

**JÚLIA FIGUEREDO BENZAQUEN**

**AS VOZES-SABERES DO MUSSEQUE DO MUNDO. AMPLIAR A AUDIÇÃO ATRAVÉS DE UMA LEITURA DE LUANDINO VIEIRA**

**1. ESCREVO**

Através da análise da estória<sup>1</sup> de José Luandino<sup>2</sup> Vieira (“Estória da galinha e do ovo” - 2004) pretendo problematizar o suposto silêncio das vozes periféricas. Os musseques são os bairros empobrecidos<sup>3</sup> de Luanda, capital da Angola. Ao falar de “vozes do musseque do mundo” tento extrapolar a realidade da periferia luandense para uma situação de periferia do mundo. Essa periferia, apesar de ser maioria numericamente, se caracteriza por estar a margem dos centros econômicos, sociais, políticos, culturais e ideológicos dominantes. Assim, tento nesse texto, fazer com que as vozes do musseque de Luandino sejam ouvidas e que através delas amplie a nossa sensibilidade de escuta das vozes do musseque do mundo.

Para tanto o texto se estrutura nas seguintes partes: escrevo; vejo e leio; escuto; e sinto. Nessa primeira parte procuro responder as seguintes questões: o que escrevo, como escrevo, de onde escrevo e porque é importante que escreva. Explanarei o que vejo através da lente de uma bibliografia, quando proponho dois novos conceitos: musseque do mundo e vozes-saberes. Coloco, então, em evidencia o que Santos (2000) chamou de epistemologia da cegueira. A leitura chama atenção para como as vozes periféricas foram abafadas e dissolvidas<sup>4</sup> por uma voz-saber do centro.

Na terceira parte, tento escutar atentamente o musseque de Luandino. A escuta parte de uma oralidade própria da literatura africana. Não há como não escutar as vozes-saberes ao ler a “Estória da galinha e do ovo”. A análise do texto que escuto é feita através daquilo que vi e li. Dessa maneira, a análise do texto literário, aquilo que seria o trabalho de campo em uma pesquisa sócio-antropológica, é feita através do referencial teórico. Essa escuta possui três níveis: um mais superficial que é quando me sinto criança e ouço a estória da boca de um excelente contador de estórias, de

---

<sup>1</sup> É assim que Luandino caracteriza a sua escrita, nas palavras dele (*apud* Ribeiro, 2007): “E entregou-me um livro *Sagarana*, de Guimarães Rosa, onde vi escrita a palavra que eu tinha escolhido para designar as minhas novelas que não eram novelas, mas que eram mais extensas que contos e que tinham uma forma muito ligada à oralidade: ‘estória’. Na primeira edição [de Luanda] ainda está entre parênteses o título em quimbundo: Musoso uá sanji ni uá diiaki, isto é, uma estória como se fosse uma história tradicional, um musoso, contada e recontada e que portanto segue um processo de narrativa oral”.

<sup>2</sup> “O escritor que personificou o nome da capital angolana, Luanda, em seu nome, nasce José Vieira Mateus da Graça e toma por eterno empréstimo o nome de *Luandino* como uma declarada homenagem a Luanda, espaço incondicional e marcante na sua vida e para sua literatura” (Moraes, 2007: 1).

<sup>3</sup> A palavra ‘empobrecido’ é colocada no sentido de ressaltar o caráter histórico social e não natural desta ‘situação’.

<sup>4</sup> Quando se fala em dissolução pensa-se em perda, mas quando dissolvemos o açúcar em água na verdade se acrescenta a água ao açúcar, é com esta idéia de acréscimo que pretendemos trabalhar.

um griot<sup>5</sup>: outro que exige uma interpretação política do contexto na qual o texto foi produzido e por fim uma escuta que vai além da temporalidade e da espacialidade do texto ao dar relevo às questões universais humanas.

Concluo o trabalho sentindo a necessidade de ampliação da percepção e consideração das vozes-saberes dos diversos musseques do mundo. Sinto que a atual pluralidade de vozes-saberes exige um espaço onde essa multiplicidade de formas de apreensão do real se encontre. Já existem espaços que procuram aumentar a inteligibilidade recíproca entre as vozes-saberes. É com um sentimento de convicção, ainda carente de maiores reflexões académicas, que me sinto impulsionada a contribuir na fomentação de mais um desses espaços, que é a Universidade Popular dos Movimentos Sociais, sugerida pelo Professor Boaventura de Sousa Santos no Fórum Social Mundial de 2003. Essa idéia, que serve como conclusão desse texto, é na verdade tema suficiente para uma tese.

Essa estruturação do trabalho faz sentido quando se percebe de onde escrevo. Venho de Recife, uma grande metrópole no nordeste brasileiro. Lá no outro lado da Angola os musseques são chamados de favelas. Não nasci em uma favela, mas convivo com esta realidade desde muito pequena. A favela entrou na minha casa a partir dos relatos da empregada doméstica. Depois disso passei a ver a favela em todos os lugares: as empregadas domésticas das minhas amigas, os trabalhadores informais nas ruas, as crianças pedindo esmola nos semáforos, os bêbados nas esquinas, através das notícias quase sempre desagradáveis a respeito desse espaço e da gente que vive nele. Até que enfim entrei em uma favela e o que vi lá me impressionou, tanto negativamente, quanto positivamente.

De tanto ver sem entender, comecei a minha busca por explicações. Para melhor entender o porquê da existência de favelas e musseques nesse mundo, fiz o curso de Ciências Sociais, o mestrado em Sociologia e agora estou fazendo o doutoramento em Coimbra<sup>6</sup> no programa de “Pós-colonialismos e cidadania global”. Esse programa faz sentido na minha busca, por ser o Pós-colonialismo um campo de reflexão que procura dar voz àqueles que foram oprimidos através da colonização política. Na verdade, o Pós-colonialismo se caracteriza pela tentativa de valorização de narrativas outras, que não a narrativa totalizadora eurocêntrica.

No âmbito deste programa, o seminário “Estudos pós-coloniais no espaço de Língua Portuguesa” revelou-se para mim como um desafio. Perceber a sociedade

---

<sup>5</sup> Os *griots* são os contadores orais africanos.

<sup>6</sup> Faço parte de um cosmopolitismo intelectual, incentivado pela CAPES, que um intelectual brasileiro define como: “Desde os anos 1960, a fundação de órgãos de fomento à pesquisa (CAPES e CNPq) tem possibilitado que jovens pesquisadores e professores de nível superior aperfeiçoem os seus conhecimentos em universidades estrangeiras e que professores/ pesquisadores estrangeiros continuem a nos visitar” (Santiago, 2004:62).

através dos seus textos literários metafóricos e não através dos textos científicos exigiu que eu transpusesse algumas barreiras. Deixar de lado a rigidez da “racionalidade e do método científico” em nome de uma maior sensibilidade não foi fácil. A própria estrutura deste trabalho pretende seguir essa lógica, ao enfatizar uma narrativa pessoal cheia de sentidos e ações na primeira pessoa do singular, mantendo contudo a cientificidade do trabalho.

