

# **ENTRE MEMÓRIA E ESQUECIMENTO: A FORMAÇÃO DAS IDENTIDADES EM NOSSO MUSSEQUE E NENENOS DE DEUS, REMÉDIOS DO DIABO**

**Carina Marques Duarte**\*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

**Resumo:** Nas obras *Nosso musseque*, de Luandino Vieira, e *Venenos de Deus, remédios do diabo*, de Mia Couto, estão representados momentos distintos das nações Angola e Moçambique. A primeira refere-se a fatos ocorridos durante as décadas de 1940 e 1950, quando Angola era ainda colônia portuguesa. A segunda alude a eventos situados na história recente de Moçambique. A proposta deste trabalho é verificar como se constituem as identidades ficcionais nos romances em questão, analisando em que medida elas apontam – em diferentes conjunturas históricas, de países distintos, mas com um passado colonial comum – para uma identidade nacional que está sendo formada. Nossa análise está fundamentada principalmente nas reflexões de Stuart Hall e Michael Pollak acerca da identidade e nas de Paul Ricoeur no que tange ao tema do esquecimento. Os resultados indicam que, na ocasião em a escrita literária está afinada com o discurso de libertação, o texto de Luandino traz implícito o papel da memória como meio de preservação do passado e da tradição. O romance de Mia Couto, por outro lado, enquanto avaliação pós-independência, sugere a importância do esquecimento na construção da nação.

**Palavras-chave:** Literatura. Identidade. Memória. Esquecimento.

## **Considerações iniciais**

Em um dos seus mais recentes livros publicados, Mia Couto (2011) considera a ideia de uma identidade essencial, que se apresenta como ferramenta de emancipação, uma perigosa armadilha. Os seres humanos, na concepção do escritor moçambicano, são de um determinado modo não porque cumprem um destino inscrito em seu DNA, mas porque se constroem em contínuas trocas com outros indivíduos e com o ambiente.



Esta obra está licenciada sob uma [Licença Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

\* Doutoranda em Literatura Comparada na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É Mestre em Literaturas Portuguesa e Luso-Africanas e graduada em Licenciatura em Letras Português-Espanhol pela mesma instituição. É integrante do projeto de pesquisa Os orphistas: diálogos possíveis, desenvolvido no Instituto de Letras, sob a coordenação da Profa. Dra. Jane Fraga Tutikian. Atua como pesquisadora no Círculo de Pesquisas Literárias (CIPEL). E-mail: [carina.duarte@ig.com.br](mailto:carina.duarte@ig.com.br).

A recusa de uma identidade fixa, determinada biologicamente, situa a declaração de Mia Couto na esteira das proposições de Stuart Hall (2006), para quem a identidade, por estar sujeita às vicissitudes da História, se transforma conforme somos afetados pelas alterações nos sistemas culturais que nos cercam. Segue-se que o sujeito, anteriormente entendido como portador de uma identidade unificada, se apresenta fragmentado: não é o local de uma identidade, mas o ponto onde se reúnem várias identidades, algumas até mesmo contraditórias. Esse processo decorre das mudanças constantes que se verificam nas sociedades na modernidade tardia. Sobretudo por conta da globalização, a transitoriedade marca a existência das comunidades.

Uma cultura nacional, enquanto entidade plena de significados, desperta identificações, que redundam na criação de uma identidade nacional. Afetadas pelas transformações nos sistemas culturais, as identidades nacionais não são unificadas, mas deslocadas, caracterizadas também pela ausência de fixidez. Desse modo, uma vez que as referências que proporcionavam aos indivíduos um abrigo seguro no mundo foram postas abaixo pelas avassaladoras mudanças, vivemos, segundo Hall (2006), uma crise de identidade.

Em nações que passaram por um processo de descolonização tardio, como Angola e Moçambique, a crise identitária tem maior intensidade. Durante a luta pela independência, transcorrida nas décadas de 60 e 70 do século XX, nestas ex-colônias portuguesas, pretendia-se construir a identidade a partir de uma utopia libertadora. Porém, o acirramento das divisões internas, depois da independência, conduziria estes países à Guerra Civil e a uma crise de identidade – já que se deparam com a falência do projeto utópico.

Passados mais de trinta anos da libertação das colônias, fala-se das mesmas ainda em termos de uma crise de identidade e da busca de um caminho. Tal condição é refletida pela literatura, que, aliás, sempre esteve atrelada às questões de identidade. O vínculo entre ambas é exemplarmente demonstrado pelos romances *Nosso musseque* e *Venenos de Deus, remédios do diabo*, obras que propiciam uma reflexão sobre a constituição das identidades destas nações em diferentes momentos históricos.

### ***Nosso musseque* e o despertar da consciência nacional**

*Nosso musseque*, romance escrito entre os meses de dezembro de 1961 e abril de 1962 – quando o autor estava preso na Fortaleza de São Paulo em Luanda –, refere-se a fatos ocorridos durante as décadas de 40 e 50, momento em que Angola ainda estava sob o jugo português, mas quando já faziam sentir os ventos da resistência.

Através de uma narrativa não linear, que flui conforme a memória do narrador-testemunha, Luandino nos apresenta os casos, os conflitos, as alegrias, as tristezas e as saudades do musseque. As várias histórias que se encaixam na narrativa maior brotam do que contavam os moradores – don’Ana, Sá Domingas, Bento Abano –, do relato de Carmindinha, das anotações no caderno de Xoxombo e do antigo jornal, que Zeca Bunéu e o narrador, estimulados pelo capitão, decidem escrever quando o vazio deixado pelos que foram embora era já uma presença no musseque.

