resultam, acima de tudo, saborosas descrições que fazem crescer água na boca e cuja degustação é privilégio dos personagens.

A título de exemplo, registamos [Rui 1997: 153]:

“Desenhou-se na boca desdentada de Noíto, um sorriso de vingança por amor e sem mágoa que a outra percebeu (tinha havido um mal entendido com uma vizinha e Noíto aproveitara para ‘dar uma lição’). Tirou um bocado de tomate, cebola, quiabo e caombo. Meteu água de uma bacia à vista. Secou tudo num pano limpo. Encheu um prato de alumínio com fuba de milho pisada por ela no pilão de casuarina. Enfeitou a fuba com o tomate, cebola os quiabos e o caombo. Entregou. E depois encheu de sal o prato que a senhora trouxera.”

Manuel Rui aborda, pois, uma referência cultural, tradicionalmente conotada, em África, com o género feminino, a culinária e gastronomia angolanas.

Em muitos dos exemplos citados, a culinária e a gastronomia obedecem a costumes culturais que, para além de assumirem significados de cortesia, generosidade e bem-estar, traduzem diferentes regras de mercado, como o da troca directa de produtos para a confecção de refeições, os presentes de comida já antecipadamente elaborados, utilizados como forma de pagamento de serviços, integrando-se no que se pode considerar uma forma de “economia familiar” ou “paralela”, tão usual nos estados que encontram dificuldades na afirmação da sua economia formal.

Para que efectivamente se dê entrada a uma “justiça cognitiva” torna-se necessário encontrar formas alternativas para a descolonização da economia: “Pensar a descolonização da economia requer necessariamente o reconhecimento de que não há justiça social global sem justiça cognitiva global. (...) A economia, num sentido dominante, pode pois ser caracterizada como uma gramática colonial, cujo discurso produz a exclusão e o apagamento do que não é familiar — embora explorável: as «outras» práticas sociais e subjetivadas. (...) Importa, pois, ir mais longe e ultrapassar a situação paradoxal a que se assiste no campo da teorização económica sobre as alternativas à economia neoliberal: ao mesmo tempo que se amplia — através de múltiplas iniciativas como a economia solidária, a informal, etc. — uma gramática quantitativa importante, a condescendência face ao positivismo é marcante.” [Meneses 2009: 232-235]

À mulher angolana, ancorada no seu território físico e cultural, empresta Noíto outras várias características e, particularmente, uma matriz bem assente nas marcas da natureza.

Em algumas passagens, quase se dá uma simbiose — a mulher-chuva: “E a chuva rebentou em som de dona, só ela mesmo, só patroa do silêncio. Parecia era uma mulher, toda inclinada e entregue ao corpo do vento”, ou a mulher-mar “O mar todo entregue — Zacaria a pensar — o mesmo que ontem havia partido tudo, assustado as pessoas, ele próprio, agora um Xinganje desfiado. Na cabeça de Zacaria, outra vez a ideia de máscara. O mar parecia uma máscara. «Não é homem. O mar é uma mulher»” [Rui 1997: 224, 369].

Esta mulher-mar ou mulher-chuva, ou ainda mulher-terra, são conceptualizações dos atributos de género da mulher africana, da qual se espera a fecundidade geracional, como da terra regada pela chuva o germinar da semente ou do mar-chão uma boa safra de peixe.

Mulher, terra, chuva e mar são constituintes da natureza e são sinal de vida e, pois, de alegria. Por isso a dança habitual na natureza, que se estranha quando se queda parada: “Não ventava e os coqueiros e casuarinas estavam a aceitar a chuva como que adormecidos por hábito. Sem se sembar na dança dos troncos nem se cudurarem nas ramagens” [Rui 1997: 406].

Igualmente, Noíto conhece muito bem os rituais de iniciação, quando, em resposta ao pescador Mateus que lhe falava da festa do Caculo, onde se venera a Kianda [Rui 1997: 276] lhe diz: “Mas olha só: nunca me explicaste na Kianda. Quer dizer, não explicaste bem. Na minha terra, festa grande é quando os miúdos são circuncizados e as raparigas aprendem para ficar mulheres”, ao mesmo tempo que se revolta contra os insultos étnicos dirigidos contra a sua etnia bailundo [Rui 1997: 112]:

“Mais uma vez ela revoltava-se com aquela maneira de insultar. Do mato. Ou bailundo. Só por ser de uma terra. Sim, ela era do Huambo. O Bailundo também era uma terra da sua região. E tinha muito orgulho em

ser do Huambo. Só que não compreendia como é que a sua origem pudesse ser ridicularizada sem mais nem quê. Tudo o que fosse mau e desprezante, aquele Ginga (mulato luandense) que, pelo escutado, era também da região umbundu, generalizava na expressão *bailundos*.”

Temos, pois, os lugares matriciais definidos: do Huambo, terra dos *ovimbundu*, de que os *bailundos* fazem parte e cuja língua é o *umbundu*, para Luanda, terra dos *ambundu* e onde se fala o *kimbundu*, em tempo de guerra e de desarticulação política e social do país.

4.2. O tempo da enunciação narrativa pela oratura essencial no romance. A guerra, a escala social e a colonialidade da nação

O tempo da narrativa é, como afirmado antes, a guerra civil, a chamada 3ª guerra de Angola³.

A obra é publicada em 1997, como sabemos, e as considerações são entretecidas na travessia dos percursos históricos pós-coloniais aí ocorridos.

O texto literário está ancorado na oratura popular, como referido, processo utilizado por Manuel Rui para inscrever a nova literatura de Angola expressa num português (língua oficial) que alguns classificam de variante angolana.

