

Angola diante do caos: a memória enquanto resgate da tradição angolana em Parábola do Cágado Velho /

Angola facing chaos: the memory as rescue of angolan tradition in “Parable of the Old Tortous”

Carolina Silva Almeida *

Graduação em Letras, habilitação em língua espanhola pela Universidade Federal do Maranhão. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Letras pela Universidade Federal do Maranhão, na linha de pesquisa: Estudos teóricos e críticos em Literatura.

 <https://orcid.org/0000-0002-5135-5157>

Rita de Cássia Oliveira **

Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2009). Atualmente é Professora Associada da Universidade Federal do Maranhão. É professora do Departamento de Filosofia e do quadro permanente do Mestrado Acadêmico em Letras/PG-Letras, na linha de pesquisa: Discurso, Literatura e Memória. É membro do GT Hermenêutica da Associação de Pós –Graduação em Filosofia - ANPOF e Coordena na UFMA o Grupo de Pesquisa em Francesa Contemporânea. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Hermenêutica, Filosofia e Literatura, Filosofia Francesa Contemporânea e Filosofia e Poesia, Filosofia e Educação atuando principalmente nos seguintes temas: Memória, Tempo, Metáfora, História, Hermenêutica e Ensino.

 <https://orcid.org/0000-0001-9322-3972>

Recebido em 21 jan. 2020. **Aprovado** em: 07 mai. 2020.

Como citar este artigo:

ALMEIDA, Carolina Silva; OLIVEIRA, Rita de Cássia. Angola diante do caos: a memória enquanto resgate da tradição angolana em parábola do cágado velho. *Revista Letras Raras*. Campina Grande, v. 9, n. 2, p. 180-196, jun. 2020.

RESUMO

Ao investigar a constituição identitária do continente africano, deparamo-nos com uma paisagem imersa em disputas territoriais e imposições culturais. Os países africanos se posicionaram de formas diversas quanto a essa realidade, na intenção de resistir à apropriação de seu espaço e tentativa de apagamento da cultura. É sob este cenário que Pepetela em *Parábola do Cágado Velho* (1996) transita a fim de narrar a trajetória do povo angolano a partir de Ulume, protagonista do romance e figura representativa da tradição em meio à ameaça de ruptura dessa herança. Nesta narrativa consideraremos a indispensabilidade da memória enquanto símbolo de resistência e perpetuação da cultura,

*

 carol.almeida-@hotmail.com

**

 rcoliveira30@yahoo.com.br

 <http://dx.doi.org/10.35572/rlr.v9i2.1694>

recuperando o legado angolano com base no reavivamento das histórias herdadas e vividas. Em consonância com este estudo, traremos enquanto aportes teóricos os seguintes estudiosos: Paul Ricoeur (2007), Michael Pollak (1992), Maurice Halbwachs (2003), Jean Chevalier (2018), e outros. Enveredaremos pela memória resgatando os objetos e lugares que incitam o processo de rememoração do protagonista e de outros personagens que auxiliarão na recontagem da guerra civil em Angola.

PALAVRAS-CHAVE:: Angolano; Ulume; tradição; memória.

ABSTRACT

In investigating the identity constitution of the African continent, we come across a landscape immersed in territorial disputes and cultural impositions. African countries have positioned themselves in different ways in this reality, intending to resist the appropriation of their space and attempt to erase culture. It is under this scenario that Pepetela in *Parabola do Cágado Velho* (1996) transits in order to narrate the trajectory of the Angolan people from Ulume, protagonist of the novel and representative figure of tradition amid the threat of rupture of this heritage. In this narrative we will consider the indispensability of memory as a symbol of resistance and perpetuation of culture, recovering the Angolan legacy based on the revival of inherited and lived stories. In line with this study, we will bring as theoretical contributions the following scholars: Paul Ricoeur (2007), Michael Pollak (1992), Maurice Halbwachs (2003), Jean Chevalier (2018), and others. We will go through memory by rescuing the objects and places that incite the process of remembrance of the protagonist and other characters who will assist in the recount of the civil war in Angola.

KEYWORDS: Angolan; Ulume; tradition; memory.

1 Considerações iniciais

Recordo ainda... E nada mais me importa...
Aqueles dias de uma luz tão mansa
Que me deixavam, sempre, de lembrança,
Alguns brinquedo novo à minha porta...
(Mário Quintana, *A rua dos cataventos*, 2005b).

Sendo um continente de independência tardia, a África se constitui a partir de culturas e valores que por diversas vezes sofreu represálias. Ao resistir a elas, os povos africanos promoveram as suas transcendências, possibilitando que os países do continente se apropriassem dessa força e a história fosse contada sem recortes favoráveis, mas de forma quase imparcial. Essa imparcialidade – ou o que chegasse mais próximo a ela – se viu narrada, por inúmeras vezes, a partir do campo literário, espaço que oportunizou ao povo um papel que por muitos anos a ele havia negado: o de narrador.

O continente presenciou um período de guerras e disputas políticas e territoriais, onde cada país vivia seu próprio caos. Muito semelhante à implementação de valores europeus que vivenciamos no território brasileiro, a África foi subjugada e explorada a fim de ser um espelho do povo colonizador; para tanto, uma das imposições colonizadora referiu-se à reconfiguração – ou desconfiguração – cultural, com o intuito de tornar os africanos mais suscetíveis à aceitação da

nova realidade. Imerso nessa realidade hostil, cada povo abraçava-se com sua memória e se apropriava das memórias herdadas velando pela permanência da tradição.