Na década de 40, com a valorização do café e o desenvolvimento do comércio, há um surto populacional em Angola, o que leva à expansão da construção civil. Entretanto, esse crescimento se dá sem infraestrutura adequada, sem planejamento e sem oferecer respostas ao processo de urbanização que o aumento da população exigia. Assim, à medida que a cidade crescia, os moradores dos musseques mais próximos do centro eram empurrados cada vez mais para a periferia. Muitas cubatas desapareceram, e seus moradores foram engrossar outros musseques. A este movimento migratório foi forçada a família de Biquinho, um dos amigos do narrador. A aproximação do trator causava desespero naqueles que, como Nga Xica e sô Augusto, haviam recebido o comunicado, pois significava que a sua cubata seria demolida sem que o valor da mesma lhes fosse ressarcido.

Oprimidos e rotulados, os habitantes do musseque eram considerados a escória, como fica nítido no episódio da distribuição dos brinquedos: “– Pronto! Vai-te embora... Vêm para aqui estes miúdos vadios... musseque, musseque!...” (VIEIRA, 2003, p. 59). A atitude protecionista de presentear não encobre o preconceito e a negação do outro que a acompanham. Entretanto, apesar da exclusão social de que é alvo, no texto de Luandino, o musseque surge, através dos seres da margem que o integram, como voz de maior relevância.

Ao ser questionado sobre o papel do intelectual, Luandino Vieira (2008) afirma que o mesmo deve manter-se atento aos problemas da sociedade, sobretudo aos das camadas sociais mais desprotegidas. A sua reflexão deve debruçar-se sobre todos os lugares. Isso explica a relevância de que são dotados, nos seus textos, os marginalizados e o local que os abriga. Para Luandino, conforme nota Abdala Júnior (1989), é neste lugar, e não nas vozes oficiais, que se localizam as vozes angolanas. Além disso, o escritor percebe que falar do musseque, ou deixar o musseque falar, exigiria que lançasse mão de outra língua, já que a imposta pelo colonizador, por si só, não expressaria o modo de ser daquela realidade. Surge, então, uma escrita literária cujo léxico está povoado de expressões provenientes das línguas

nacionais e onde as interferências no plano sintático, as elipses, as repetições e as alterações na regência redimensionam a língua portuguesa.

Ao escrever em uma língua que é um híbrido do português e do quimbundo, Luandino reproduzia o fenômeno resultante da imposição do Português como língua obrigatória nas colônias. Uma vez que a imposição do idioma não foi acompanhada de medidas que o tornassem acessível à população, como refere Rita Chaves (2005), o esforço para falar uma língua desconhecida ocasionou um processo de contaminação, ou seja, a transferência para o Português de certos mecanismos que regiam a gramática da língua materna. Desse modo, o produto linguístico não evidenciava uma absorção passiva do sistema outorgado pelos dominadores, pois as especificidades das línguas locais também o compunham.

A escrita literária híbrida seria fundamental para a construção de uma identidade nacional angolana. Benedict Anderson (1989) assinala a capacidade que a língua tem de gerar comunidades imaginadas<sup>1</sup>, estabelecendo de fato solidariedades particulares:

O que os olhos são para o amante – aqueles comuns especiais com que ele, ou ela, nasceu – a língua é para o patriota – qualquer que seja a língua que a história tenha feito sua língua materna. Por meio da língua, que se encontra no colo da mãe e se abandona apenas no túmulo, reconstituem-se os passados, imaginam-se solidariedades, sonham-se futuros (ANDERSON, 1989, p. 168).

Assim, elaborar um projeto capaz de acenar com um futuro diferente para os angolanos passava pela língua. E, em uma sociedade com diversas línguas oficiais, o Português surge como instrumento de unificação lingüística. Todavia, aquilo que era uma das armas do dominador, no texto literário, é transformado em forma de resistência. Há que se salientar que, em Angola, o processo literário se desenvolveu vinculado às lutas pela independência. Nas palavras do professor Pires Laranjeira (1985, p. 24), para quem toda a escrita de Luandino Vieira se rebela “contra a discursividade retórica da metrópole colonizadora”, tratava-se de erguer uma literatura onde não havia país. Além disso, a literatura angolana torna-se independente linguisticamente ao rejeitar os arquétipos culturais luso-europeus e ao incluir traços das culturas africanas.

Para executar o seu projeto de levar a civilização à barbárie, o imperialismo português na África fez uso do mecanismo da sobreposição de culturas, que consistia em esquecer o passado africano e assumir outra história: a portuguesa. Tal sobreposição ocorreu

---

<sup>1</sup> Benedict Anderson (1989) define a nação como uma comunidade política imaginada. É imaginada porque, apesar de seus membros desconhecerem a maioria dos seus compatriotas, na mente de cada indivíduo, está bem viva a imagem da sua comunhão.

por meio da catequese e da violência e teve a língua como instrumento de conversão ideológica. Contrariamente ao apagamento da cultura africana, em *Nosso musseque*, temos, antes, a afirmação da mesma, o que se verifica, por exemplo, na ocasião em que don’Ana contava histórias e Zeca pede a palavra. A narrativa do menino é uma adaptação da história de Chapéuzinho vermelho à realidade africana, na qual o lobo mau é o senhor Onça. Xoxombo, estando já familiarizado com a fábula, que fora contada pela professora, o interrompe, dizendo que a história não era assim. Entretanto, Zeca não se dá por vencido e argumenta: “- ai don’Ana! Se eu contasse a história com a menina do chapéu vermelho ser comida no lobo, ninguém que percebia não é? Na nossa terra tem menina assim? E tem lobo na mata? Ora pópilas, tem mas é onça! É por isso eu conto assim...” (VIEIRA, 2003, p. 50).