Este fenómeno processual de interferência das línguas nacionais, sobretudo o *kimbundu* e o *umbundu* com o português é explicado por Mingas [2000: 21]: “Com efeito, devido ao fenómeno de adaptação constante e frequente da estrutura da língua primeira (ou materna) à da língua segunda (o português), constatam-se diversas alterações fónicas e morfossintáticas na língua segunda”, e é nesta particular característica que se insere o português literário de Manuel Rui e se desenrola o texto e o contexto dos actores do romance.

A propósito destes recursos literários, Cardoso [2008: 18] refere: “gostaríamos, no entanto, de frisar a linguagem gramaticalmente angolanizada, a sintaxe reinventada para surtir ritmos sincopados dos falares africanos, o recurso a linhas curvilíneas dos fios da história e a constante repetição de frases, o que é uma das componentes de fundo da narrativa afro-bantu.”

E acrescenta: “o género da literatura oral africana, que atrás definimos como expressão da forma de olhar o mundo com os olhos criativos da afetividade estética, encantatória. Mas o fabulário bantu tem outras dimensões culturais. O seu acervo é composto por pedagogia, através de parábolas que ensinam os membros da comunidade cultural a pautarem-se por regras codificadas pela sabedoria dos *Mais Velhos*, a quem incumbe ensinar a moral da história.” [Cardoso 2008: 22]

Partindo do sofrimento real e das considerações a propósito da guerra interminável que o povo angolano confrontou, antes e depois da independência, é, como dissemos, numa perspectiva pós-colonial que o tempo se desenvolve.

•
3 As três guerras são: 1961-1974: 1ª guerra: de libertação (envolve três movimentos: MPLA, FNLA e UNITA, contra o exército colonial português); 1975-1991: 2ª guerra: (envolve os três movimentos entre si: MPLA, FNLA e UNITA e termina com os acordos de Bicesse entre MPLA e UNITA, sendo que desapareceu a FNLA); 1992-2002: 3ª guerra (termina com o Memorando do Luena, em 4 de Abril de 2002).

As perspectivas de paz, justiça, equidade social e boa governação que a independência antecipara, foram substituídas pela guerra, desta vez entre irmãos da mesma nação, mas de etnias diferenciadas. Nesse âmbito, a utopia duma independência perfeita e pura distorceu-se numa realidade de intolerância étnica e cultural, de cariz totalitário e de cooptação política, ou seja, certas características da herança colonial continuaram e por vezes até se reforçaram no Estado independente.

Escreve Quijano [2000: 345]: “Tal como lo conocemos historicamente, a escala societal el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, basicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la ‘naturaleza’ y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjectividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de esse patrón de relaciones sociales y regular sus cambios.”

Quijano é de opinião, no entanto, que o olhar eurocêntrico nos dois últimos séculos, e até que surgissem as questões de subjectividade e de género neste debate, não conseguiu ver com clareza todas as questões relacionadas com a configuração do poder, pois que existia a confrontação entre as duas principais vertentes de ideias: uma, hegemónica, o liberalismo, e a outra, subalterna, embora contestatária, o materialismo histórico. No entanto, nem uma nem outra deixaram de ser “eurocêntricas” na produção do conhecimento histórico.

Esta colonialidade, que permaneceu para além do pós-independência, impediu a formação de uma nação plural, dado que o poder foi tomado em exclusivo por um partido governamental marxista-leninista na altura e excludente, como escreve Mabeko-Tali [2006: 191]: “Na medida em que o Estado-nação é aquilo que cada elite no poder entende que deve ser e não uma referência comum adquirida, a identidade étnica continua a ser o refúgio mais seguro em relação àquilo em que a cidadania cívica ainda é, na prática, problemática.”

O mesmo autor [Mabeko-Tali 2006: 199] refere que o problema principal não é o da existência de etnias diversificadas, mas o da construção de uma nação não diluente das diferenças: “Na realidade, a questão fundamental não é a da existência de etnias, nem a da sua afirmação identitária. A nação pode bem ser constituída sobre estas multiplicidades culturais, desde que estas identidades particulares, culturais, se encontrem numa entidade política comum — a do Estado-nação como entidade aglutinadora, mas não necessariamente diluente, e cuja construção (em todos os seus aspectos: económicos, políticos, culturais) produz identidades políticas como estádio de ultrapassagem das identidades particulares, etnoculturais — mas não provocando forçosamente o seu desaparecimento.”

Podemos, pois, acordar que o discurso colonial se prolongou numa pós-independência de colonialidade, que não reuniu as condições necessárias a uma boa prática política pós-colonial, ou seja, na realidade não se deu uma descolonização verdadeira: o discurso colonial “é um aparato que se apoia no reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas. Sua função estratégica predominante é a criação de um espaço para “povos sujeitos” através da produção de conhecimentos em termos dos quais se exerce vigilância e se estimula uma forma complexa

de prazer/desprazer. . . O objectivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução. . . uma forma de governamentalidade que, ao delimitar uma “nação sujeita”, apropria, dirige e domina suas várias esferas de actividade.” [Bhabha 1998: 111]

A guerra encontra, pois, uma explicação (não uma justificação) na conturbada pós-independência, e é dessa guerra, da organização do Estado que se lhe seguiu e das respectivas condições político-sociais geradas que o romance trata, pela acção de Noíto e dos outros personagens.