Com a ajuda da professora e dos colegas fui começando a me aventurar a inferir conclusões sociais a partir dos textos literários propostos. Percebi que o social fala sobre si metaforicamente através da literatura, da música, do teatro, do cinema e das artes plásticas. Eu, enquanto socióloga, farei aqui uma interpretação de um texto literário (“Estória da galinha e do ovo”). O texto literário é uma re-apresentação do social, é uma forma de ver o mundo. Assim vejo o diálogo entre sociologia e literatura como algo pertinente e bastante produtivo.

Foi lendo Luandino que me senti sensível para uma análise literária. É deste modo que o escolhi como tema de trabalho final do seminário já citado. Pela rica discussão que o texto suscitou no âmbito do seminário apresentei o trabalho no Colóquio dos 30 anos do CES e o que foi lá discutido sobre esse tema, também aparece nesse texto. Outro motivo da escolha do texto de Luandino para esse trabalho é o meu interesse em estudar e em ajudar a fomentar espaços, nos quais os diferentes saberes contra-hegemônicos se façam ouvir entre eles e para além deles. Ao dar a voz aos sujeitos do musseque, Luandino mostra os saberes de Luanda<sup>7</sup>.

## **2. VEJO E LEIO**

### **2.1 O MUSSEQUE DO MUNDO**

O musseque do mundo é mais uma nova terminologia para caracterizar uma realidade antiga, que já foi chamada por tantos nomes<sup>8</sup>. Um historiador<sup>9</sup> disse que a pluralidade de nomes e formas de caracterizar a pobreza vem do medo dos sociólogos falarem diretamente a respeito. A invenção de mais um nome se justifica pela necessidade de introduzir esta discussão a partir de Luandino. Na verdade, acredito que exista entre os cientistas sociais uma certa incapacidade de nomear aquilo que aqui chamo de musseques do mundo.

A incapacidade de nomear não significa que não exista. É Joel Rufino dos Santos que diz que a literatura mostra muito bem onde está e como é essa pobreza, sem

---

<sup>7</sup> Luanda com dois ‘u’ é o título do livro de Luandino, está em quimbundo e refere-se justamente à Luanda dos musseques, à alteridade de Luanda.

<sup>8</sup> Alguns exemplos: o operariado, os dominados, o sul, a periferia, o terceiro mundo, os países colonizados, os subalternos, os pobres.

<sup>9</sup> Joel Rufino dos Santos na conferência que está em dvd “O Encontro com o outro” do programa de televisão da TV Cultura: Café Filosófico.

precisar das “sofisticações” conceituais e da rigorosidade científica das Ciências Sociais. Ele dá o exemplo de livros como “O cortiço” de Aluísio de Azevedo e da obra de Mario de Andrade. A arte muitas vezes antecipa a análise sociológica, a liberdade da literatura permite “entrar na cabeça” dos personagens, o que as Ciências Sociais não podem fazer pelo seu próprio quadro epistemológico. Seguindo essas inspirações é que trago Luandino para falar da pobreza de Angola, que não é muito diferente da pobreza do mundo. No entanto, por ser socióloga, não posso ignorar algumas discussões sobre o que seja a pobreza, que me ajuda a definir e pensar o conceito de musseque do mundo.

A palavra “pobreza” é, sem dúvida, uma palavra-chave do nosso tempo, extensivamente usada e abusada por todo mundo. Grandes quantias de dinheiro são gastas em nome dos pobres. Vários livros e conselhos de especialistas continuam a oferecer soluções para os problemas dos pobres. Bastante estranhamente, no entanto, ninguém, incluindo os “beneficiários” propostos dessas atividades, parecem ter uma clara, e partilhada, visão da pobreza. Por alguma razão, quase todas as definições dadas à palavra são construídas em torno do conceito de “falta” ou “deficiência”. Essa noção reflete apenas a relatividade básica do conceito. O que é necessário e para quem? E quem é qualificado para definir tudo isso?<sup>10</sup>

(Majid Rahnema *apud* Escobar, 1995: 21)

Esta citação aparece no interessante livro de Arturo Escobar (1995) que desconstrói o conceito de desenvolvimento. Segundo o autor, o desenvolvimento atingiu um status de certeza no imaginário social e passou a ser defendido pelas mais variadas correntes políticas. Desde 1950, no entanto, o discurso e a estratégia desenvolvimentista só produziu o seu oposto: mais pobreza. As “estratégias” para superarem a pobreza são, na sua grande maioria, mecanismos e procedimentos que visam a adequação das “populações pobres” a um modelo pré-existente que abarca os padrões da modernidade.

A pobreza em escala global foi uma descoberta pós Segunda Guerra Mundial. A pobreza maciça, no senso moderno, só apareceu quando o mercado econômico quebrou os laços comunitários e privou milhões de pessoas do acesso à terra, à água e a outros recursos. Com a consolidação do capitalismo, a pauperização sistemática se tornou inevitável. A pobreza é também resultado de uma homogeneização discursiva, que faz com que uma pluralidade de realidades seja empacotada na categoria: Terceiro Mundo. É como se o Terceiro Mundo e as suas pessoas existissem para serem entendidos através de teorias e intervenções vindas de fora. Isso não é

---

<sup>10</sup> Minha tradução.

uma verdade sobre o Terceiro Mundo, mas sim uma forma de exercer o poder que tem conseqüências políticas, econômicas e culturais. A colonização e a dominação das ecologias naturais e humanas do dito Terceiro Mundo leva a uma pauperização (Escobar, 1995).

Escobar (1995), no entanto, não nega que existe uma situação de exploração econômica. “Tem uma certa materialidade das condições de vida que é extremamente preocupante e requer um grande esforço e atenção” (Escobar, 1995: 53). Para ele, o conceito de desenvolvimento é infrutífero para sanar esta situação. O melhor seria olhar pelas formas de conhecimento e de poder que o Ocidente investiu no Terceiro Mundo, esta seria uma maneira de mudar a forma de ver as evidências materiais da pobreza.