O revestimento da narrativa com elementos africanos equivale à recusa da mera reprodução daquilo que era recebido da cultura do colonizador e se coaduna com a posição dos escritores, já que estes, como refere Tutikian (2006), se opõem à noção fundamentalmente estática e forjada de identidade que formava o núcleo do pensamento cultural do imperialismo, para construir as suas bases por meio do olhar da sua própria cultura. Além disso, a valorização da cultura da terra está relacionada com o projeto de constituição da angolanidade. Como afirma Hall (2006), uma cultura nacional é um *discurso* – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades<sup>2</sup>.

Essas identidades, muitas vezes, se produzem em momentos de ruptura, momentos que, como sugere a epígrafe<sup>3</sup>, a respeito de Carmindinha, fazem despertar. O percurso desta personagem talvez possa ser entendido como metonímia de um processo maior de aquisição da consciência crítica.

Sá Domingas desejava que a filha fosse estudar costura em uma escola da Baixa, ao que se opôs Bento Abano, falando da perda da vida naquele bairro, da imoralidade, e defendendo a importância de que a filha seguisse o caminho dos que a antecederam, ou seja, que não destoasse da tradição. Entretanto, Sá Domingas vence a disputa, Carmindinha vai estudar costura e Bento Abano tem de aceitar as mudanças. O narrador, anos mais tarde, ao recordar e narrar os fatos, diz que nisso quem tinha razão era mesmo Sá Domingas e não o velho e saudoso capitão. Homem detentor de uma sabedoria reconhecida no musseque, Bento

---

<sup>2</sup> Cabe lembrar que Stuart Hall (2006) questiona a suposta homogeneidade da identidade nacional, uma vez que, na concepção do autor, as nações são híbridos culturais.

<sup>3</sup> Em quimbundo: “Kilombelombe kejidiê ku dimuka: kama ka-um-dimuna...”. Ou seja: o corvo não sabia ser esperto: uma coisinha de nada é que o despertou.

Abano, depois do episódio das confusões e agressões, provocadas pela polícia, vê as suas idéias questionadas pela filha. Carmindinha discutia com o pai, mostrava que a sua maneira de ver o mundo era diferente, não se submetia. Ao passo que o capitão é um representante da tradição, orgulhoso da sua Associação Literária Angolense, Carmindinha, com uma consciência profunda da necessidade de resistência à opressão e de operar a mudança, representa os novos tempos. Bento, derrotado na discussão, diz aos meninos que tudo aquilo deveria ser posto no jornal para que todas as pessoas soubessem.

Importa sublinhar que Luandino, com um texto tributário das décadas que o antecederam, mapeia o princípio da resistência angolana, salientando a importância dos jornais e das revistas enquanto meios de difundir os ideais emancipatórios e conscientizar o povo. A propósito disso, foi no final da década de 40 que eclodiu o Movimento dos Novos Intelectuais de Angola e a vida cultural se viu, então, sacudida por uma série de atividades (concursos literários, lançamentos de jornais e revistas, fundação de cineclubes), que tinham por finalidade reunir pessoas e mobilizar as discussões sobre a situação colonial, fomentando a necessidade de romper com a ordem estabelecida. Com o lema “Vamos descobrir Angola” e tendo na *Revista Mensagem*, criada em 1951, o meio de propagar a sua voz, este movimento, como ensina Jane Tutikian (2006), pretendia repensar a condição e a produção angolana, operando uma revolução decisiva na sociedade colonial. Os jovens do “Vamos descobrir Angola” se insurgem contra a negação<sup>4</sup> da cultura do seu povo e afirmam a necessidade da preservação da mesma, inclusive em um presente de progresso técnico e civilizacional.

Se a organização do jornal e a referência à alta nos preços, como consequência da Segunda Guerra Mundial<sup>5</sup>, nos conduzem a situar a narrativa nas décadas de 40 e 50, o episódio da invasão dos musseques sinaliza que Luandino trabalha, também, com eventos próximos ao momento da escritura. É o caso dos acontecimentos de fevereiro de 1961, quando, depois dos assaltos às prisões e da tentativa de ocupação da emissora estatal de rádio, empreendidos pelo MPLA, ocorrem tumultos nos bairros do subúrbio de Luanda. Estas desordens, ocorridas nos dias 5 e 6 de fevereiro, redundam em um grande número de vítimas

---

<sup>4</sup> Disfarçado pela causa nobre de levar a civilização aos povos bárbaros – erigida ela mesma sobre um pensamento binário que confere superioridade e positividade aos europeus e inferioridade e negatividade aos não europeus –, o objetivo do colonialismo era destruir a cultura das populações nativas, pois, assim procedendo, destruiria a sua capacidade de se identificar como povo.