O Estado traduz-se, para as populações da ilha, na figura das autoridades, sempre ironicamente tratadas, ridicularizadas, porque o poder é desfigurado: “By “banality of power”, I am not simply referring to the way bureaucratic formalities or arbitrary rules, implicit or explicit, have been multiplied, nor am I simply concerned with what has become routine. To be sure, banality implies predictability precisely because it is made up of repeated daily actions and gestures. Yet, by the “banality of power” I am also evoking those elements of the obscene, vulgar, and the grotesque that Mikhail Bakhtin claimed to have located in “non-official” cultures, but witch, in fact, are intrinsic to all systems of domination and to the means by which those systems are confirmed or deconstructed.” [Mbembe 1992: 1-2]

O autor [Rui 1997: 387] apresenta-nos, por exemplo, o cabo do mar, pelas suas próprias palavras: “Eu sou o Cabo do Mar, digna autoridade máxima nesta ilha e representante de sua excelência o senhor capitão da capitania”, personagem que age numa desadequação completa da sua missão, como se mujimbava (contava) que também teria um passado de gatuno (e presente de corrupto), e a quem ninguém prestava muita atenção.

Noíto, por exemplo, não sentia medo dele, como se depreende do pequeno diálogo entre ambos, sucedido no primeiro encontro, quando o cabo do mar vai ter com ela [Rui 1997: 57]:

“A dona deve ser a mulher do carpinteiro que lhe trouxe o nosso Mateus, não é?”

“Não é o quê? Sabes quem eu sou? A vergonha acabou nesta terra? Chegas na minha casa, nem bom dia nem nada e começas logo a falar parecez um cipaio do tempo do colono, é?”

“Bom dia. Desculpa só. Eu sou o Cabo do Mar.”

Todas as autoridades são tratadas de modo semelhante, porque elas pertencem a uma realidade ficcional, um Estado que não cumpre as funções de Estado. As situações estão invertidas: os polícias marítimos têm medo de Noíto, as autoridades e representantes da cultura igualmente têm receio dela, e mesmo os calcinhas (luandenses) endinheirados, lhe têm um respeito atemorizado.

Por outro lado, a acção desenrola-se em cenários suburbanos, de economias paralelas, como se constata pela admiração de Noíto diante dum grande mercado dos arredores de Luanda [Rui 1997: 34-35], ‘meeting point’ e ‘melting pot’ transcultural:

“até chegarem no tal grande mercado onde se podia tanto comprar como obter as notícias ou informações mais actualizadas. Bué de burburinho ali nos olhos dela, perturbados em não conseguirem, de uma só vez, verificar, cocar e alcançar tudo, porque era uma extensão de pessoas e coisas, umas sobre pequenas bancas de madeira improvisadas, outras sobre pedaços de pano diverso, ou quindas, ou sacos de ráfia, ou até mesmo no chão nú. “Olha só amigo!” “Pergunta compadre!” “Tem esquebra!” “Fala só bem, pai.” E havia

de tudo. Mandioca, milho, tomate, couve e batata. Cebola, muita cebola que dava um caminho comprido só de mulheres que só vendiam cebola. E bebidas era demais. Vinho, cerveja e muitas outras garrafas todas enfeitadas e que ela nunca tinha visto. Também deparou com garraões de capacete. Há muito tempo se esquecera daquilo. Carne de vaca, de cabrito e de porco. . .”

Noíto repara na presença do género feminino nestas formas de economia paralela, uma importante fatia da economia do país: “o contraste entre um discurso hegemónico liberal e práticas económicas cada vez mais heterodoxas permite identificar, de forma cada vez mais precisa, a presença do questionamento pós-colonial à economia. Esta perspectiva apela explicitamente a uma história subalterna da economia moderna, à análise dos problemas resultantes do cruzamento cultural e da natureza das economias solidárias (e das socializações que esta possibilita e promove), assumindo, numa perspectiva de justiça cognitiva, o reforço de outras experiências e reflexões, subalternizadas e marginalizadas porque impuras ou atrasadas.” [Meneses 2009: 233]

Ao mesmo tempo, inteligente e prática, capta os processos de negócio e vai aplicá-los a si própria e não deixa de se espantar, ainda e mais uma vez, com a repressão das autoridades “quando menos se augurava, aparecia a polícia e desancava nas mulheres, banheiras a voar aí nas berridas-porrada apreendendo-lhes as coisas de mercar” [Rui 1997: 35].

De modo semelhante, a escola e a educação são retratadas com a crueza da realidade, ou seja, o professor que falta sistematicamente às aulas e ao dever [Rui 1997: 57], que passa “a vida a cobrar por isto e por aquilo, dinheiro que os alunos tinham de pedir nos pais” [Rui 1997: 204], a escola que, como Noíto observara, ficava situada numa pequena capela abandonada, e como equipamento, tinha “latas de leite vazias e enfileiradas e, no lugar do altar um quadro negro, na base suportado por pedras que aguentavam a sua verticalidade e um fedor intenso a urina e fezes” [Rui 1997: 221].

Não admira, portanto, o pensamento com que Zacaria, marido de Noíto, se espantava ao deparar-se com o cabo do mar: “Jamais lhe passara pela cabeça que o estado também andava ali” [Rui 1997: 59].

4.3. O rosto e vida da mulher angolana – Noíto

4.3.1. Guardiã das tradições

É a ‘chamada’ do interior para a ilha que Manuel Rui aproveita para dar voz e proceder à enunciação narrativa da mulher angolana.

Esta mulher angolana, Noíto, é a portadora das tradições orais e das culturas africanas, como ela própria ensina às raparigas jovens da ilha, de acordo com o atrás mencionado por Boaventura Cardoso [Rui 1997: 111]:

“Vão, minhas filhas, sempre no caminho que os mais velhos nos ensinaram. Caminho que vos dê sorte, para não sofrerem o que eu sofri. Gosto muito desta nossa terra. Quando fizer a minha lavra, semear o milho e ele aguentar o vento e o mau-olhado, vou assar maçarocas aqui, para vocês comerem. E ainda,



se vocês quiserem, vou-vos ensinar estórias e cantigas bem lindas que aprendi na minha mãe que ela tinha aprendido na minha avó.”