O pobre só é pobre porque há o rico. Para além desse caráter relacional da pobreza, que Escobar (1995) nos ajuda a ver, é importante perceber como outros autores definem e caracterizam a pobreza. Silviano Santiago (2004), um estudioso do campo literário, é esclarecedor ao falar do cosmopolitismo do pobre. Ele caracteriza dois tipos de pobreza: a primeira “anterior à Revolução Industrial e configura o homem na sua condição de trabalhador de terra e pastor de animais [...] um indivíduo perdido no tempo e no espaço” p.50. A idéia de que a população do campo está atrasada a exclui da contemporaneidade<sup>11</sup>. Só é possível incorporar essa população ao presente, através de idéias, como da Sociologia das Ausências (Santos, 2006).<sup>12</sup>

O segundo tipo de pobres é posterior à Revolução Industrial: “[...] que os convocou nas suas terras para o trabalho manual [nas cidades] e os abriga em bairros lastimáveis das metrópoles” (Santiago, 2004: 51). Nesse segundo tipo aparecem os musseques e as favelas, que não é a cidade, mas faz parte dela. O musseque está na cidade de uma maneira periférica, mesmo que visível nos centros. É preciso perceber que onde está o musseque é relativo a onde está o centro e que o centro não existe sem a periferia.

Santili (2007) evocando Zumthor, fala sobre a cidade de Luanda, onde está o musseque que Luandino se remete:

---

<sup>11</sup>“Inúmeros lugares da América, como Algodoal, continuam pertencendo ao passado – pelo menos é assim que denominamos tudo o que nos parece arcaico e rústico –, embora imersos cotidianamente nos imaginários planetários” (Gruzinski, 2001:25). Segundo Santos (2006) uma das cinco formas de produzir não-existências é a monocultura do tempo linear. “Está lógica produz não-existência declarando atrasado tudo o que, segundo a norma temporal, é assimétrico em relação ao que é declarado avançado. É nos termos desta lógica que a modernidade ocidental produz a não-contemporaneidade do contemporâneo, [...]”.

<sup>12</sup> A Sociologia das Ausências pretende tornar presente as experiências disponíveis no mundo, ou seja, valorizar vivências que são invisibilizadas por uma monocultura ocidental.

A [cidade] de Luanda, à margem da qual se juntam os protagonistas de Luandino, mal comparando, se parece com aquelas da velha Europa de que Zumthor trata, em torno das quais ‘se reconstruíram muralhas antigas...’, ‘paredes que recortam o mundo em dentro e fora’; que ‘rejeitam os marginais, excluídos por algum tempo ou por natureza’, ou ‘tidos por criminosos, miseráveis, lascivos, mulheres da vida ou leprosos, e outros subjugados mas úteis, mantidos a uma distância salubre’ (2001, 91-2, grifos do autor). A cidade aqui, a Luanda de Luandino Vieira, é a que transplanta, na África, esse espírito de discriminação com que dotou a Europa.

(Santilli, 2007: 231).

Assim o musseque está fora da cidade, por conta de uma discriminação, que o torna invisível<sup>13</sup>. Luandino nos faz ver o musseque através do universo popular presente nas personagens e no modo de vida que textualiza. Luandino nos mostra o que o musseque tem, é uma narrativa afirmativa, ou seja, não define pela negativa dizendo o que o musseque não tem em relação às regiões centrais. Segundo Padilha (2005: 15): “O moderno texto ficcional angolano situa-se, desse modo, numa outra margem – jamais passível de ser confundida com periferia; margem plena de significação, construída como um lugar do outro, interseccional e liminar, situado entre voz e letra”.

Esta invisibilidade do musseque é fruto de um processo histórico de definição sobre o que é o centro. Esta definição foi uma imposição, muitas vezes feita de forma violenta. Na construção dos Estados-nação a cultura do povo foi fragmentada e tirada do seu contexto para se tornar cultura nacional (Arantes, 1981). Segundo Santiago, 2004: “o engrandecimento do Estado-nação pela perda da memória individual do marginalizado e em favor da artificialidade da memória coletiva” p. 58. No Brasil as teorias luso-tropicais e a ideologia da cordialidade fizeram com que as vozes-saberes das favelas fossem usadas a serviço de uma lógica dominante, esvaziando muitas vezes o seu caráter subversivo. Assim a capoeira que é luta e expressão de vida passa a ser um “esporte” ou uma dança; a feijoada que foi prato de escravo (feita com os restos da Casa Grande) passa a ser culinária nacional. “Misturaram-se [as várias culturas] para construir uma outra e original cultura nacional, soberana” (Santiago, 2004: 56).

Os musseques do mundo ganham visibilidade através do que Santiago (2004) chama de cosmopolitismo do pobre. Na minha leitura deste autor, entendo o

---

<sup>13</sup> Um bom exemplo de invisibilidade é o poema de uma mulher negra descendente de escravos, citado por Bhabha (1994: 46) que diz: “Um dia aprendi/ uma arte secreta/ Invisibili-Dade, era chamada/ Eu acho que funcionou/ como até agora você olha/ mas nunca me ver.../ Só os meus olhos permanecerão para ver e assombrar/ e tornar seus sonhos/ em caos” – minha tradução. Já neste poema a invisibilidade tem uma forte componente de resistência. A invisibilidade dos musseques também pode se converter em resistência.

cosmopolitismo de duas maneiras: o dos “desempregados que seguem o fluxo do capital transnacional como um girassol” (p. 52) e um cosmopolitismo de resistência. No segundo sentido, Santiago traz o exemplo do Movimento Rural dos Sem Terra (MST) no Brasil, que assume a luta internacional e a proclama através da sua página na Internet. A idéia de globalização contra-hegemônica<sup>14</sup> de Santos (2001) corrobora com essa idéia de reivindicação transnacional de escuta das vozes-saberes dos musseques do mundo.

## 2.2 AS VOZES-SABERES

Os musseques do mundo existem. Podemos vê-los e lê-los. O que escrevi sobre os musseques do mundo é a minha visão através da escrita do que outros viram. Quero com esse trabalho, principalmente, ouvir os musseques. Eles falam e até gritam. A literatura africana, aqui exemplificada com o texto de Luandino, é oral, é cheia de vozes. Assim entra em cena a idéia de voz-saber. A voz é importante não pelos musseques serem “aletrados”, mas por remeter a uma ação política (aqui trago a dicotomia teoria e prática como análoga à letra e voz<sup>15</sup>).

Cada voz tem como base um saber. Quanto mais poder tiver esse saber num contexto, mais alta é a sua voz correspondente nessa mesma conjuntura. Na conjuntura hegemônica capitalista (onde os musseques são invisibilizados e silenciados) uma das vozes mais alta é a da ciência. São os especialistas que têm a legitimidade de propor ações, que muitas vezes, para além de científicas são ações políticas. No entanto, Luandino nos mostra que nem sempre as legitimidades da ciência e de outras vozes hegemônicas funcionam da mesma forma nos musseques.