<sup>5</sup> “Cada vez eram mais, o pior era mesmo no fim do mês, Xoxombo e Zito contavam que os pais e as mães falavam muito esses casos do preço das coisas de comer, na quitanda do sô Antunes. Ele só dizia que era a guerra, mas não aviava o que as mães mandavam os miúdos buscar e andava ameaçar que só ia vender com dinheiro, não queria aceitar mais vale” (VIEIRA, 2003, p. 51).

entre a população negra e no cerco aos musseques feito pela polícia, com mortes e inúmeras prisões.

Os fatos de que o narrador, já adulto, se recorda teriam acontecido durante a sua adolescência, quando fora, em companhia da namorada, Carmindinha, da mãe desta, sá Domingas, e do amigo Zeca, à missa na Missão de São Paulo. O ruído da pedra partindo a janela e o raspar das botas dos soldados, que invadiam a igreja para escapar à fúria dos moradores dos musseques, perturbam a paz da celebração religiosa. Do lado de fora da igreja, uma multidão raivosa reclama os soldados, pois deseja vingar-se dos ultrajes sofridos. É em meio ao pavor das pessoas e ao sentimento de impotência de padre Neves<sup>6</sup>, que nada pode fazer para conter os revoltosos, que se ouve a avassaladora resposta da polícia.

E nesse grande silêncio que os tiros fizeram chegar os gritos do povo, largando tudo pelo capim, agarrando os filhos no peito ou nas costas, os berros dos soldados e policiais, a poeira de cubatas e quitandas a cair e, a comandar tudo, o tossir seco e repetido das pistolas-metralhadoras batendo as balas nas casas, por cima e por baixo, nos corpos, pelo areal, os corpos pelo areal, uns quietos a olhar o céu, outros torcendo a sua dor na areia vermelha com o sangue que se espalhava (VIEIRA, 2003, p. 174).

Estes acontecimentos, conforme conta o narrador, seriam detonadores de mudanças, dentre as quais estaria a que se processaria no íntimo de Carmindinha. Em um ambiente fundado na autoridade da idade, onde ao jovem cabia se submeter à palavra dos mais velhos sem questioná-la, Carmindinha, demonstrando autonomia de pensamento, emite suas opiniões.

Na autonomia desta personagem e na escrita do jornal levada a efeito pelo narrador e por Zeca Bunéu está representado o aflorar da consciência de que se impunha a necessidade de uma luta. E nos dois casos a participação de Bento Abano é relevante. O capitão, além de ensinar os meninos a fazer o jornal, lhes ensina o amor à terra. Para ele, o jornal era uma forma de conviver com a solidão e de manter o passado vivo.

Estas colocações são importantes porque a terra – pelo sentimento de pertença que dela provém – e a manutenção da memória – por possibilitar identificações entre os membros de um grupo – são elementos fundamentais da identidade. Conforme Michael Pollak,

a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992, p. 204).

---

<sup>6</sup> Possível alusão ao padre angolano Manuel Mendes das Neves que, segundo Meneses (2011), teria sido um dos inspiradores dos ataques da madrugada de 4 de fevereiro e que foi detido pelos portugueses no final do mês de março.

Por ser o guardião da memória, o jornal dos meninos deveria dizer sempre a verdade. Desse modo, a história da comunidade não apenas seria salva do esquecimento como, ao ser transmitida na voz dos membros da mesma, estaria livre de manipulação. E quem insiste na importância de contar os fatos como realmente foram é Bento Abano, aquele que representa a tradição. Nesse sentido, a morte desta personagem, ao contrário do que se poderia imaginar, não está associada à desconsideração dos valores tradicionais, até porque Carmindinha, uma vez que herda o seu olhar, o leva consigo: “Aqueles olhos que eu só descobri morrendo na cara do capitão, derrotado nesse dia da grande conversa, para nascerem na mesma hora na cara da filha” (VIEIRA, 2003, p. 186). Este olhar, apesar de ser de outro tempo, seguia transmitindo mensagens importantes aos jovens:

Senti então que era como o velho retrato amarelo na parede, o mestre de cabotagem Bento de Jesus Abano. Vinha de outro tempo. Mas aquele olhar, que se escondia debaixo da pala do seu boné de marinheiro, aqueles olhos presos na teia de aranha das rugas à volta, porquê nos falavam sempre, porquê nos contavam todas as vezes uma coisa nova ou mostravam uma coisa antiga esquecida? (VIEIRA, 2003, p. 186).

A continuidade do olhar de Bento em Carmindinha sugere a necessidade de conjugar a tradição com o novo, o que, para a construção da nação, como acreditavam os integrantes do Movimento dos Novos Intelectuais, era imprescindível. A partir do entrelaçamento de ambos seriam apontados os rumos para a liberdade. Daí que, sem a preservação do passado nenhuma conquista, nenhuma construção autenticamente angolana seria possível: “Dizia o Zeca Bunéu que, sem este olhar, Carmindinha não existia” (VIEIRA, 2003, p. 186). Essa construção passa pela mão dos jovens e tem, entre seus instrumentos, a literatura.