Percebemos, dessa forma, que a história a ser narrada não está pautada na cronologia – demarcações temporais –, mas no germe de onde tudo que existe enquanto história é baseado: a memória. Oliveira (2012) entende que “lembrar-se é ter uma recordação ou buscá-la mediante um esforço intelectual nos confins da memória”. Essa busca para o povo africano, é o meio de recontar a sua história sem abruptos apagamentos.

Ao abordar a memória como temática, consideramos os elementos que a constituem enquanto objeto de valor. Muito embora este tema se componha a partir dos acontecimentos vividos pessoalmente, por tabela, por pessoas, personagens e/ou lugares¹, necessitamos compreendê-lo em sua amplitude e importância: sem a memória não há história e, conseqüentemente não há os períodos temporais “passado, presente e futuro”. “[...] é à memória que está vinculado o sentido da orientação na passagem do tempo; orientação em mão dupla, do passado para o futuro, de trás para frente.” (RICOEUR, 2007, p. 108).

É, portanto, a partir da memória que ocorre o armazenamento de histórias contadas e vividas, capaz de conter um arsenal da complexidade humana. Memória que está em constante manutenção, já que um mesmo evento pode apresentar perspectivas diferentes trazidas pela coletividade.

A priori, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que *a memória deve ser entendida também, ou sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes.* (POLLAK, 1992, p. 02, grifo nosso).

Ao considerar o posicionamento de Pollak (1992), a memória não se compõe individualmente, mas carrega fortes contribuições externas. Um indivíduo colhe depoimentos, ouve relatos, herda as tradições; a memória é um perpetuador da tradição. “É sobre esses traços recolhidos pela experiência comum e a linguagem corriqueira que a tradição do olhar interior se construiu.” (RICOEUR, 2007, p. 108). É a partir dos testemunhos que a tradição se fortifica e esses testemunhos só são possíveis graças à memória.

Dessa maneira, o ato de recordar é também um meio de trazer a história viva, que não se detém às demarcações do tempo. Sabemos que a cronologia nos auxilia a relembrar episódios

¹ POLLAK, 1992, p. 02-03.

históricos que são selecionados de acordo com a importância dos eventos, muitas vezes eliminando os detalhes que somente se amparam na memória coletiva de quem viveu ou quem herdou a história contada. “Todos sabem que até as datas oficiais são fortemente estruturadas do ponto de vista político.” (RICOEUR, 2007, p. 111). Portanto, nos deparamos com duas versões dos fatos: a história escrita e a história viva. Em virtude desses campos, faz-se preciso frisar que não há superioridade entre esta ou aquela, mas que ambas admitem funções que são primordiais na perpetuação da história de um povo. Porém, ao enfatizar a história viva, deparamo-nos com a oportunidade de nos atermos a detalhes ocultos pela história escrita, já que a história viva pode muito bem ser encaixada na qualidade de memória testemunhal.

Considerando a abrangência de atuação memorial, traremos neste estudo mais precisamente a perspectiva da tradição angolana em meio a guerra². Não haverá uma base histórica, mas uma contagem que considerará a recordação e o sentimento. A partir disso, o objeto de valor nesta pesquisa – a memória – é campo imprescindível no romance pepeteliano *Parábola do cágado velho* (1996). Neste escrito, nos é oportunizado imergir nas disputas angolanas a partir de um narrador onisciente que é guiado por uma história de herança e ameaça de ruptura da tradição.

2 A tradição angolana em meio ao caos

O romance pepeteliano narra a história do povo angolano a partir de Ulume e outros personagens que a ele estão ligados. Personagem principal, Ulume é casado com Muari, e desta união nascem quatro filhos, todavia, duas filhas do casal falecem, permanecendo apenas dois homens: Luzolo e Kanda. Transportando-nos a um tempo de guerra, sofrimento e resistência, *Parábola do cágado velho* nos apresenta às guerras civis em Angola, enviando-nos ao passado e, portanto, à memória, sendo a principal fonte de reavivamento desse período. A partir disso, Pepetela (1996) recria o sofrimento do povo angolano que vive à margem das disputas por poder.

Povo calejado, os angolanos são apresentados enquanto indivíduos que são obrigados a recomeçar constantemente, lidando com a intemperança dos soldados e seus atos de crueldade. “Produzir comida para outros, se matarem por desígnios insondáveis, sempre à espera da palavra salvadora de Suku-Nzambi, aquilo mesmo é vida?” (PEPETELA, 1996, p. 7). Este fragmento marca o início da narrativa amparada por Ulume; é uma passagem que incita o angolano enquanto

² Mais precisamente a guerra civil em Angola, em meados do século XX.

persistência e resistência, não mais satisfeito com a realidade caótica e conturbada em meio às disputas e ainda ansiando por um salvador do povo. O questionamento acima nada mais é do que uma demonstração de enfadamento e reflexão sobre o comportamento do povo pautado no medo e na espera pela salvação, sem que esta nunca chegue.