Para Luandino, as vozes-saberes centrais estão no musseque. Nesse sentido, os diversos saberes são mais complementares do que rivais<sup>16</sup>. Cada saber possui o seu espaço, a sua lógica própria, dessa forma é possível coexistir no musseque diferentes saberes que se dissolvem<sup>17</sup> nas inter-relações.

A monocultura de saber provocou uma “epistemologia da cegueira”, o que discutirei a seguir, mas isso não é motivo para a rejeição da ciência moderna. A defesa da voz-saber do musseque não se faz através da negação da ciência, afinal esse é um

---

<sup>14</sup> A globalização contra-hegemônica se define em oposição à globalização hegemônica, estabelecida em linhas gerais no Consenso de Washington. Santos (2001), fala do cosmopolitismo e do patrimônio comum da humanidade como formas de globalização de resistência ou contra-hegemônicas.

<sup>15</sup> A voz dá vigor a esse novo conceito que proponho. No entanto, voz também é importante, na medida em que faço um estudo sobre a literatura angolana: “Criou-se, então, um lugar dos mais fecundos nas literaturas de língua portuguesa que aqui vou chamando de ‘entre voz e letra’” (Padilha, 2005: 8). A expressão ‘entre voz e letra’ que dá título ao livro de Laura Padilha refere-se a uma fala literária angolana.

<sup>16</sup> Santos propôs a idéia de conhecimentos rivais. O texto de Luandino privilegia a complementaridade, sem esquecer os diferentes níveis de poder de cada saber.

<sup>17</sup> Mais uma vez a idéia de dissolução aparece com um sentido de soma e não de subtração.

trabalho que se pretende científico e que provavelmente só será lido por acadêmicos. Segundo Bauman (1992), a ciência é uma forma de pensar o mundo humano, em princípio qualquer um pode pensar este mesmo mundo, só que de formas diferentes. Os atores sociais já “teorizaram”<sup>18</sup> sobre as suas vivências antes dos sociólogos, por isso a necessidade de estreitar a relação entre sociologia (saber científico) e outros saberes. A ciência tenta contribuir, através de teorias anteriores e métodos reconhecidos, na construção da verdade científica, que nada mais é do que o consenso generalizado entre os cientistas.

Assim, nesse trabalho, partindo de leituras anteriores e através de uma análise literária busco fortalecer um consenso científico: os musseques não são silenciosos e muito menos ignorantes. Não somos nós, os acadêmicos, os responsáveis de levar a luz para as “trevas” dos musseques. Temos muito o que aprender e o que trocar. Os diferentes saberes não são estanques e possuem relações tão fluídas e ambíguas que não há voz-saber original e essencial. A ciência está no musseque e o musseque está na ciência. Assim quando falo de voz-saber do musseque e voz-saber científica é uma redução que apenas serve a fins analíticos, mas não reproduz fielmente a realidade.

Como uma das demandas científicas, senti a necessidade subdividir a voz-saber do musseque, através de tipificações e classificações, metodologia típica dos discursos científicos. Enumero algumas vozes-saberes que identifico: vozes-saberes tradicionais (que foram aprendidas e são repetidas ano após ano, ao longo de muitas gerações e que ainda fazem sentido), vozes-saberes cotidianas (que partem de induções feitas das práticas diárias) e vozes-saberes intuitivas (onde há uma abordagem que foge à razão recorrendo ao transcendental e ao mágico).

Essas vozes-saberes obedecem a uma lógica diferente da do discurso científico. “Na maior parte do mundo, os sistemas de conhecimentos foram construídos em torno da sustentabilidade e dos prazeres da vida, e não com o objetivo principal de obter benefícios econômicos” (Mignolo, 2003: 661). Daniel Quinn, em seu livro *Ismael* (2002) faz uma defesa desses saberes “primordiais”, quando um gorila ensina ao narrador os males da civilização e “prova” como os saberes ancestrais funcionam de maneira eficaz.

Nem Quinn, nem eu propomos um retorno à era das cavernas, mas sim a escuta mais atenta de outras vozes-saberes (a tradicional, a cotidiana e a intuitiva, por exemplo) que não as já tão reforçadas pela monocultura da ciência ocidental. Não procuro também essencialismos e dizer que essas outras vozes-saberes estão

---

<sup>18</sup> Como já foi dito anteriormente essas “teorias” são metafóricas e aparecem nas linguagens artísticas, aqui dei relevo à linguagem literária.



petrificadas em um passado distante,<sup>19</sup> elas são tão contemporâneas quanto os mais novos estudos sobre genética.

Para além dessas vozes-saberes, no musseque também há vozes que vão na mesma direção que uma ciência hegemônica. A voz-saber jurídica formal, a voz-saber religiosa cristão, a voz-saber econômica capitalista, são exemplos, que Luandino nos ajudou a ouvir no musseque e que serão exploradas adiante. Assim a dicotomia entre vozes-saberes modernos e vozes-saberes tradicionais não faz sentido:

[...] a dicotomia saber moderno/ saber tradicional assenta na idéia de que o conhecimento tradicional é prático, coletivo, fortemente implantado no local, refletindo experiências exóticas. Mas se assumir, como faz a epistemologia crítica, que todo o conhecimento é situado, é mais correto comparar todos os conhecimentos (incluindo o científico) em função das suas capacidades para a realização de determinadas tarefas em contextos sociais delineados por lógicas particulares (incluindo as que presidem ao conhecimento científico).

(Santos, Meneses e Nunes, 2004: 45).

Seguindo essa idéia a legitimidade da voz-saber é dada por sua capacidade de melhor agir na realidade. A diversidade de vozes-saberes não é apenas o reflexo de diferenças ontológicas no mundo, mas é também resultado da infinidade de formas de descrever, ordenar e classificar o mundo. Sem buscar a tipologia dos diversos saberes e estando conscientes das interdependências entre eles, Santos, Meneses e Nunes (2004) dizem que “[...] a diversidade epistêmica do mundo é potencialmente infinita, pois todos os conhecimentos são contextuais. Não há nem conhecimentos puros, nem conhecimentos completos; há constelações de conhecimentos” (p. 46).

No entanto, não posso deixar de ver que as vozes-saberes do Ocidente<sup>20</sup> continuam a ter mais poder, como veremos a seguir. Luandino nos dá um exemplo de coexistência e co-relação de vozes-saberes, que a ciência pode apagar com a sua “epistemologia da cegueira”. Isso não significa o apagamento completo dos saberes outros. A vitalidade cognitiva dos musseques do mundo foi notada pela ciência. A ciência no entanto, a tratou como margem e muitas vezes a desperdiçou. Em uma ordem onde o “nós” é o ocidental e todo o resto o musseque “ [...] a crença que cientificamente não há nada a ser aprendido que venha ‘deles’ ao menos que já seja

---

<sup>19</sup> Colocar as outras vozes-saberes em um passado distante é ser incoerente com a proposta que endosso da Sociologia das Ausências.