Ela própria procede, igualmente, de acordo com o que diz: “na minha terra falam que uma pessoa quando quer saber das outras terras, deve primeiro, andar com os miúdos” e por isso vai ao encontro dos mais novos para sacar informações preciosas [Rui 1997: 186].

Prudente, avisa: “Uma pessoa que sabe, não deve mostrar, de uma vez, nos outros, tudo aquilo que sabe. E os outros, quando descobrem, ficam a saber tudo que a gente sabe. Perdemos a força.” [Rui 1997: 119]

As questões da existência dum vida que se constrói a cada dia são o reverso dum essencialismo recusado, quando, a propósito, de peixes-voadores, Zacaria os elogia e comenta, com os olhos postos na mulher “Mesmo de assombrção com os voadores, desarrepiando nesse novo costume de marítimo, fingindo à-vontade, habituado nos tantos de sempremente andar de um lado para o outro, demandando um lugar de ser” [Rui 1997: 19]. Só o ficar num espaço sem discussão de vida, quiçá de medo e náusea da morte.

4.3.2. Chefe da economia familiar

Para além de transmissora de tradições, Noíto encarna, igualmente, a segurança doméstica, garantindo uma economia familiar que em tudo nela repousa e que é vivida no dia a dia, sem acumulação: cultiva o terreno, limpa-a casa, cozinha, orienta a recolha da água doce e a rega, realiza pequenos comércios e artesanatos, socializa com os vizinhos, e, curiosa, aprende rapidamente como resolver-se nas makas da vida, pensa, dá opinião, descansa, fuma, dança, convive, presta ensinamentos, fornece cuidados de medicina tradicional, acredita e exerce feitiços e mantém, para além de tudo isso, um forte sentimento religioso, estabelecido em bases sincréticas de um cristianismo primitivo, misturado de vidências e feitiços, xinguilamentos e crenças na Kianda, a sereia de Luanda. É, igualmente, uma feiticeira que comanda a chuva.

“A nossa escrita emerge tanto da linguagem do fantástico . . . como da linguagem do maravilhoso. Esta decorre do pensamento bantu-africano inspirado no princípio do Vitalismo, do Animismo, da Magia, do Totemismo, do Feiticismo. (. . .) Nas religiões negro-africanas, que são essencialmente esotéricas, a magia e a religião aparecem estreitamente interligadas, de tal forma que a magia se opera sempre em ambiente religioso. No fundo, a magia é uma «religião pragmática», na medida em que é através dela que o afro-bantu busca «apropriar-se do sagrado». Essa atitude religiosa resulta, assim, da fusão de elementos aculturados que resultam, por seu turno, do contacto entre culturas (a europeia e a africana). O sincretismo torna-se, assim, uma componente fundamental das religiões africanas em geral.” [Cardoso 2008: 22-23]

Mas, para além de ser a chefe da economia familiar, o que também pode revestir carácter maravilhoso, Noíto é ainda a mulher que ama fielmente e muito o marido, que o admira e o defende, que se

impõe e que o critica quando há motivo e que se lhe oferece com o prazer de autenticidade por se sentir cortejada por um homem forte e trabalhador, embora nem sempre de confiança.

Personagem imbuída de nobreza exemplar, imbatível se não convencida, torna-se mulher-modelo da cultura e tradição africana-angolana e exprime e vivencia o conceito alargado de “família” a todos os que lhe provocam sentimentos de confiança e/ou de simpatia.

Relativamente à relação conjugal e sentimento religioso particular, Manuel Rui [1997: 41] diz:

“Uma mulher suporta o que Deus quiser – meditava Noíto – Tenho a barriga cheia. Desde ontem que ando a comer mais do que a filha de um soba, antigamente. Triste não estou. E aquela bebida (cachipembe) renasceu-me uma força de continuar junto do meu marido para sempre, até que Deus nos separe. Quem sabe? Tudo pode correr bem e acabarmos os nossos dias em paz. Como é que Deus deixou que alguém inventasse a guerra?”

Admira o seu desempenho profissional [Rui 1997: 128]:

“O meu marido é trabalhador. Conserta tudo de carpintaria e faz mesmo novo. Nós somos do mato, como falam aqui, mas também comemos. E gostamos muito de trabalhar.”

Ou ainda, quando lhe diz:

“Vamos fumar agora os dois e não vás trabalhar. Porque hoje somos só nós e é bonito. Amanhã a gente não sabe.” [Rui 1997: 214]

Mas também tem o segredo dos remédios nativos, quando o marido quase morre numa avalanche de areia que quase o soterrara e o havia deixado com o corpo cheio de dores, quando tentava escavar uma cacimba [Rui 1997: 79]:

“Ainda o fogo não alastrara, aqueceu a extremidade do luíco sobre a chama devassando o luar. Premiu o madeiro quente, com a força dos dois braços, sobre o lado direito das costas do marido.

Zacaria gemeu. “É porque te está a fazer bem”. Repetiu a operação três vezes. A seguir lembrou-se de um dos tijolos velhos que descobrira logo na chegada ali, meio partido e musgado na solidão. Aqueceu-o também devagarinho. Juntou as mãos do marido, esticadas e juntinhas às pernas, compressou nas costas do marido o tijolo já quente, subiu e, com os dois pés, solavancou, Zacaria a gritar. E ela solavancou, solavancou mais. O marido suava por todos os poros.”