Sem saber determinar um inimigo, o povo alimenta um sentimento de receio diante da proteção nula, mas apesar deste desamparo, há resistência. E essa resistência e sofrimento, que caminham lado a lado, são resgatados através da memória. “Mede-se aquilo que permanece na alma depois da passagem do tempo, medem-se as impressões deixadas na alma pelas coisas que passam.” (OLIVEIRA, 2012, p. 18). Dessa forma, partimos da memória para contar o trajeto de Ulume, que se pauta inicialmente nos testemunhos, reafirmando a indispensabilidade da memória coletiva para compor a memória individual. Estes testemunhos, que validam a tradição através dos mais antigos, afirmam que a guerra sempre foi uma realidade, sendo esta recorrente. Com relação a esses testemunhos, Halbwachs (2003) dirá que:

Recorremos a testemunhos para reforçar ou enfraquecer e também para completar o que sabemos de um evento sobre o qual já temos alguma informação, embora muitas circunstâncias a ele relativas permaneçam obscuras para nós. (HALBWACHS, 2003, p. 29).

A partir do embasamento acima, Halbwachs confirma o poder contido nos testemunhos para completar as narrativas orais, bem como as memórias individuais. Neste ponto, Pollak (1992) chamará o processo de memória adquirida pela tradição de “memória por tabela”; poderíamos entender essa memória por tabela como a herança obtida pelos antepassados. Essa herança é percebida e confirmada a partir do seguinte fragmento de *Parábola do cágado velho*:

Os mais velhos do kimbo contavam, ainda Ulume era pequeno. Nessa terra sempre passaram guerra [...] Sempre foi assim, desde os avós dos avós. Mais tarde vieram os brancos. Exércitos de negros de outras regiões, comandados por brancos, vinham ocupar terras e apanhar escravos em guerra do kuata-kuata. As aldeias ficavam quase desertas, só velhos e crianças sobreviviam. (PEPETELA, 1996, p. 03 - 13).

Diante disso, é possível conjecturar que Ulume participa de dois grupos de memória: individual e coletivo. Partindo dessa afirmação, a memória é o meio de reaver a história sem estar fincado em datas e/ou períodos estabelecidos, já que:

[...] os fatos históricos não desempenham um papel muito diferente das divisões do tempo demarcadas num relógio ou determinadas pelo calendário. (HALBWACHS, 2003, p. 75).

A história não transporta a carga emocional contida na memória. Por isso, necessita-se da história viva, pertencente às personagens que vivenciam o fato e que recorrem a essa memória para expressar o sentimento; assim, não há omissão de cenas, tampouco detém-se ao expô-las. A memória é a história viva que ultrapassa as demarcações de tempo existentes na história escrita.

Segundo Pollak, a memória é constituída de elementos e são estes elementos que justificam a já mencionada “memória por tabela”:

Quais são, portanto, os elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva? Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de “vividos por tabela”, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. (POLLAK, 1992, p. 02).

Ao enfatizar o lugar como estímulo memorial, é fundamental delimitar este ambiente como sumariamente importante, já que impulsiona a memória. Nessa perspectiva, o romance pepeteliano reflete muito precisamente o espaço como lugar de memória, já que o personagem que guia o narrador, Ulume, perpassa por inúmeros ambientes que estimulam o reavivamento da memória: os kimbos atacados, o realojamento da aldeia para o interior de Munda, em o Vale da Paz e, posteriormente, o lago da Última Esperança, o Calpe – embora não seja uma memória de Ulume, este lugar configura-se como memória de testemunhos dos seus filhos – e por fim, o morro do cágado velho.

Além dos acontecimentos e das personagens, podemos finalmente arrolar os lugares. Existem lugares da memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança, que pode ser uma lembrança pessoal, mas também pode não ter apoio no tempo cronológico. (POLLAK, 1992, p. 02-03).

Dentre estes lugares, que em maioria remetem ao povo angolano mergulhado na guerra e no caos, surgem o morro e Calpe enquanto lugar ideal³. Yi-Fu Tuan (1980) afirma que “as pessoas sonham com lugares ideais” (p. 130). Estes lugares ideais são projeções realizadas pelas personagens na intenção de eleger um ambiente que seja equivalente à ambição de cada um. “O que ocorre nesses casos são, portanto, transferências, projeções.” (POLLAK, 1992, p. 03). As

³ Este lugar ideal indica um ambiente que desperta bem-estar e segurança. Ao cunhar o termo “locus amoenus”, Ernst Robert Curtius consolida a ideia de paisagem ideal a partir dos elementos que compõem este cenário e agregam valor simbólico para o sujeito; o lugar ideal desperta afeto. Para Reph (1976) “o lugar é o fundamento de nossa identidade como indivíduos e como membros da comunidade, o lugar onde habita o ser. [...] é um centro de significados insubstituível.” (p. 39).

projeções feitas por Ulume tem o intuito de fuga da realidade ou, menos ambicioso afirmar, tornar-se uma válvula de escape que amenize os impactos da guerra para este personagem.