<sup>20</sup> O conceito de Ocidente aqui é usado para um saber específico que é o saber eurocêntrico moderno.

‘nosso’ ou que venha de ‘nós’<sup>21</sup> (Mudimbe, 1988: 15), fez com que essa diversidade epistemológica fosse desperdiçada, em sua grande parte.

### 2.3 O SILENCIAMENTO OU A “EPISTEMOLOGIA DA CEGUEIRA”

Muitas vozes e gritos não-hegemônicos foram abafados por uma “epistemologia da cegueira” (Santos, 2000). Essa epistemologia considera as vozes-saberes do musseque carentes de legitimidade por serem locais, já a ciência seria universal, portanto legítima. O local é visto como limitado, monolítico, cristalizado, circunscrito, assim é um não-saber, por não “ser útil” em outros contextos. A dicotomia saber tradicional e saber moderno, parece se repetir agora nos termos local e universal. Mas, como já foi dito essas dicotomias, não são eficazes. Assim o local não necessariamente tem idéias contrárias ao “universal” ou ao hegemônico. As vozes-saberes locais podem contribuir com a dominação hegemônica ou podem representar obstáculos a elas<sup>22</sup>.

Naverdade o que a ciência tradicional hegemônica não percebe é que a sua pretensa universalidade é local. A ciência possui um local de enunciação (parte na sua maioria de homens, ricos, brancos, europeus e cristãos). Esse local de enunciação determina a audição e ouve-se só aquilo que é conveniente, tornando as outras vozes-saberes irracionais. “[...] Os padrões epistêmicos estabelecidos em nome da teologia, da filosofia e da ciência [eurocêtricas] tornaram possível que fosse negada racionalidade a todas as outras formas de conhecimento” (Mignolo, 2003: 631).

A “epistemologia da cegueira” é feita de um macroparadigma que critica o “antigo” dentro do mesmo paradigma (a idéia de superação de paradigmas de Kuhn, parte dessa idéia) e nega o que lhe é estranho no espaço, edificando uma idéia de “modernidade no espaço e no tempo” (Mignolo, 2003).

É assim que ainda sentimos os efeitos dos períodos coloniais e que a “epistemologia da cegueira” deve muito a esse período que foi caracterizado por Mudimbe (1988) como “[...] a dominação dos espaços físicos, a reforma das mentes ‘nativas’, e a integração de histórias econômicas locais na perspectiva ocidental” (p. 2).<sup>23</sup> Aqui interessa as fortes conseqüências dessa tentativa de reformar as mentes dos nativos, ou de reformar a sua voz-saber.

Mignolo (2003) vê como negativa as conseqüências da colonização e da modernidade: “As conseqüências práticas das realizações científicas e a ideologia que as acompanha são hoje visíveis por todo o lado desde o extermínio da natureza até à

---

<sup>21</sup>Minha tradução.

<sup>22</sup> Sobre a discussão do local há excelentes reflexões em Sfez (1974) e Ferguson (2004).

<sup>23</sup> Minha tradução.

marginalização e extermínio dos seres humanos” (p. 641). No entanto não é possível julgar como devastador todos os frutos da modernidade e da colonização. Como já foi dito, este trabalho é uma voz-saber científica “filha” dessa lógica.

Em simples palavras, quero dizer que antropologia e filologia e todas as ciências sociais podem ser realmente entendidas somente no seu contexto regional epistemológico de possibilidade [...]. Por um lado, não pode ser completamente apartadas do seu campo, da sua gênese epistemológica e das suas raízes; e, por outro lado, como ciência, depende de um quadro específico sem o qual não há ciência alguma, nem nenhuma antropologia.<sup>24</sup>

(Mudimbe, 1988: 18-9).

Assim surgem algumas perguntas: se a minha voz-saber parte de um quadro conceitual de uma modernidade e colonialidade que silencia os musseques, como ela pode ampliar a audição e nos fazer ouvi-los? O macroparadigma da modernidade é tão forte que não há voz-saber que não seja contaminada por ele? Por outro lado, os musseques também contaminam a ciência?

Para responder à primeira pergunta relembro e ressalto que existem cientistas e correntes científicas que criticam essa ciência colonial que através da “epistemologia da cegueira” provocou “epistemicídio”.<sup>25</sup> Dessa maneira não é incoerente um trabalho científico que quer dar voz ao musseque. Vários outros cientistas já o fizeram, partindo da lógica própria da ciência. A idéia de contaminação é fundamental para responder às duas últimas perguntas. O oposto da contaminação é a pureza e como não acredito na essencialidade dos saberes não se pode falar em contaminação. As vozes-saberes diferentes possuem lógicas próprias, mas estão em constante interação com outras vozes-saberes de lógicas diferentes e se influenciam mutuamente. Essa influência vai depender do poder atribuído à voz-saber específica em cada contexto dado. É assim que na “Estória da galinha e do ovo” a voz-saber do musseque tem mais poder que as vozes-saberes centrais. Assim quando falamos de voz-saber do musseque e voz-saber centrais ou da modernidade, na verdade são mais tipos ideais<sup>26</sup>, do que um retrato fiel da realidade.

---

<sup>24</sup> Minha tradução.

<sup>25</sup> Conceito com que Santos *apud* Santos, Meneses e Nunes (2004: 20) designa a morte de um conhecimento local perpetrada por uma ciência alienígena.

<sup>26</sup> No sentido dado por Weber, o tipo ideal é uma delimitação racional da realidade complexa, é ideal porque não é real. Dessa maneira, ao comparar fenômenos sociais complexos, o pesquisador cria tipos ou modelos ideais, construídos a partir da análise de aspectos essenciais do fenômeno. O tipo ideal não expressa a totalidade da realidade, mas seus aspectos significativos, os caracteres mais gerais, os que se encontram regularmente no fenômeno estudado.

### 3. ESCUTO

#### 3.1 A ESTÓRIA

Através de uma ciência que pretende ampliar a audição, passo então a analisar a estória que Luandino nos conta. Ao ler-escutar Luandino, deparei-me com uma linguagem de início estranha. A linguagem de Luandino faz parte de um saber de Luanda. “A ‘ciência’ (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da língua; as línguas não são meros fenômenos ‘culturais’ em que os povos encontram a sua ‘identidade’; são também o lugar em que o conhecimento está inscrito” (Mignolo, 2003: 632-633). As linguagens são também re-apresentações políticas do mundo e como tais são inseparáveis do contexto de onde parte.