Sabia, igualmente, que o muzonguê era remédio santo para a ressaca [Rui 1997: 107] e outros muitos tratamentos locais.

Estamos, pois, diante da enunciação ficcional de manifestações de “outros” conhecimentos, do “outro lado da linha abissal” e conduzidos por uma mulher – como refere Boaventura de Sousa Santos, aqueles que assentam na invisibilidade do conhecimento científico e não são, portanto, distintos como verdadeiros ou falsos.

4.3.3. Pensamento e filosofia de Noíto

Noíto, como temos vindo a descobrir, é possuidora de uma personalidade prática, mas que encarna um pensamento filosófico que igualmente se pode extrair da obra, e classificar como africano.

Do marido ela apreciava o facto de que era um homem simples, prático e que reservava a cabeça só para “as voltas mais definidoras entre os dois percursos que eram só um, a vida e a morte, olvidando os meios termos, os marcos de passar” [Rui 1997: 37]. Por outro lado, considerava que a terra era tão pequena e tão curta como a vida, e dava razão ao marido [Rui 1997: 75], “parece que o mar sem a água doce que anda nos rios, que desce do céu, fica triste, mesmo triste. Afinal Zacaria deve ter razão quando pensa que o princípio de tudo é mesmo os rios e não o mar” [Rui 1997: 274].

Como se vê, mar e rios e outros seres naturais são animados por vida própria e revelam sentimentos.

Quanto à noção de tempo e da sua acção nas vicissitudes da história: “Eu só gosto daquilo que é bom em qualquer tempo, mais nada. Aprendi muito e só não aprendi a ler” [Rui 1997: 409] (uma referência mais a “outros” conhecimentos) e, de pés assentes no chão, não se deixa cair em fantasias: “o mundo quando muda as coisas nem pergunta mais nas pessoas que também andaram a ajudar na mudança” [Rui 1997: 301]; enfim, prática, tem uma proposta (com algum humor) para a situação por ela vivenciada no seu país em guerra “Quando a culpa não é só de uma pessoa mas de todas, então aí, como a gente não quer dividir a culpa, ao menos, é melhor se dividir só na comida em vez de ficar com a comida toda e dar a culpa aos outros” [Rui 1997: 522].

E eis que se aproxima o tema da morte, encarada por Noíto como o fim, indesejável, de uma vida que apenas merece ser vivida quando realizada e permite a paz da consciência. Quer um trabalho “para não ficar assim parada só à espera de morrer que até dá mais trabalho morrer sem fazer nada, só à espera disso sem esquecer um dia só. Preciso esquecer que vou morrer. Uma pessoa quando não trabalha não esquece”, “A vida é mesmo assim que a gente nem dá conta de conseguir morrer da maneira que a gente quer por já não poder estar viva.” [Rui 1997: 200].

Vem a propósito referir Houtondji [2009: 123 e 125], para quem “a filosofia africana não devia ser concebida como uma mundivisão implícita partilhada inconscientemente por todos os africanos. [Numa nota, acrescenta:] É mais produtivo prestar atenção aos modos e dispositivos concretos através dos quais o conhecimento é transmitido sem recurso à escrita tal como ela é usada no Ocidente. Por esta razão, devem ser chamadas, como sugeriu o linguista francês Maurice Houis (1971), *civilisations de l'oralité* – civilizações da oralidade.”

A “lógica da oralidade” é diferente, no seu funcionamento, da “lógica da escrita” e tem influência na transmissão do conhecimento produzido.

Noutra nota importante, Houtondji [2009: 125] refere: “A etno-filosofia baseava-se, entre outros pressupostos, na ideia de que, nas sociedades de pequena escala ou sociedades primitivas, como são chamadas, vigorava uma total unanimidade, com toda a gente a concordar, por assim dizer, com toda a gente. Além disso, essa pretensa unanimidade era vista como uma virtude, e o desacordo como algo mau ou perigoso. A este duplo pressuposto dei o nome de ilusão unânime.”

A seguir, Houtondji chama a atenção para a enorme diversidade e pluralismo de filosofias em África.

4.3.4. Religião. Deus e a Kianda. Sincretismo, feitiços e cristianismo

A religiosidade de Noíto revela-nos as características africanas, com algumas especificidades angolanas, onde se manifestam, imbricadas e emprestadas umas às outras, híbridas, diversas noções de crenças e práticas, de feitiços e cazumbis, retiradas dum cristianismo misturado com o culto e a devoção à Kianda, enfim um sincretismo natural e espontâneo, originado na história de convívio cultural da colonização portuguesa de tradição católica com as culturas regionais bantu, como ficou explicitado atrás.

Deus aparece-nos quase sempre de forma sincrética, mas de religiosidade intensa:

Para começar, Noíto apresenta uma noção clara de Deus: “Deus é muito mais daquilo que a gente pensa mesmo quando está a rezar. É muito grande” [Rui 1997: 334]. Mas não demora a que logo, logo, surja já uma religiosidade com outra roupagem. Zacaria, por exemplo, no episódio referido da cacimba, sofrera um acidente num trabalho que fora Noíto a solicitar: “Estás vivo mas eu te ia matando. Fui eu que te obriguei a te pagarem na enxada e na pá. Enxada e pá para te matar. Desta vez são os espíritos maus que estão comigo. Ou alguém que nos quer mal. Mas te salvaste. Não vamos pensar mais numa cacimba que deve até estar enfeitçada” [Rui 1997: 78] — e benzeu-se de católica. Depois, ajudou o marido a levantar-se, trémulo, apoiando-se nela.