Ulume olhava o seu mundo, tão pacífico na aparência, com as falas das mulheres em trabalho nas nakas, um ou outro movimento dum homem entrando ou saindo da aldeia, mas que se tornara num mundo cruel, cheio de surpresas desagradáveis. Ao ver lá de cima a ordem e a tranquilidade do verde casando com o amarelo, não podia crer que de repente tudo podia se transformar em fogo e gritos. Mas era assim agora e ele não podia fazer nada. Talvez o cágado pudesse explicar, se algum dia rompesse o mutismo da sua couraça. (PEPETELA, 1996, p. 46).

Estas projeções não cessam com o encontro deste espaço, o morro, mas se expandem a ponto de Ulume eleger um segundo porto seguro: Munakazi. Em meio ao caos, às perdas familiares – as filhas para a morte e os filhos para Calpe e, conseqüentemente para a guerra – Ulume projeta na segunda esposa a esperança do recomeço, da redescoberta e, ainda de fuga das memórias aterrorizantes causadas pelos conflitos civis.

E Ulume esquecia os filhos agora adversários, os maus presságios, o difícil instante do meio da tarde. Na noite só os olhos de Munakazi brilhavam, mortiços, reflectindo os fulgores laranjas vermelhos da fogueira. (PEPETELA, 1996, p. 27).

Ao casar-se com Munakazi, há um apagamento das memórias conflitantes e tristes, já que sua presença representa um bálsamo em meio ao caos. Contudo, essa sensação atenuante é substituída por um novo sofrimento quando Munakazi o abandona por Calpe, o lugar ideal de todos os jovens angolanos. Diante disso, podemos interpretar a segunda esposa, anunciada através de uma granada⁴, como uma penitência, um aviso de mau agouro, considerando o abandono e a não constituição de uma família, tendo em vista que esta esposa não pôde dar-lhe filhos.

Munakazi, personagem que gera uma suspensão da realidade em Ulume, é ainda um divisor temporal: “Foram tempos anteriores a tudo isso que se passa hoje. Os tempos anteriores a Munakazi. Há sempre um tempo antes do tempo, não é? Como a fome, sempre anterior a si própria.” (PEPETELA, 1996, p. 14). O que ocorre antes da segunda mulher é a demarcação de um período apaziguador que deixa de ser com a saída dos filhos, Luzolo e Kanda. Posterior a Munakazi está contido o início de um novo ciclo, ora demarcando uma paz constantemente em ameaça, ora pela mudança de espaço, do kimbo antigo para o novo e, seguidamente, do seu

⁴ Ulume, em determinado momento sofre um atentado e, em meio ao presságio da morte a partir da explosão de uma granada, depara-se com a imagem de Munakazi pairando em sua mente e assim decide que esta deverá ser sua mulher, interpretando o episódio como um aviso de união.

abandono em busca do lugar idealizado: Calpe. Esta personagem é o subterfúgio de Ulume, um membro que passa a fazer parte da sua família a fim de trazer uma reconfiguração familiar e, portanto, a permanência da tradição, que sofre uma ruptura devido à partida de seus filhos. A expectativa de Ulume era que Munakazi gerasse novos filhos, indivíduos que prosseguiriam com a tradição angolana daquele povo, semeando e plantando na terra.

Há ainda outros pontos de demarcações que não se relacionam a Munakazi. A memória em Pepetela também se apresenta sob perspectivas diferentes a partir de cada personagem. A vivência nas aldeias constrói no povo memórias de trauma, perda e crise identitária. Para os soldados, por exemplo, a memória que persiste a disputa pode ser observada por duas vertentes: a glória ou derrota, como se observa claramente nas figuras de Kanda e Luzolo.

Cada memória atinge-os diferentemente: aos irmãos cabe receber o ódio e a inimizade irremediável ocasionada pela guerra, já que, estando em pelotões rivais, assumem postura de inimigos que se sobrepõem aos laços sanguíneos. O poder prevalece. Mesmo antes de se encontrarem em lados opostos, o sentimento de rivalidade já existia, portanto, essa inimizade se concretizou a partir da guerra.

Se antes estava preocupado, agora se aproximava da aflição, não só porque os filhos falam de coisas que ele desconhecia por completo, mas por se enfrentarem nitidamente. E com raiva inequívoca. Que conversas terríveis eram essas que podiam levar os dois irmãos, antes sempre amigos, irmãos de sangue e de mukanda, a se olharem de maneira tão raivosa? (PEPETELA, 1996, p. 23).

Diante disso, é válido considerar a memória como o mecanismo modificador, determinante, contudo, que requer manutenção, como afirma Pollak: “[...] cada vez que uma memória está relativamente constituída, ela efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade, da organização.” (POLLAK, 1992, p. 07). Essa manutenção permite outras percepções acerca de um mesmo fato, como Ulume demonstra ao reencontrar seus filhos e, através de um deles, receber informações complementares de memória, considerando a versão apresentada pelo filho acerca da guerra.

- Queres que leve um recado para o teu irmão?

- Não.

A resposta foi seca e Ulume já a esperava, por conversas anteriores de Luzolo. [...].

- É teu irmão e a guerra acabou.

- Não sei se a guerra acabou para ele. Para mim, sim. Ele e os seus fizeram muito mal, continuam a fazer. Não tenho recado para lhe dar. Ou antes... Pode lhe dizer. Se ele lembra, logo no começo da guerra, quando eles queimaram o

kimbo do Ngueve, ele ia num grupo a subir num carreiro estreito num morro e de repente se atiraram no chão, porque viram um vulto que lhes apontava uma arma. Ele tem de se lembrar disso, há cenas que nunca esquecem. Todos se atiraram, mas o vulto que eles viam protegido por um rochedo e não disparou. [...] Até hoje me arrependo disso. (PEPETELA, 1996, p. 134).