### **Venenos de Deus, remédios do diabo e a avaliação pós-independência**

A diegese de *Venenos de Deus, remédios do diabo* alude a eventos que vão desde o período colonial até eventos posteriores à Guerra Civil, logo, situados na história recente de Moçambique. Enquanto Luandino recupera o papel dos jovens no então incipiente movimento de independência angolano, Mia Couto traz o outro lado da moeda: Bartolomeu Sozinho, um dos protagonistas do romance, é um senhor provecto, que vive o período pós-independência moçambicano com um saudosismo do regime colonial. Uma personagem dotada de tal sentimento não causa estranheza se considerarmos que a independência significou, para as novas nações, o enfrentamento com problemas ainda maiores: a disputa pelo poder entre facções locais, que acarretaria anos de Guerra Civil e a miséria. De modo que, como avaliou Chabal (1998), após a independência, as colônias estavam em uma situação ainda pior. A

passagem para outra configuração histórica, como afirma Hall (2003), não representou a extinção dos conflitos que caracterizavam a realidade colonial. As relações desiguais de poder e exploração, que antes se articulavam entre sociedades colonizadoras e colonizadas, agora, são deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais no interior da sociedade descolonizada. Além disso, segue o subdesenvolvimento e a marginalização acrescidos da corrupção e das falhas na administração.

Bartolomeu Sozinho, que trabalhara durante mais de dez anos como mecânico no paquete Infante D. Henrique, da Companhia Colonial de Navegação, orgulhava-se de ter sido o único negro a fazer parte da tripulação do navio, onde entrara pela primeira vez em 1962, quando acompanhava o avô, mecânico, chamado para solucionar uma avaria no navio. Tendo conquistado a simpatia do comandante da embarcação, obteve dele teto, escola, destino metropolitano. O sistema colonial, através do comandante, proporcionou-lhe benefícios, convertendo-o em um assimilado. Desse modo, cada vez que embarcava, Bartolomeu se afastava mais de si e de tanto ir e vir e viver no mar, já perdera pátria em terra. “De uma onda, desfeita em espuma: era essa a sua pertença” (COUTO, 2008, p. 27). Daí o seu sentimento de desamparo<sup>7</sup> quando termina o regime: perdera o mar e não viria a se sentir pertencente à terra que escolheria para viver.

Stuart Hall (2006) se vale das palavras do filósofo conservador Roger Scruton, quando este argumenta que

a condição de homem (sic) exige que o indivíduo, embora exista e aja como um ser autônomo, faça isso somente porque ele pode primeiramente identificar a si mesmo como algo mais amplo — como um membro de uma sociedade, grupo, classe, estado ou nação, de algum arranjo, ao qual ele pode até não dar um nome, mas que ele reconhece instintivamente como seu lar (SCRUTON *apud* HALL, 2006, p. 48).

Hall demonstra, ainda, que Ernest Gellner, apesar de ter uma posição mais liberal, também defende que o sentimento de pertença a um grupo é fundamental para o indivíduo, sendo que a ausência do mesmo causaria uma sensação de perda subjetiva.

Bartolomeu não se reconhece como pertencente à sociedade pós-colonial. Recorrendo às colocações de Hall (2006) acerca da identificação, podemos afirmar que um laço liga Bartolomeu ao Paquete Infante D. Henrique e à significação maior que a lembrança do mesmo engendra. Assim, a identificação prende o mecânico reformado à busca de um objeto perdido: o barco e, por extensão, o regime colonial. Esta busca está fundada na

---

<sup>7</sup> Em uma entrevista ao jornal brasileiro Pasquim, em 1979, Samora Machel, então presidente de Moçambique, afirma: “Alguns não gostaram de cortar o cordão umbilical com o colonialismo. O padrasto se foi. Como ficamos agora? Estavam habituados a que alguém os protegesse. Sentiram-se órfãos com a independência real que conquistamos” (MACHEL, 1979 *apud* TUTIKIAN, 2006, p. 86).

fantasia, na projeção e na idealização. Por isto ele reproduz na sua casa, lugar que o isola do espaço maior (a cidade), no qual não se sente a vontade, o cenário do navio. Temos, pois, que a nação não desperta no mecânico reformado de Vila Cacimba o sentimento de identidade. Bartolomeu se identifica, a maior parte do tempo, com o colonialismo.

Todavia, as identidades, como ensina Hall (2006), não são nunca unificadas. Elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas. São construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas; sujeitas a uma historicização radical, encontram-se constantemente em processo de mudança e transformação. Assim, durante uma discussão com o médico Sidônio Rosa, Bartolomeu o ofende em língua Chisena, dizendo ser aquela a sua língua. Sidônio revida, afirmando que a língua do mecânico é o Português. Neste momento, que se configura como uma metonímia da relação colonialista, Bartolomeu relembra todo o passado de opressão e, na sequência, aos gritos – “acabou-se a merda da liberdade! acabou-se a puta da nação!” (COUTO, 2008, p. 95) – atea fogo à bandeira da Companhia Colonial de Navegação. Ninguém sabia ao certo a que nação e liberdade o velho se referia. “Talvez a ofendida nação fosse o pequeno quarto onde ele se havia enclausurado. E a amaldiçoada liberdade fosse a possibilidade de visitar o passado e voltar a viajar em falecidos navios coloniais” (COUTO, 2008, p. 95).