É que a noção de Deus é complicada ao entendimento de Noíto. Por isso, “Deus é muito difícil ou tem kalundús nas coisas dele. Aka! Desculpa, meu Deus. Ainda bem que isto só ficou um bocado na minha cabeça, já tirei e não falei na boca. Como é que Deus podia ter kalundús? Só se fosse a Kianda que é mulher. Também não. O rabo dela é de peixe. Tinham-me dito e eu vi naquela noite de cair o sapalalo. Vi e não disse a ninguém. A Kianda também não tem kalundús. Só por ter pensado isso vou-lhe pagar numa promessa.” [Rui 1997: 390]

Como Deus é complicado, resolve rezar à Kianda [Rui 1997: 456]:

“Vou ir com estas tranças até no caminho onde começa a minha conversa com a Kianda e os meus ouvidos para ficarem a perceber as coisas que faltaram não conseguir ouvir de Deus.”

E, de regresso aos problemas de entendimento de Deus, Noíto sempre fiel ao marido Zacaria mas simultaneamente apaixonada pelo pescador exemplar Mateus, desabafa [Rui 1997: 462]:

“Se Zacaria sabe tudo do rio, Mateus sabe tudo do mar. Meu Deus! Meu Deus! Não tem uma pessoa que saiba tudo de todos todos? Só tu e a Kianda e por isso é que falam que eu ando a quê? A amarrar. Isso. Quem pode amarrar no rio é Zacaria. Quem pode amarrar no mar é Mateus. Deviam deixar uma mulher ter dois maridos. Um do rio. Outro do mar. Para ela amarrar a chuva. Perdão, meu Deus. Isso era ficar como tu. Uma mulher como Deus. Nada.”

Noíto possui, pois, uma visão sincrética da religião. Nesta, existe o lado africano e tradicional, bem angolano, relativo ao culto à Kianda, a divindade que habita nas águas da baía e que circundam Luanda, que protege a vida e os trabalhos dos pescadores e lhes dá o sustento, e é, igualmente, senhora das águas, justiceira para os faltosos, e que encontrou a sua origem na barra do Rio Kwanza [Rui 1997: 276]:

“Mateus falava de convicção e respeito naquela sereia. Sua metade, da cintura para baixo, corpo de peixe e, para cima, outra metade, corpo de mulher. Que, desde miúdo, ainda os da margem do rio grande, terra de seu pai, trepadores, caçadores ou camponeses, reivindicavam a foz, no mais de rebenção, fim de rio começo de mar, como o berço daquela sereia que, posteriormente, passara a instalar-se em todas as profundezas das águas do azul sem fim, adoptando, também, como seu território, as terras de Caculo, ali na ilha. E era aí, no Caculo, que a gente do mar depositava suas oferendas à Kianda, em agradecimento pelos sucessos, para a boa sorte na arte de fazer o peixe morrer e regressar a terra de remo fácil ou vela zunida. E que ela não perdoava aos faltosos. Aos que . . . se esqueciam do cumprimento. A barona dos mares afundava-lhes as canoas, mesmo sem calemba”.

Noíto tem mesmo a coragem de realizar um casamento sincrético [Rui 1997: 280]:

“Se a Kianda acompanha as viagens de mar do mano Mateus, parece que ela acompanha também os meus passos na areia da vossa terra. Então é porque o marido dela só pode ser Deus.” – E benzeu-se.”

E explica o narrador que esta história tinha tido um outro namoro, anterior [Rui 1997: 331]:

“a sereia rainha do mar e amantizada com ele no testemunho da estrela, do vento das calembas que faziam pensar que o mar daquelas águas só tinha fim no seu princípio.”

No que diz respeito aos feitiços, *Rioseco* traduz uma infinidade de referenciais a essas práticas tão comuns em África: homens com direito de feitiço sobre as árvores, objectos enterrados por feitiço e que não se devem desenterrar, o marido que é peçonhento porque casado com uma feiticeira, árvores que tombam por efeito de feitiço, possuir sangue da Kianda o que transforma a pessoa em feiticeira, falar com os mortos, etc.

Um dos mais importantes feitiços é o de amarrar a chuva, particularidade que a Kianda possui em relação à sua zona de jurisdição.

A própria Noíto, a certa altura, passa a ser considerada uma feiticeira e amarradora da chuva, e as pessoas começam a ter receio dela.

4.3.5. Considerações sobre o Estado e a sociedade civil desregulada pela guerra

Como já ficou mencionado, o país, a administração e a sociedade civil coevos são vistos por Noíto como enfermando de graves distorções, provocadas pelas consequências da guerra ininterrupta que assolava Angola, pela corrupção generalizada do poder, a censura do pensamento divergente e pela fraqueza da sociedade civil, perante tantas dificuldades.

A situação crítica em que se encontravam as populações, radicava na forma como foi apropriado o poder no pós- independência, pelas elites.

A corrupção dos militantes do MPLA e dos muitos que, em geral se deixaram cooptar pelo poder, pelos inconfessáveis interesses pessoais e económicos, o gradual crescimento das diferenciações sociais, uma

autoridade muito centralizada mas ineficaz e corrupta, no que respeita à aplicação da lei, as divergências entre etnias e culturas, por vezes, subtilmente e com ironia fazem (falsamente!) reaparecer a memória do colonialismo.