Esse relato acrescenta aspectos desconhecidos por Ulume: a razão de seus filhos não desejarem reconciliação. Essa memória de Luzolo completa uma parte da memória de Ulume, podendo ser considerada a memória por tabela apontada por Pollak. O segundo relato, agora de Kanda, possibilita a Ulume obter o outro lado da memória da guerra.

- Porquê não vens lá ao kimbo para falar com o teu irmão? Assim ficas a saber o que te preocupa, ele próprio te diz o que pensa fazer.
- O pai está a me convidar para o kimbo? Eu tenho farda e arma, já esqueceu?
- Isso era então. Agora todos os soldados já descobriram o caminho do vale, também tu podes entrar.
Kanda abanou a cabeça. Acendeu um cigarro, fez sinal ao soldado para levar os pratos embora.
- Não, pai, eu não quero falar com o Luzolo. Nem quero ver a cara dele. O que eles fizeram, não vou esquecer assim tão facilmente. Primeiro têm de mostrar mesmo que estão arrependidos e isso vai demorar.
- Mas arrependido de quê? - Perguntou Ulume. - Luzolo não está arrependido, nunca me disse que estava.
- O problema é exactamente esse, pai, eles não estão arrependidos, até acham que fizeram muito bem e nós é que somos os bandidos.
Ulume percebeu, as palavras não valiam nada naquele momento e para aquele caso. Os antigos diziam as palavras eram tudo, eram força. Pode ser, no passado. Quando se usavam as palavras exactamente para se dizer o que se pensava e não como armas para confundir os outros. Para criar uma ponte entre Luzolo e Kanda não bastavam palavras, tinham mesmo de ser barrote, troncos fortes e largos como os da mulemba ou mafumeira. E bem amarrados por cordas de mateba ou lianas. Aquela raiva toda ia alguma vez passar? Além dos troncos e das lianas, era preciso tempo, muito tempo. (PEPETELA, 1996, p. 139-140).

A partir disso, a narrativa detém três perspectivas: a dos irmãos, que expõem perspectivas divergentes por estarem em lados opostos na guerra, e a de Ulume, que representa o povo angolano em meio ao caos. Essa variação do que se narra nos remete a uma “pluralidade” narrativa e, portanto, de memória, já que o arquivamento da narrativa apresenta ligação direta com a memória: o que ocorreu passa a ser contado, narrado. Essa perspectiva retoma o apontamento de Aristóteles de que “A memória é do passado” (ARISTOTELES *apud* RICOEUR, 2011).

Portanto, essa pluralidade surge como saída única para admitir a versatilidade da memória, uma vez que existem testemunhos diversos que anunciam um mesmo acontecimento.

Assim “[...] a única saída é admitir a pluralidade da história, das realidades.” (POLLAK, 1992, p. 11).

Apesar de conter essa multiplicidade, *Pepetela* nos evidencia aspectos no romance que enfatizam o resgate e resistência da tradição angolana. Ulume enquanto o protagonista, é também um defensor da tradição; estando na posição de guia, oportuniza que o acompanhem neste resgate da herança que surge como um acalento diante da ameaça de vida do povo e memória dessa tradição.

3 O cágado enquanto ser perpetuador da tradição

Em meio à guerra civil que assola Angola, alguns espaços passam a ser destaque nesta narrativa, como é o caso de Calpe, cidade ambicionada por todos os jovens das aldeias. Em determinado momento, Luzolo e Kanda partem em busca de Calpe, rompendo com os planos pré-estabelecidos pelo pai. Mesmo diante da perda repentina de seus filhos e apesar dos conflitos constantes, Ulume sente-se atraído pela jovem Munakazi e a desposa, tornando-a sua segunda esposa; contudo, também idealizando Calpe, a jovem abandona o lar e parte rumo à cidade tão sonhada, retornando anos depois desacreditada do lugar.

Diante desse panorama, nos deparamos com um romance baseado em perspectivas sobre a guerra, experienciadas de formas distintas e, assim sendo, fontes da memória coletiva e individual. O romance se inicia com um curto capítulo intitulado “Invocação”, narrando o início da existência terrena a partir da perspectiva angolana. Essa passagem evidencia a indispensabilidade da tradição para justificar ou, ainda, rememorar as suas raízes, trazê-las à tona a fim de que estas não sofram apagamento em decorrência da modernidade, ou da corrupção de pensamentos.