A língua em que Luandino escreve nos demonstra o hibridismo entre o português e o quimbundo. O hibridismo que reforça a idéia contrária aos essencialismos tanto do tradicional (no caso, o quimbundo) quanto o moderno (o português). A mistura é tal que é difícil separar. “[...] a estética ocidental e africana estão de tal forma enxertadas, que se tornam intraduzíveis em separado, pois os traços europeus e angolanos acasalados confundem-se e fundem-se de tal modo que constroem a outridade da escrita luandina” (Sepúlveda, 2000: 213). É nessa outridade que está a voz-saber do musseque de Luanda. É uma outridade que subverte a língua institucionalizada em cujas brechas emerge a língua e a cultura do musseque.

É essa subversão que faz com que escutemos<sup>27</sup> as vozes-saberes de Luanda. Não quero com isso dizer que oral e popular são sinônimos, assim como escrito e erudito também não são. “A escrita é a parada provisória da voz, petrifica o que a voz tinha de móvel” (Zumthor apud Santili, 2007: 236). Luandino consegue escolher tão bem o que e quando “petrificar” através da escrita, que essa “parada provisória” se torna móvel.

O resultado é uma espontaneidade nas vozes-saberes dos personagens que passeiam às nossas vistas através da leitura de Luandino. Sobre os seus personagens Luandino diz: “Era preciso torná-las gente, mais reais, mais verdadeiras, mais representativas. E percebi que o gesto quase involuntário de alterar a língua portuguesa, que me acontecia quando as punha a falar, era o caminho a seguir para as tornar credíveis” (apud Ribeiro, 2007). Ao escutar os personagens, o audível se torna também plausível. A vida está tão presente na escrita, que é possível acreditar na veracidade dela, muito mais do que em algumas teorias científicas mirabolantes que parecem mais complicar do que explicar a realidade.

A “Estória da galinha e do ovo” é antes de tudo uma estória de fome, de disputa pela propriedade de um ovo. É uma estória com tantos pormenores e de uma riqueza

---

<sup>27</sup> O nós aqui empregado se refere àqueles que já leram Luandino.

tão grande que como diz Padilha (2007): “o texto não se deixa prender; escapa como serpente esperta que resiste a qualquer investida de captura”.

Tentarei reproduzir a estória em linhas gerais<sup>28</sup>. A galinha Cabíri<sup>29</sup> de Nga<sup>30</sup> Zefa insiste em ir ciscar no quintal de Nga Bina, que está grávida e não tem criação de galinhas. Bina dá milho à galinha de Zefa, até que a galinha põe um ovo no seu quintal. E assim começa a peleja, ou a maca (disputa verbal, desentendimento). Zefa reivindica a posse da galinha e do ovo; Bina o direito ao ovo já que a galinha comeu do seu milho. Faz-se uma roda de vizinhas para arbitrar o caso, com a mediação da mais-velha do grupo, a Vavó Bebeca. São chamados vários passantes para dar sua opinião. Todos os “juízes” do caso procuram tirar proveito da situação, tentando obter a propriedade do ovo para si. Assim “ [...] nenhum deles iria corresponder ao desempenho esperado, mas ao de defensores do seu próprio interesse” (Santilli, 1980: 261). Finalmente, aparece o sargento da tropa e diz que não são permitidas reuniões, e tenta se apropriar, não do ovo, mas da galinha. Uma artimanha dos garotos do musseque salva a galinha das mãos aproveitadoras do sargento, e a tensão interna ao grupo se dissolve. O sargento vai embora, e as vizinhas que brigavam se reconciliam.

### 3.2 O CONTEXTO

A estória contada acima está no livro Luanda (2004), sendo o último dos três contos do livro. Os outros dois contos são: “Vavó Xixi e seu neto Zeca Santos”; e “Estória do ladrão e do papagaio”. O livro recebeu o prêmio literário angolano Mota Veiga, em 1964, e o Grande Prêmio de Novelística da Sociedade Portuguesa de Escritores, de 1965. Este último prêmio levou à destruição e ao encerramento da Sociedade Portuguesa de Escritores pela PIDE em 1965, como conta Ferreira (1980):

[...] o contexto sociocultural e ideológico marcadamente colonialista no qual, frontal e repressivamente, se agiu contra a sua obra e a sua pessoa [Luandino Viera]. E conseqüentemente ainda contra a Sociedade Portuguesa de Escritores que não só foi encerrada por ordem do governo português como também assaltada e destruída por grupos fascistas organizadas por inspiração oficial.

(p. 107).

Assim, o reconhecimento estético e político da obra por parte da Sociedade Portuguesa de Escritores teve conseqüências dramáticas.

---

<sup>28</sup> O meu objetivo é revelar a estrutura da obra, a qual me reportarei daqui para frente.

<sup>29</sup> “[...]diz-se dos cães rafeiros, vira-latas. Kabiri ou Kabibi, povoações de Icolo e Bengo, perto de Luanda, onde se encontravam boas galinhas nativas (aclimatadas) que se dizem ‘cabíris’” (Viera, 2004: 158).

<sup>30</sup> Abreviatura de ngana: senhor/ senhora.

Luandino foi membro do MPLA (Movimento para Libertação da Angola) que lutava contra o domínio português na então colônia e a favor da formação da República Popular de Angola. Foi preso em 1959, acusado de ligações com o movimento de independência. Luanda foi escrito em 1961-62 no Tarrafal, em Cabo Verde, onde Luandino estava preso por motivos políticos. No período da forte ditadura salazarista era inconcebível que a Sociedade Portuguesa de Escritores premiasse uma obra de um preso político que lutava pela libertação.

Quase toda a sua produção literária nasce no cárcere, funcionando como sustentadora de seus ideais e sonhos. “Escrever era importante para vencer o tempo, mas também para perceber melhor as razões que me levavam a estar naquela situação, afinal por reivindicar uma consciência nacional, uma identidade nacional que se traduzia nas ditas atividades nacionalistas que reclamavam a independência” (Luandino apud Ribeiro, 2007).

Assim, Luandino colocou no papel a Luanda que Portugal de então não conhecia. Consciente da relação voz-saber e poder, a sua linguagem híbrida é uma forma de demonstrar a outridade de Luanda, mas também de dessacralizar a linguagem e a voz-saber do colonizador. Luandino se insere em um movimento, o qual é assim explicado:

A segunda metade do século XX vê acirrar-se em Angola um movimento de problematização e resistência cultural pelo qual se procura reafirmar a diferença da angolidade por tanto tempo marginalizada pelos aparatos ideológicos do colonizador e, naquele momento histórico, pensada como um absoluto. Nesse movimento mais amplo, cabe às produções literárias o papel fundamental de difundir e sedimentar essa busca de alteridade na cena simbólica angolana. Articula-se, então, uma fala literária que tenta superar a fragmentação do dilacerado corpo nacional, restabelecendo-se, assim, não uma unidade perdida, já que esta nunca existiu, mas uma espécie de unificação em torno de ideais comuns que movessem a engrenagem da história em outro sentido.