É o que podemos constatar:

A situação crítica das populações, sobretudo nos centros urbanos e em Luanda, a capital é deplorável sob qualquer ponto de vista que se observe. Despertara muito a atenção de Noíto a existência de um mercado nos arredores de Luanda e, ao mesmo tempo, retém na memória uma descrição da cidade: “retivera sempre a imagem do mercado, a quitandeira que lhes propusera um rumo fora da confusão da imensa cidade onde as pessoas se perdiam de medo, solidão e fome” [Rui 1997: 186], enquanto que, no que se refere ao comportamento dos oportunistas, encontramos variadas passagens do texto, em que Noíto se depara com comportamentos verdadeiramente estranhos, que nunca imaginara possíveis: bandidos, açambarcadores, políticos corruptos, polícias violentos, etc. Relativamente aos militantes do Partido, assiste a conversas onde se produzem queixas e reclamações: “vocês os militantes são os que mais mal dizem desta merda. É doentio. Parece que vivem da desgraça. E, bem vistas as coisas, isso deveriam abordar lá nas vossas reuniões das células.” [Rui 1997: 97]

Quanto aos dias do início da independência, passados 22 anos, eis o que o narrador coloca no pensamento de Noíto: “o abandono e morte lá na cidade, onde as pessoas viviam fogachando tiros e se matando umas às outras só por causa da independência e disparavam os que queriam ser independentes contra os que também queriam ser independentes” [Rui 1997: 104], depois degeneradas em comportamentos abusivos, violência e atropelos, nas cidades e nos campos onde a apropriação dos bens dos colonos era feita por “bandidos que têm três casas, cinco carros e viajam bué de avião. Por isso é que este dinheiro novo não vale nada” [Rui 1997: 403], e Noíto conclui: “Cães! Ganharam a independência e perderam a vergonha.” [Rui 1997: 102]

A ideia que Noíto faz dos ricos é contundente e extensível aos políticos e aos que cometem ilegalidades: “Porque os ricos, meu Deus, são maus e só eles é que falam. Só eles é que sabem. Mas eu, em toda a minha vida falei aquilo que senti.” [Rui 1997: 270] Por isso, ela afirma: “Eu não gosto deste estado.” [Rui 1997: 188]

E tinha razão na sua adversidade ao “pensamento único”: o pluralismo africano e popular não se situa no unamismo. . .

É que Noíto possui um pensamento equilibrado, uma racionalidade e um tempo longo que dá para ter um entendimento das coisas em latitude e profundidade: “os colonos tinham tanta coisa boa e há gente que só aprendeu a maldade para juntar à maldade que nós já temos dos nossos antigos, Deus que me perdoe que nós também tínhamos coisas boas, antigas” [Rui 1997: 210]; uma das coisas boas dos colonos, Noíto considera, quando se recorda da guerra colonial, consistia na língua portuguesa: “Os camaradas guerrilheiros vinham de todo o lado. Cada um na sua língua. E entendiam-se. Essa língua dos tugas, que não é só deles, é nossa, uniu-nos muito. Afinal uma língua não é de ninguém! A língua é de quem a aprendeu” [Rui 1997: 112] e chega a fazer um elogio ao fado: “músicas . . . portuguêses do antigamente, bem bonitas, tinha a fala de um kissange com voz de mulher, triste. Isso, mesmo. No Lubango ouvi um português tocar. Como eu me lembro!” [Rui 1997: 113]

Trata-se do hibridismo transcultural, pela música.

5. Conclusão

Noíto é uma personagem retirada ao silêncio das margens.

É pela voz dessa mulher que se processa a enunciação e a descrição das margens de Angola, do planalto sulano, onde ela nasceu e viveu, onde experimentou a paz da infância e as guerras sucessivas, primeiro a de libertação e, depois, as duas guerras civis.

Era uma terra de paz, o Huambo e rica de toda a natureza, agora feita violência. É aí que perde o primeiro marido, militar valoroso, na luta anticolonial e é a guerra que lhe desmembra a estabilidade e a proximidade da família (a filha Belita e os três netos) e é obrigada a partir, obrigando-a à procura da sobrevivência aqui e ali, por todo o território da guerra.

Como mulher simples e de trabalho, inteligente e arguta, casa com Zacaria, o carpinteiro e os dois emigram através duma Angola devastada, para a ilha do Mussulo, junto a Luanda, onde se adaptam a novos costumes, culturas e trabalhos.

Nessa viagem, Noíto passa diante de nós, em enunciação e regime de oratura e marca de português angolanizado, qual câmara de filmar os quadros de uma Angola ferozmente destruída no corpo e na alma, onde o tecido social rompido pela desarticulação dum Estado em guerra civil de violência extrema e de oportunismo desenfreado do 'salve-se quem puder', contrasta, em absoluto, com tudo o que sempre ensinara a cultura e as tradições ancestrais.

Ela, Noíto, é a portadora sagrada dessas tradições, das concepções de um tempo e lugar aconchegados e africanos, duma natureza generosa onde várias ecologias se desenvolvem: a dos saberes (cultivo agrícola, culinária, medicina, pesca, comércio informal, . . .) ecologia de um pensamento directo, justo e prático, apoiado numa ética definida e simples, na frontalidade e coragem das atitudes, e numa religiosidade sincrética, viva e vidente, alegre e actuante, com a naturalidade dos contactos habituais com espíritos, cazumbis e feitiços, que povoam cada dia a sua mentalidade e cultura africanas, e que não dispensam a reprimenda dos faltosos.

Com uma personalidade equilibrada e justa, fundada nas tradições, não faz concessões que não sejam justificadas e é a transportadora de culturas, a tradutora por excelência entre as culturas agrícolas do Sul e as piscícolas da costa marítima, entre o passado e o moderno, entre o local e o universal, conservando sempre o rio subterrâneo da tradição, fonte da sabedoria africana.