É através da memória que essas narrativas orais foram transmitidas ao longo das gerações. Ao afirmar que a memória perpetua a tradição, nos debruçamos sobre um passado pautado no patriarcalismo – onde o homem se sobrepõe à mulher dentro de um casamento arrolado enquanto negócio –, nas divisões de função, na valorização das atividades agrícolas e pecuárias e no próprio espaço rural. Com o período pós-colonial, a tradição é posta em perigo, já que os jovens dispõem de um olhar que diverge do proposto pelos antepassados; as personagens que representam essa juventude são prova dessa tentativa de cisão. Esta intenção é bem delineada quando Ulume visita Kanda, anos mais tarde, em um quartel, e o filho oferece a ele uma bebida europeia preferida pelos jovens:

[...] o soldado depositou em cima da mesa uma garrafa de uísque e copos. Foi o próprio Kanda que verteu um bocado da bebida num copo e o entregou ao pai, experimente beber isso, é como o nosso kaporroto, muito forte. Enquanto os outros se serviam, Ulume levou o copo aos lábios e provou. Não gostou do sabor. [...] E encetou a viagem de regresso, tendo aceitado uma garrafa nova daquela bebida que, pelos vistos, os rapazes preferiam ao maluvo e ao caxipembe. (PEPETELA, 1996, p. 137-140).

Outro posicionamento que contraria os costumes ocorre quando Munakazi questiona a poligamia, negando o posto de segunda esposa:

- Sabe, sempre pensei casar com alguém da minha idade. O senhor tem filhos homens, tem uma esposa. E *não posso aceitar ser segunda mulher. São outros tempos, aprendemos ideias novas*. O meu pai não aceita, mas acho que o senhor compreende. (PEPETELA, 1996, p. 53, grifo nosso).

Percebe-se, portanto, que o casamento poligâmico faz parte da cultura angolana, porém, a postura de Munakazi representa um olhar de oposição a essa prática. Este ponto demonstra a divergente linha de pensamento apresentada pela jovem durante o cortejo de Ulume – cortejo este não apoiado pela tradição, já que ao ser negociado o casamento com o pai e, adquirindo sua permissão, a mulher tem o dever de passivamente aceitar seu destino sem pestanejar. Da mesma forma, os filhos do patriarca têm um posicionamento de recusa a essas raízes:

Pena mesmo a falta dos filhos, que não souberam do acontecimento ou não quiseram estar presentes numa cerimônia que era provavelmente contra suas ideias. Munakazi tinha a certeza, pelo menos em relação a Kanda, pois disse a Ulume o teu filho mais novo é contra a poligamia, várias vezes falamos disso, e é também contra o alembamento, que ele chama de compra da noiva. Costumes que segundo Kanda tinham de ser abolidos, mesmo à força. (PEPETELA, 1996, p. 72).

Além da resistência às práticas tradicionais, nos deparamos com outro episódio que valida essa tentativa de ruptura: o abandono dos filhos em busca de Calpe. O que se observa é que Ulume deseja que os filhos constituam família, dando continuidade à linhagem e, portanto, à tradição. A ida a Calpe configura a negação dessas raízes que são sanadas temporariamente com a chegada de Munakazi e a esperança de continuar a linhagem a partir dela.

Os momentos que antecedem e são posteriores a Munakazi nos levam a observar uma figura que se mostra como contraste à segunda esposa: Muari. Em meio à ameaça de ruptura com a tradição, Muari, primeira esposa de Ulume é a representação humana dessa herança. O próprio cortejo de Ulume com Munakazi é um ponto de distinção entre as duas esposas, já que Muari não

havia sido cortejada, tampouco seu posicionamento solicitado quanto a casar ou não com o pretendente:

Ulume respeitou o silêncio perturbado dela. Os costumes ensinavam como tratar casos semelhantes. E nesta estória não se seguiam os costumes, desde o princípio. Estava tudo a seguir ao contrário, como o namorar uma rapariga, coisa que ele nunca fizera com a Muari [...] agia por puro instinto, inovando perante as lacunas da tradição. (PEPETELA, 1996, p. 56).

Com Muari, a tradição não sofreu qualquer tipo de modificação; desde o princípio se cumpriu o previsto pela cultura angolana. A primeira esposa é uma figura de forte representatividade, já que demonstra o comportamento feminino perante a tradição. É ainda a segurança indispensável de Ulume, da qual o protagonista jamais abriria mão.

- Eu vou procurar os meus filhos. Assim podes casar com ela.
Ulume não entendeu imediatamente. Esboçou um movimento, como a acomodar-se melhor em cima da pedra, lisa pelo uso. Depois percebeu.
- Nunca que vou te deixar partir. Que estória é essa?
- Não voltaram mais. Nem sei se estão vivos. Vou sim à procura deles. E fico lá, onde algum estiver. É melhor para todos.
- Estás maluca. Nem pensar.
(PEPETELA, 1996, p. 60).

A passagem acima indica o posicionamento de Ulume quanto à decisão de Muari em deixá-lo para viabilizar o casamento com Munakazi. Mesmo diante da interpretação da granada, que o respaldava quanto à união e o seu desejo em unir-se a ela, o protagonista não aceita a alternativa dada pela esposa. A importância de Muari não está apenas na sua condição de mãe dos seus filhos, mas sim na própria simbologia que ela carrega; simboliza a tradição e fornece conforto e segurança ao marido.

Contudo, Muari não o reestabelece por completo à cultura herdada. Ulume demonstra a necessidade de estar em um espaço que lhe propicie esta reconexão. Ao ser negada a oportunidade de continuar a linhagem e perpetuar a herança e, a primeira esposa não podendo gerar outros filhos que lhe assegurassem essa continuidade, Ulume só consegue se reconectar a essa tradição indo ao encontro do cágado velho.