É importante referir que a personagem Bartolomeu se constrói em relação a três outras personagens: Munda, sua esposa, Suacelência, o administrador vitalício de Vila Cacimba, e o médico português Sidônio Rosa. Sentia-se inferiorizado diante da primeira, por ser ela uma mulher ativa, decidida, que trabalhava e dirigia a casa, ao passo que ele vivia recluso no quarto. Quanto a Suacelência, este era opositor de Bartolomeu e minimizava os seus feitos, dizendo que, no Pacote Infante D. Henrique, não passara de um preto decorativo. Cabe salientar que se Bartolomeu fora beneficiado pelo regime colonial, Suacelência, obtivera privilégios com a independência, principalmente porque governava em proveito próprio, desviando verbas, medicamentos, gêneros alimentícios. Bartolomeu, como demonstra o excerto abaixo, tinha consciência disso: “- Por que não me respeita, Bartolomeu? A mim que fiz tanto pelo país? – O país preferia que o senhor não tivesse feito nada. – Por que não gosta de mim? – Eu gosto da minha terra, da minha gente. E o senhor gosta de quem?” (COUTO, 2008, p. 111-112).

Daí que não seja pertinente interpretar a personagem Bartolomeu apenas em termos de um saudosismo dos tempos coloniais. Sem ignorar este componente da sua construção, é preciso atentar para os sinais de um descontentamento com os rumos seguidos pelo país

depois da independência. Aqui se conjugam pelo menos duas razões que intensificam a crise de identidade de Bartolomeu: perde-se um espaço que, se não era totalmente tópico, uma vez que Bartolomeu admite ter suportado humilhações em Portugal, ao menos proporcionava satisfações ao indivíduo, já era graças ao regime colonial que podia ver a filha na metrópole, e o que o substitui é uma realidade de desencanto, que pelo sujeito é rejeitada. Em outras palavras: deixa-se de pertencer a um mundo sem chegar a pertencer a outro. É esta condição de sujeito cindido ou, melhor dizendo, híbrido que provoca, em um episódio posterior ao da queima da bandeira, a hesitação sobre se a língua Chisena seria a sua língua materna.

Quanto ao português Sidónio Rosa, este fora para Vila Cacimba em busca de Deolinda, suposta filha de Bartolomeu e Munda, com quem tivera um relacionamento amoroso em Lisboa. O português se instala na vila, passa a dirigir o posto médico e a visitar regularmente os Sozinhos, que alimentam, com falsas cartas, a sua espera pela amada. Graças às cartas, na versão de Munda, escritas por Deolinda e trazidas por mensageiros misteriosos, o casal obtêm presentes de Sidónio, entre os quais, a televisão que ficava no quarto de Bartolomeu e que, mais tarde, seria por este destruída. Tal episódio ocorre na sequência de três acontecimentos importantes: a queima da bandeira da Companhia Colonial de Navegação, a descoberta pelo mecânico reformado de que Sidónio também os enganava – já que ainda não havia concluído o curso de Medicina – e a notícia da demissão de Suacelência. No livro *E se Obama fosse africano?* (2011), Mia Couto considera que, para adentrarem à porta da modernidade e se pensarem como sujeitos da história, os moçambicanos precisam superar pelo menos sete preconceitos. Um destes preconceitos é a ideia de que para serem modernos necessitam imitar os outros. Nesse sentido, o escritor avalia que a invasão dos lares pela programação transmitida pela televisão impele os moçambicanos à imitação. A vergonha de serem quem são os leva, então, a imitar, de tal modo que a sua cultura, nas palavras de Mia Couto, se está convertendo “na reprodução macaqueada da cultura dos outros” (COUTO, 2011, p. 43). É, pois, sintomático que o moçambicano Bartolomeu, após destruir a televisão que lhe fora ofertada pelo português, tenha proferido a seguinte sentença: “– Acabou-se a dívida externa!” (COUTO, 2011, p. 163). O gesto parece encerrar a recusa a esta nova forma de colonização cultural.

Por esta atitude, podemos pensar que uma mudança se está operando no mecânico. Mudança denunciada também pelo fato de as ferramentas – dos tempos do Pacote Infante D. Henrique – que sempre estiveram em desordem, possivelmente na ilusória espera de que pudesse ser chamado, agora estarem guardadas. E tudo isso ocorre no momento que

Bartolomeu, até então recluso, por saber da alteração na administração de Vila Cacimba, decide sair para festejar. Terminava ali o luto em que se mantivera o mecânico reformado desde a queda do regime colonial, luto que, como o define Freud (1996), envolvia um doloroso abatimento e perda do interesse pelo mundo externo – já que nele não se encontrava o falecido que era objeto do amor – e o afastamento de toda atividade não vinculada à memória do que fora perdido. O mundo, que em virtude da perda mostrava-se pobre e vazio, volta a abrir-se para o indivíduo.

Se a construção da personagem Bartolomeu nos diz muito sobre a situação de Moçambique depois da independência, Sidónio Rosa nos diz muito sobre Portugal. Não é apenas o amor por Deolinda que leva o português à Vila Cacimba, mas a fuga “do vazio que está para além dos regimes políticos” (COUTO, 2008, p. 109), logo, a insatisfação com o que é. O deslocamento é que lhe proporciona a identidade – o médico português. Nesse sentido, Portugal é uma ex-metrópole degradada, já que a identidade de Sidónio, naquela comunidade africana, está amparada em uma mentira.