Com Noíto, dá-se em todo este romance uma rotura com a epistemologia eurocêntrica, abrindo os espaços sem fim das ecologias de outros saberes e dos universos plurais (pluriversais como lhes chama Boaventura de Sousa Santos) africanos de Angola.

Mulher plenamente africana e angolana, Noíto é um exercício de cidadania superior na realidade dramática de Angola, no seu tempo e a partir das margens. Ela, mulher do sul do sul do sul (de Angola, do interior e do género) é uma imagem que projeta o sentido político de Angola, que fala de diversos lugares e ocupa outros tantos.

Por isso, Manuel Rui, ao longo do percurso de escritor, questionando constantemente o presente, corrobora o pensamento de Ana Paula Tavares [2008: 42] e pratica, com a máxima firmeza, a “coragem da Literatura em adiantar-se à História”.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Justino Pinto de
2006: “Angola e o Multipartidarismo”, in: Nuno Vidal & Justino Pinto de Andrade *O Processo de Transição para o Multipartidarismo em Angola*, Luanda e Lisboa: Nuno Vidal e Justino Pinto de Andrade, pp. 59-67
- BAKHTIN, Mikhail
1996: *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento. O Contexto de François Rabelais*, Brasília: Editora Universidade de Brasília/Hucitec, 3ª edição
- BHABHA, Homi K.
1998, *O Local da Cultura*, Belo Horizonte: Editora UFMG
- CARDOSO, Boaventura
2008: “A Escrita Literária de um Contador Africano”, in: Laura Padilha Cavalcante e Margarida Calafate Ribeiro, *Lendo Angola*. Porto: Edições Afrontamento, pp. 17-25
- HOUTONDJI, Paulin J.
2009: “Conhecimento de África, Conhecimento de Africanos: Duas Perspectivas sobre os Estudos Africanos”, in: Boaventura de Sousa Santos & Maria Paula Meneses *Epistemologias do Sul*, Coimbra: Almedina/CES, pp. 119-131
- LARANJEIRA, Pires
1995: *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta
- LAURIS, Élida
2008: “Literatura e Direito: pluralismo jurídico em Grande Sertão: Veredas e Luanda”, in: Laura Padilha Cavalcante & Margarida Calafate Ribeiro *Lendo Angola*, Porto: Edições Afrontamento, pp. 135-154
- LOBÃO, Ronaldo
2005: “Fabian, Johannes [1983]. The Time and The Other: how anthropology makes its object”, in *Cadernos de Campo*, nº 13, pp. 188-192
- MABEKO-TALI, Jean-Michel
2006: “Exclusão e Estratégias de Sobrevivência no Estado-Nação: O Caso das Transições Políticas Congolese e Angolana”, in: Nuno Vidal & Justino Pinto de Andrade *O Processo de Transição para o Multipartidarismo em Angola*. Luanda e Lisboa: Nuno Vidal e Justino Pinto de Andrade, pp. 175-205
- MBEMBE, Achille
1992: “The Banality Of Power And The Aesthetics Of Vulgarly In The Postcolony”, *Public Culture*, vol. 4, nº 2, pp. 1-30
- MENESES, Maria Paula
2009: “Justiça Cognitiva”, in Antonio David Cattani, Jean-Louis Laville, Luís Inácio Gaiger; Pedro Hespanha *Dicionário Internacional da Outra Economia*, Coimbra: Almedina/CES, pp. 231-236
- MINGAS Amélia Arlete
2000: *Interferência do Kimbundu no Português Falado em Lwanda*, Luanda: Caxinde
- QUIJANO, Anibal
2000: “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, *Journal of World Systems Research*, vol. 1, nº 2, pp. 342-386
- RUI, Manuel
1997: *Rioseco*. Lisboa: Edições Cotovia
- SANTOS, Boaventura de Sousa
2007: “Para além do Pensamento Abissal”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 78, pp. 3-46
- TAVARES, Ana Paula
2008: “Contar Histórias”, in: Laura Cavalcante Padilha & Margarida Calafate Ribeiro *Lendo Angola*. Porto: Edições Afrontamento, pp. 39-50

VECCHI, Roberto

2008: "Choque e Poéticas In-betweeness nos Atlânticos Sul: modernidades em trânsito na formação da poesia angolana", Laura Padilha Cavalcante & Margarida Calafate Ribeiro *Lendo Angola*, Porto: Edições Afrontamento, pp. 155-175

WHEELER, Douglas

2006: "As Raízes do Nacionalismo Angolano: Publicações de Protesto dos Assimilados, 1870-1940", in: Nuno Vidal & Justino Pinto de Andrade, *O Processo de Transição para o Multipartidarismo em Angola*, Luanda e Lisboa: Nuno Vidal e Justino Pinto de Andrade, pp. 72-92

Recebido a: 17/Fevereiro /2012

Enviado para avaliação: 5/Março/2012

Recepção da apreciação: 6/Mar, 21/Abril/2012

Recepção de elementos adicionais: 1/Maio/2012

Recepção da segunda apreciação: 2/Maio/2012

Aceite para publicação: 3/Maio/2012

Title

Noito: the inscription of a woman from the romance *Rioseco* - of Manuel Rui: the voice on the margins that narrates as is.

Abstract

Noito is a woman from the south of the margins. To flee from the civil war in Angola, she brings to the island of Mussulo, with her orality and life, culture, traditions and the ecology of many other knowledges. It is also about her identity as an African and Angolan woman. A work of post-coloniality, enunciation of spaces and times of Africa which gives a sociological account of the first 22 years of independence of Angola. It remains a contemporary work of literature.

Key-words

Post-colonialism, coloniality, enunciation of spaces and times, orality, ecology of knowledges, cognitive justice.