Em linhas gerais, a figura do réptil tem forte simbologia em diversas tradições ocidentais e orientais. Segundo Chevalier (2018), a tartaruga, réptil da mesma família do cágado, por inúmeras culturas é cultuada por trazer benefícios mentais e espirituais; os chineses a consideram um equilíbrio do cosmos, enquanto na Índia há uma supervalorização do animal devida a sua

condição divina. Ao basear-nos nessa linhagem, encontraremos algumas conceituações semelhantes, como apresenta Chevalier (2018):

Pela sua carapaça, redonda como o céu na parte superior – o que a torna semelhante a uma cúpula – e plana como a terra, na parte inferior, a tartaruga é uma representação do universo: constitui-se por si mesma em uma *cosmografia*. [...] Perante suas qualidades ancestrais onisciente e benéfico, tartaruga é frequentemente uma companhia, uma parente da casa dos homens. (p. 868 – 871).

O cágado, para a cultura angolana, é um animal estimado que representa sabedoria. A própria estrutura física do cágado representa resistência e durabilidade: um réptil composto por uma carapaça que serve de armadura diante de eventuais predadores. Essa resistência física opera como a representação da tradição que resiste à guerra e aos pensamentos discrepantes apresentados pelos jovens. Além da discrepância de pensamentos, a própria condição do cágado diverge das características da juventude; animal que admite uma paciência e uma longevidade, o cágado proporciona um estado de passividade e proteção.

O processo rotineiro realizado pelo cágado, que caminha em direção ao regato de água também representa as raízes angolanas, já que rememora as narrativas sobre a origem do mundo e sobre o rio Kuanza, que sempre saciou a sede mesmo diante da seca.

Desse regato tiram a água para as nakas, onde verdejam os legumes e o milho de bandeiras brancas. Nele também bebe o gado. Mesmo tempo das piores secas a água do regato nunca falhou. No alto do morro ainda, existe a gruta de onde todos os dias sai um enorme cágado para ir beber a água da fonte. (PEPETELA, 1996, p. 11).

Este hábito do cágado endeusado por Ulume, é fruto de antigas culturas, nas quais a primeira oferta de água e de alimento no dia era feita a répteis como este (CHEVALIER, 2018). Dessa explicação, podemos chegar a um entendimento do comportamento do protagonista em cultivar o primeiro gole do cágado e, em seguida, aproximar-se do córrego para também se refrescar. Essa ação que sequencia o ato de beber do animal pode indicar uma tentativa do próprio Ulume de adquirir sabedoria; beber da mesma água que o símbolo da sabedoria angolana bebeu.

Outro ponto de grande relevância está no caminhar do cágado, que se torna um evento sagrado para Ulume, que o aprecia impassível, chegando a suspendê-lo da realidade caótica: “A meio da tarde, no cimo do morro, esperando a paragem do tempo [...]” (PEPETELA, 1996, p. 32). Dessa forma, o lugar habitado pelo cágado, o morro, configura-se como o lugar de memória do

personagem, bem como o rio, que traz a recordação de tempos anteriores, resgate da infância, da tradição.

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 passagem do tempo. (PEPETELA, 1996, p. 12).

Paul Ricoeur, em seu estudo *A memória, a história, o esquecimento* (2007), considera que “é na superfície habitável da terra que nos lembramos de ter viajado e visitado locais memoráveis.” (p. 57). Esse apontamento nos confirma a percepção do morro enquanto um lugar de memória, que incita o recobrimento de acontecimentos marcantes, seja da vida do protagonista, seja da cultura angolana. Os valores herdados são agora postos em xeque, anunciando novos horizontes e novas ameaças, que transcendem a guerra civil. Dessa forma, ao refugiar-se neste lugar e recorrer ao cágado, Ulume retoma a tradição, reaviva aquilo que a ele sempre fora comum e aceitável.

O ato rotineiro de visitar o morro representa ainda uma válvula de escape para Ulume, que diante do inevitável, a guerra, encontra neste contato quase que visceral com o cágado, um meio de manter a esperança de um recomeço. Mesmo intencionando fazer de Munakazi seu outro porto seguro, Ulume fracassa e, somente no morro encontra realmente a segurança desejada. É neste espaço que há o desenrolar de sentimentos mistos: a angústia em meio ao silêncio do cágado e, a esperança graças à oportunidade de reflexão pelo silêncio oferecido.

Quando se afastou do Kimbo Velho, para fugir da destruição, e nas diversas etapas desse afastamento progressivo, nunca Ulume deixou de voltar ao Morro, trazendo comida para o velho cágado, como se de oferenda divina se tratasse. Quando a angústia se torna mais forte, quando é necessário tomar resoluções definitivas (se deve mudar de kimbo, se deve voltar a receber Munakazi depois da fuga para Calpe, como deve aceitar a presença e as atitudes dos filhos desavindos), Ulume vai encontrando respostas na subida ao alto do morro e nas suas próprias palavras. Assim, neste espaço interior, de que o «morro» constitui a melhor metáfora, Ulume encontra alento para as mudanças forçadas e para a transgressão, confrontando o saber tradicional e o preconceito com o saber intuitivo e criador e com a tolerância e a verdade, ou seja, encontra o conhecimento de si mesmo e a tão procurada paz interior. (AUGUSTO, 2017, p. 30).