(Padilha, 2005: 7).

No Brasil, de onde venho, essa dessacralização de língua portuguesa é mais antiga, até mesmo pela diferença temporal significativa da colonização portuguesa na América e na África. Um importante momento de reflexão sobre a língua portuguesa no Brasil foi a Semana de Arte Moderna de 1922. Manuel Bandeira expressa bem a artificialidade dos intelectuais de tentar imitar a “sintaxe lusíada” que acaba por ser um “macaqueamento”. Bandeira tem a mesma vontade de Luandino de valorizar a linguagem do povo:

A vida não me chegava pelos jornais nem pelos livros

Vinha da boca do povo na língua errada do povo  
Língua certa do povo  
Porque ele é que fala gostoso o português do Brasil  
Ao passo que nós  
O que fazemos  
É macaquear  
A sintaxe lusíada

Manuel Bandeira

Os brasileiros, hoje em dia, não sentem o português como a língua do colonizador Portugal, mas sim como a sua língua própria. As línguas indígenas de antes da chegada de Portugal e da formação do Brasil são tão invisibilizadas que o português aparece como língua nativa desde sempre daquela região do globo.

Já nos países africanos de língua portuguesa, as línguas nativas são fortes. O português fez o importante papel de unificar e fazer com que os diferentes povos se entendessem. Como diz Cabral (1974): “O português (língua) é uma das melhores coisas que os tucas nos deixaram, porque a língua, não é prova de nada mais, senão um instrumento para os homens se relacionarem uns com os outros, é um instrumento, um meio para falar, para exprimir as realidades da vida e do mundo” (p.101).

Luandino ao escrever da mesma forma em que se fala em Luanda tem a função política de “petrificar” no papel a especificidade do português de Luanda. Segundo Manuel Rui (1985) outro africano: “O meu texto tem que se manter assim oraturizado e oraturizante. Se eu perco a cosmicidade do rito perco a luta [...] eu não posso retirar do meu texto a arma principal. A identidade”. Assim, ao dar voz aos habitantes do musseque, Luandino nos faz ouvir os seus saberes: suas tradições, suas crenças, seus costumes. Ouvimos também o sofrimento imposto pela colonização. Dessa maneira considero Luandino um intelectual orgânico no sentido dado por Gramsci (1995), pois fala para a sua gente e sobre a sua gente. Na época, ele falava para os musseques e para Angola como um todo ao lutar pela independência e falava sobre os musseques e sobre a Angola para o governo salazarista, para a população portuguesa e para o mundo.

É dessa maneira contestatória que surge a “Estória da galinha e do ovo”, “que ecoa inevitavelmente o quem nasceu primeiro a galinha ou o ovo, quem descobriu quem? De quem é o ovo numa galinha que põe o ovo ora num quintal ora noutra? De quem são as riquezas de Angola?” (Luandino *apud* Ribeiro, 2007). Por sua linguagem inovadora há quem afirme (Roby Amorim *apud* Ferreira, 1980: 108), que com a obra de Luandino nascia a literatura angolana. O que também remete a polémica de onde

começa a literatura de um país colonizado ou quem descobre quem no momento dos “achamentos” da África e das Américas.<sup>31</sup> O questionamento que o autor faz nessa história não é o do nascimento da literatura, mas sim sobre o contexto político e econômico de situação colonial da Angola da época.

Passo então, a fazer uma interpretação política da estória, tendo como base a bibliografia consultada, mas também apelando para a minha sensibilidade de interpretação. “[...] O leitor preocupado em não dar linha ao imaginário, fazendo do signo um pretexto de digressões pessoais, tende a policiar (restringir) o espaço aberto à conotação, por uma espécie de consciência de ‘fidelidade’ ao Autor, como um pressuposto implícito no pacto emissor-receptor da mensagem literária” (Santilli, 1980: 259).<sup>32</sup> Tentarei não estar tão presa a letra, que não escute as vozes.

Enquanto o ovo é visto como as riquezas angolanas, a galinha pode ser entendida como a terra da Angola ou o seu povo. A galinha põe ovo ora num quintal, ora noutra. O povo angolano é expropriado de sua terra ao servir de escravo e produzir riquezas em outras partes do mundo. O povo mesmo vivendo na sua terra, é expropriado dela à medida que o ovo (as riquezas) acaba na mesa da metrópole.

Zefa é dona da galinha e está atenta e não satisfeita que a galinha vá ciscar em outros quintais, ainda mais quando Bina está a alimentá-la. Sobre Bina, Zefa diz ao seu marido “Rebento-lhe as fuças, João! Está a ensinar a galinha a pôr [ovo] lá!” (Vieira, 2004: 126). O dono da terra angolana também está atento às artimanhas de Portugal para expropriar as suas riquezas e disposto a lutar por ela. Porém, na estória, Bina não é Portugal, muito pelo contrário, ela é mais uma representação de Angola. Segundo Padilha (2007: 9): “[...] cujo corpo de mulher é o duplo explícito daquela mesma terra”. Bina é frágil, com fome, tem o marido preso pela polícia colonial e está carregando o futuro na barriga.

Com a briga física entre Bina e Zefa aparecem as vizinhas para separar as lutadoras. Estavam presentes só mulheres e crianças,<sup>33</sup> “os homens estavam no serviço deles, só mesmo os vadios e os chulos estavam a dormir nas cubatas [habitações simples do musseque]” (Vieira, 2004: 131). Vavó Bebeca, a mais-velha, apela então para o uso da razão,<sup>34</sup> o que remete a idéia de voz-saber. E é por as duas terem razão que Bebeca vai dizer: “ – Minhas amigas, a cobra enrolou no muringue

---

<sup>31</sup> Nesse sentido a Carta de Pero Vaz de Caminha, escrita por um português sobre o Brasil, faz parte da literatura brasileira ou portuguesa? Dizer que a literatura angolana nasce com Luandino é dar o devido respeito às inovações trazidas por esse escritor. Luandino passa a fazer literatura de um jeito particular à Angola.

<sup>32</sup> Sobre isso existe a idéia de Foucault da morte do autor e da autonomia do texto.

<sup>33</sup> É interessante perceber o protagonismo que Luandino dá às mulheres, à mulher idosa em particular e às crianças. Na monocultura tradicional eurocêntrica, esses atores são sempre relegados ao papel de subalterno e não de protagonista.

<sup>34</sup> Aqui aparece uma superioridade da razão em relação às emoções que levaram às agressões físicas.



[pote de barro que carrega água]! Se pego o muringue, cobra morde; se mato a cobra o muringue parte!” (idem: 132).