Contudo, esta é apenas uma das invenções de que está povoado o romance, sendo que a maioria delas gira em torno da ausente Deolinda. Esta, que teria viajado a fim de fazer um curso de aperfeiçoamento, na verdade, morrerá vitimada pela AIDS. Ela tampouco era filha, mas irmã de Munda. Estas estão entre as poucas informações a seu respeito que inspiram confiança no leitor. As demais tentativas de definição desta personagem variam conforme a fonte – Bartolomeu, Suacelência, Munda – e são até divergentes, mas nenhuma se sobrepõe às outras. Desse modo, o médico se vê envolvido em uma rede de intrigas, intrigas que, em uma sociedade de despossuídos, surgem como uma forma de suprir carências:

O estrangeiro que entendesse a razão e perdoasse o motivo. Pedir é melhor que roubar. E se Deus não nos ajuda, como recusar auxílio do diabo? O segredo, numa vida remendada, é manter o fio na agulha e saber aproveitar a ocasião. E ali, tão longe de tudo, a ocasião não podia ser outra (COUTO, 2008, p. 167).

Em um ambiente adverso, esvaziado, por meio da mentira, as personagens cacimbenhas amenizam dificuldades financeiras, inventam outras identidades para si, e suportam a solidão:

– Você olha para Cacimba e parece-lhe muita gente. Mas nós, mulatos e pretos assimilados, somos menos que os dedos. Poucos e desamparados, partilhando secretas cumplicidades e sofrendo de um mesmo sentimento de orfandade. A cultura que nos criou está longe, noutro tempo, noutro universo. A mentira é o único remédio que lhes resta contra essa solitária lonjura (COUTO, 2008, p. 147-148).

Uma vez que é desta rede de intrigas que nasce a literatura, esta, por conseguinte, encontra-se investida de uma função. Senão da função de levar efetivamente à superação das crises e situações adversas, ao menos de apontar caminhos para a passagem a outra configuração histórico-social.

### **Considerações finais**

Os vínculos entre literatura e identidade determinam a maneira como a face da nação é representada no texto literário. Esta representação varia em função de vários fatores, entre os quais: a época. Assim, por referirem-se a diferentes momentos históricos de nações distintas, mas com um passado colonial comum, as diegeses dos romances *Nosso musseque* e *Venenos de Deus, remédios do diabo* elaboram diferentes formas de constituição das identidades.

Na ocasião em que os intelectuais afinam a sua escrita literária com o discurso de libertação, o texto de Luandino traz implícita a importância da memória como meio de conservar o passado e a tradição. Nesse sentido, a transmissão da experiência, por meio da fala, assume a primazia. Cabe salientar que falar, em África, como sublinha Laura Padilha, nunca foi um gesto gratuito: “Ao falar o ser cria um mundo onde se retroalimentam o vivo e o morto, o orgânico e o inorgânico, o animado e o inanimado e onde também o cosmo supera o caos, tornando possível a iniciação, ou seja, a transmissão do saber coletivo como se fosse mistério a ser preservado.” (PADILHA, 2002, p. 292).

Era por meio da transmissão do saber efetuada pelos velhos (pensamos, aqui, em Bento Abano) que se preservava a memória coletiva, elemento indispensável do sentimento de identidade, que, por sua vez, era necessário à construção de um futuro de autonomia. Contudo, o acirramento das divergências internas mostrou que a independência não garantiria a concretização do projeto utópico de uma identidade nacional unificada a que aspiravam os ideólogos da revolução. O desacerto entre o sonhado e o alcançado e a constatação das dificuldades provocaria, tanto em Angola como em Moçambique, uma alteração na dicção literária. No excerto abaixo, Mia Couto (2011) dá a dimensão desta mudança.

Na luta pelas nossas independências era preciso esperança para ter coragem. Agora é preciso coragem para ter esperança. Antes nós sonhamos uma pátria porque éramos sonhados por essa mesma pátria. Agora queremos pedir a essa grande mãe que nos devolva a esperança. Mas não há resposta, a mãe está calada, ausente. A única coisa que ela nos diz é que ela teve voz enquanto nós fomos essa voz. Enquanto nos calamos, ela permanecerá no silêncio. O que significa que precisamos de recomeçar sempre e sempre. Há que inventar uma outra narrativa, viver uma outra crença (COUTO, 2011, p. 129).

Essa ausência de esperança expressa o cansaço de um povo que enfrentou uma guerra de libertação, assistiu ao fracasso na tentativa de implantação do modelo socialista, viveu os horrores da Guerra Civil e os prejuízos dela resultantes: a miséria e as minas terrestres em grande parte do território. *Venenos de Deus, Remédios do Diabo*, na sequência de todos esses percalços sofridos por Moçambique, constata as dificuldades, constituindo-se como uma avaliação da história atual do país, avaliação cujo saldo, considerando os tresandarilhos – soldados que sofrem de estresse de guerra –, Bartolomeu – um homem decadente imobilizado no passado – e Suacelência – o governante desonesto, é bastante negativo. É por isso que é tão difícil ter esperança e, como diz Mia Couto, “a mãe está calada”. Entretanto ela só permanecerá calada enquanto os moçambicanos se mantiverem em silêncio. A literatura vem justamente para romper com o silêncio e trazer uma sugestão para a superação da crise de identidade e do insucesso. Nesse sentido, a moça misteriosa que, no final da narrativa, colhe as flores do esquecimento, no cemitério onde não foram enterrados apenas os europeus, mas a Europa inteira, e diz que vai semeá-las em toda Vila Cacimba, parece sugerir que é preciso esquecer.