É nesta esperança que o protagonista se revigora, encontrando consolo e fortificação para prosseguir em meio ao caos. É também pela tradição que há a resistência à guerra, já que a memória é reavivada pelo morro do cágado velho, que o faz recordar tempos longínquos, em que a guerra mesmo presente, não extinguiu o povo, “As aldeias ficavam desertas, só os velhos e

crianças sobravam. [...] O povo, no entanto teimosamente continuava a existir.” (PEPETELA, 1996, p. 18). Sendo assim, o hábito incomum de interagir com o cágado é, acima de tudo, um ato de perpetuação da herança angolana; a herança encontra neste animal um símbolo de respeito, Ulume o vê como um ser fortificante, impulsionando-o a resgatar através da memória o que de mais importante há em meio da guerra: a tradição. Em consonância com a cultura, o cágado torna-se símbolo de resistência à própria precipitação da juventude, que põe em xeque seu legado e simbologia sem imergir em reflexões acerca da sua seriedade.

Considerações finais

A história que se encontra posta pela cronologia trata de períodos delimitados que se preocupam com a objetividade dos episódios. A memória, por outro lado, intenta buscar aspectos que não estejam fincados numa delimitação cronológica, considerando a narrativa dos que presenciaram o evento ou daqueles que o narram a partir da memória herdada. Esse ato de recordar também se baseia nos efeitos sensitivos que imperam naqueles que rememoram,

[...] só há memória quando o tempo transcorre ou, mais brevemente, com o tempo. Que em certo grau, os homens compartilham com alguns animais a simples memória, mas distinguem-se destes pela *apropriação da sensação*. [...] Se nós possuímos a capacidade de distinguir dois instantes como sendo um anterior e outro posterior, então, tempo e memória se recobrem. (OLIVEIRA, 2012, p. 06, grifo nosso).

A partir disso, é perceptível que é condição humana o ato de recordar e, dele despertar sentimentos diversos. Portanto, há então uma distinção esclarecedora entre a história e a memória. A história não está revertida de sensações, só a memória é profunda o suficiente para alcançar sentimentos. Dessa forma, é a partir da memória que somos transportados a um tempo de caos em Angola, de maneira que o povo guia o narrador de *Parábola do cágado velho* (1996) para imergir nas oscilações de território, ameaças a herança, sofrimento e resistência do povo.

Partindo do que fora pontuado, compreende-se que a crise em Pepetela não se estabelece apenas por conta da guerra presente, mas devido às memórias que estes conflitos deixarão, gerando questionamentos de natureza identitária: qual a identidade nacional que será fixada no período pós-guerra? Isso nos leva a considerar que o período imediatamente posterior à guerra produz uma memória muito mais conectada com os eventos do que a memória que se instala após

anos do episódio. Essa memória, convertida em história escrita, manipula os eventos ocorridos e seleciona aqueles que sejam relevantes politicamente.

A memória pode ser manipulada e ali instaurada uma história que talvez não se relacione com os fatos, ou que, para atender às alianças políticas, sejam omitidos os traumas sofridos por aqueles que participaram indiretamente da guerra. Em meio a um espaço topofóbico⁵, o povo é a resistência, que se reinventa a cada saque, a cada período de fome e morte; se sobressai a ponto de reacender o imaginário angolano.

É importante salientar que a tradição é a base de um povo. É a partir dela que as gerações se inspirarão para prosseguir. O que não quer dizer que o herdado não possa ser reformulado. Curtius (2013) aponta que “a tradição é um interminável fenecimento e renovação”; o próprio Ulume demonstra essa remodelagem ao aceitar Munakazi após anos de ausência, ação não condizente com os costumes. Portanto, a reformulação é passível de ocorrência, porém, o que gera a instabilidade cultural, social, política e artística é a tentativa de ruptura seguida do apagamento abrupto de um legado. Frisemos ainda que é através da memória que a cultura se sustentará. “A memória (Mnemósine), segundo o mito grego, é a mãe das Musas. A cultura, diz Viatcheslav, é a memória das revelações dos antepassados.” (CURTIUS, 2013, p. 482). Deste modo, cabe à memória amparar a tradição, é a partir dela que a herança se perpetuará.

Referências

- AUGUSTO, Sara. *De Bello: velhas parábolas na ficção narrativa de Pepetela*. In: Reflexos [En ligne], N° 001, Université Jean Jaurès, Toulouse, 2017. Disponível em: <<http://revues.univ-tlse2.fr/reflexos/index.php?id=159>>. Acesso em: 07 de maio de 2020.
- CHEVALIER, Jean. *Dicionário de símbolos: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2018.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura europeia e Idade Média latina*. Tradução: Teodoro Cabral. São Paulo: editora da USP, 2013.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.
- OLIVEIRA, Rita de Cássia. *Memória, tempo e poesia*. Revista Vozes dos Vales da UFVJM: Publicações Acadêmicas – MG – Brasil – N° 02 – Ano I – 10/2012.
- PEPETELA. *Parábola do cágado velho*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.
- POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

⁵ Termo cunhado pela Geografia Humanista Cultural que indica uma aversão a lugares.

RELPH, Edward. *Place and placelessness*. London: Pion, 1976.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia*. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Ed. Difel, 1980.