O esquecimento, segundo Mia Couto (2011), é uma arte na qual os moçambicanos são peritos. Porque foram vítimas e culpados, os moçambicanos esqueceram a Guerra Colonial, a Guerra Civil e a guerra secular contra a escravidão. Porque foram vencidos e vencedores não querem recordar os tempos povoados de culpa e ressentimento. Este, segundo Ricoeur [200-?], é um esquecimento de fuga, de má-fé e um tanto quanto perverso, à medida que exclui a possibilidade de reflexão sobre o passado. Ainda assim, ele marca a trajetória de todos os países, haja vista que em toda parte, como sublinha Mia Couto, aconteceu o mesmo: o início da narrativa da nação nasceu daquilo que alguns chamaram de “sintaxe do esquecimento”. Contudo, o romance de Mia Couto acena com outra forma de esquecimento, aquele que Ricoeur [200-?] define como ativo, libertador, complementar ao trabalho da lembrança, ou seja, ao uso crítico da memória, condicionado, por sua vez, ao entendimento de que o passado não é fixo, definitivamente estabelecido, mas sujeito a novas interpretações. Somente o esquecimento equivalente a uma reinvenção do patrimônio das lembranças tornará os moçambicanos construtores de futuro<sup>8</sup>: “É preciso vazar de lembranças o território simbólico da nação para o poder povoar de novo, preenchendo o imaginário de formas novas,

---

<sup>8</sup> Mia Couto (2011) afirma que para se pensarem como sujeitos da História e serem construtores de futuro os moçambicanos necessitam se desvencilhar de alguns preconceitos. Um deles é o hábito de sempre atribuir aos outros a culpa pela sua condição, negligenciando o fato de que uma parcela da responsabilidade cabe aos próprios moçambicanos.

num espelho que mostra não tanto o que somos, mas o que poderemos ser” (COUTO, 2011, p. 196).

## Referências

ABDALA JÚNIOR, Benjamin. *Literatura, história e política*. São Paulo: Ática, 1989.

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.

CHABAL, Patrick. What is Africa? Interpretation of post-colonialism and indentity. In: ROSA, Victor Pereira da; CASTILLO, Susan (Org.). *Pós-colonialismo e identidade*. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 1998.

CHAVES, Rita. *Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

COUTO, Mia. *E se Obama fosse africano?* São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Venenos de Deus, remédios do diabo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In: \_\_\_\_\_. *A história do movimento psicanalítico*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 243-263.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

\_\_\_\_\_. A questão multicultural. In: \_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 51-100.

LARANJEIRA, Pires. *A literatura calibesca*. Porto: Edições Afrontamento, 1985.

MENESES, Filipe Ribeiro de. *Salazar: biografia definitiva*. São Paulo: Leya, 2011.

PADILHA, Laura Cavalcante. *Novos pactos, outras ficções*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2002.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>>. Acesso em: 25 jan. 2012.

RICOEUR, Paul. *O perdão pode curar*. Covilhã, Portugal, [200-?]. Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/paul\\_ricoeur\\_o\\_perdao\\_pode\\_curar.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf)>. Acesso em: 02 mar. 2012.

TUTIKIAN, Jane. *Velhas identidades novas: o pós-colonialismo e a emergência das nações de língua portuguesa*. Porto Alegre: Sagra Luzzato, 2006.

VIEIRA, José Luandino. *Nosso musseque*. Alfragide: Caminho, 2003.

\_\_\_\_\_. A literatura se alimenta de literatura. Ninguém pode chegar a escritor se não for um grande leitor. *Revista Investigações*, Recife, v. 21, n. 1, p. 279-290, 2008. Disponível em: <[http://www.revistainvestigacoes.com.br/Volumes/Vol.21.1/a-literatura-se-alimenta-de-literatura\\_entrevistado\\_Jose-Luandino-Vieira\\_art.16ed.21.pdf](http://www.revistainvestigacoes.com.br/Volumes/Vol.21.1/a-literatura-se-alimenta-de-literatura_entrevistado_Jose-Luandino-Vieira_art.16ed.21.pdf)>. Acesso em: 02 mar. 2012.

[Recebido em junho de 2014 e aceito para publicação em agosto de 2014]

**Between memory and forgetfulness: the formation of identities in *Nosso musseque* and *Veneno de Deus, remédios do diabo***

**Abstract:** In the works *Nosso musseque* by Luandino Vieira, and *Venenos de Deus, remédios do diabo* by Mia Couto, are represented different moments in time of the nations of Angola and Mozambique. The first relates to events that occurred during the 1940s and 1950s, when Angola was still a Portuguese colony. The second alludes to events situated in the recent history of Mozambique. The purpose of this paper is to verify how fictional identities are formed in the novels in question, analyzing the extent to which they point – different historical conjunctures, from different countries, but with a common colonial past – to a national identity that is being formed. Our analysis is mainly based on the reflections of Stuart Hall and Michael Pollak about identity and in Paul Ricoeur in relation to the theme of forgetfulness. The results indicate that when literary writing is in tune with the discourse of liberation, Luandino's text brings implied the role of memory as a means of preserving the past and tradition. Mia Couto's novel, on the other hand, while being a post-independence assessment suggests the importance of forgetfulness in the nation building.

**Keywords:** Literature. Identity. Memory. Forgetfulness.