Não por acaso Vavó Bebeca será a árbitra dessa maca. Ela é a mais-velha, “uma espécie de guardiã comunitária, cuja magreza do corpo esconde a corpulência da solidariedade; da fé no futuro; da confiança na amizade; do sentido coletivo e do empenho na afirmação do amor pela terra, pela sua terra angolana” (Padilha, 2007: 8). Ela representa a voz-saber tradicional, que requer a ajuda de outras figuras (vozes-saberes) do musseque no sentido de lhe ajudar a resolver a questão. Seguindo a lógica, evocada por Santos, Meneses e Nunes (2004) de que a voz-saber que for mais eficiente na solução é a mais legítima.

É assim que escutamos os opinantes do caso, como mostra o quadro a seguir. Cada opinante representa uma voz-saber que se enquadra no que chamamos de vozes-saberes hegemônicos ou centrais, que estão na lógica da modernidade. Assim respectivamente temos as seguintes vozes-saberes: a voz-saber econômica do musseque (pensando o musseque como Angola, seria a elite colonial econômica angolana), a voz-saber clerical e científica, a voz-saber técnica e judiciária, a voz-saber econômica do centro (ou a elite econômica metropolitana) e por fim a voz-saber da opressão política colonial. A legitimidade de poder opinar surge na voz de Bebeca. Nessa coluna percebemos a fonte de poder de cada voz-saber. A solução proposta é a fala de quem opina e a reação parte das mulheres do musseque.

QUEM	PORQUE PODE OPINAR	SOLUÇÃO PROPOSTA	REAÇÃO
Sô Zé da quitanda	“É branco” p. 122	O milho que Bina deu a galinha ainda não tinha sido pago a ele, então o ovo é dele.	“Não chega o que você roubou no peso” p. 134.
Azulinho: aspirante a seminarista	“ [...] tudo quanto tem, o menino sabe!” p.136	Como não tem a marca da galinha, nem do milho: “Só mesmo padre Júlio é que vai falar a verdade. Assim... eu levo o ovo” p.137	“Não, não pode! Com a sua sapiência não me intrujas, mesmo que nem sei ler nem escrever, não faz mal!” p. 138
Sô Vitalino, das senhorio	Bebeca pediu a opinião dele para distraí-lo e deixar	“Foi posto na cubata que é minha! Melhor vou chamar o meu amigo da polícia...” p.	“Toda a gente já lhe conhecia esses arreganhos e as

cubatas	Nga Emília em paz, visto que ele foi ao musseque cobrá-la.	141.	meninas e a mais velhas uatobaram [fizeram pouco caso]” p.141
Artur Lemos, ou “Vintecinco linhas”, ex-notário e beberrão	“o homem com a sua experiência de macas, ia talvez resolver o assunto” p. 144.	“Preciso cinco escudos cada uma para papel! [...] Oiçam ainda! Eu levo o ovo, levo-lhe no juiz meu amigo e ele fala a sentença” p. 146.	“O ovo no olho!” p.146.
Polícia colonial	Não é autorizado a opinar, usa da força para o fazer	“Vocês estavam a alterar a ordem pública, neste quintal, desordeiras! Estavam reunidas mais de duas pessoas, isso é proibido! E além do mais, com essa mania de julgarem os vossos casos, tentavam subtrair a justiça aos tribunais competentes! A galinha vai comigo apreendida, e vocês toca a dispersar! Vamos! Circulem, circulem para casa!” p.150.	“...vinha, novo, bonito e confiante, o cantar dum galo desafiando a Cabíri” p. 151. “[...] conheceu muito bem a voz do filho, esse malandro miúdo que imitava as falas de todos os bichos, enganando-lhes” p. 152.

A chegada da polícia colonial representa uma ameaça vinda de fora do musseque, que não se contenta com o ovo (a riqueza), quer também a galinha (a terra angolana). Os demais opinantes, de uma certa forma ou de outra, ainda pertenciam ao musseque, mesmo que perifericamente (aqui o que é centro se torna periferia e vice e versa). A ameaça concreta e externa à dinâmica do grupo é suficiente para o musseque tomar consciência de si, recuperar a união perdida e com a ajuda de todos recuperar o ovo e a galinha para o musseque.

Nesse momento as crianças (o futuro) assumem um papel de protagonistas. Beto, filho de Zefa, que aprendeu com Vavô Petelu (voz-saber tradicional) a falar com os bichos, canta como um galo chamando a Cabíri. A galinha (ou o povo angolano) “espetta com força as unhas dela, no braço do sargento arranhando fundo” p. 151 e voa em liberdade.

Bebeca então decide dar o ovo à Bina, e Zefa concorda com a decisão tomada:

A argumentação empreendida na busca por uma decisão segue um trâmite que a fortalece em legitimidade. É de se notar, por exemplo, que Vavó Bebeca mesmo tendo autoridade para solucionar a demanda desde o início, opta, primeiramente, por ouvir outros vizinhos. A decisão de Vavó (convencer Zefa a dar o ovo à Bina) acaba, então, por se fortalecer naturalmente em meio a um auditório de outras autoridades que só almejavam realizar seus interesses particulares [...] A solução de conflito por Vavó Bebeca reforça a lógica de funcionamento do musseque, seu papel de autoridade é um princípio da organização social do bairro: o respeito pela sabedoria das pessoas mais velhas. A decisão é verdade à medida que o reconhecimento que Vavó tem como mais velha faz parte da verdade daquele lugar.

(Elida, 2007: 22).

A verdade aparece como voz-saber mais legítimo e mais poderoso no contexto específico.

A imagem da galinha voando em liberdade em direção ao sol, a presença de Bina com sua imensa barriga segurando o ovo, e a própria barriga parecendo um imenso ovo, são símbolos ligados ao princípio da vida, que está direcionado para o futuro com promessas da nova sociedade angolana que surgiria depois da independência.

### **3.3 PARA ALÉM DA ESTÓRIA E DO CONTEXTO**

As vozes que surgem da leitura de Luandino são tão humanas e audíveis, que a história do musseque de Luanda, pode ser ouvida como vozes do musseque do mundo. Luandino “ [...] confere aos fatos que narra um sentido intenso de tempo presente, cumprindo a tarefa projetiva de conquistar assim, em última instância, um lugar de permanência histórica aos ausentados da História que sua história ficcionou” (Santili, 2007: 238).

A voz-saber tradicional de Vavó Bebeca e de Vavó Petelu remete aos saberes que partem da observação da vida cíclica da terra, cronometrada pelos sinais dos dias e das noites, das estações do ano em suas variações, referenciadas pelos ruídos da natureza, enfim na relação de vínculo estreito com as plantas e os animais.

Na estória os mais velhos e os mais novos, juntos procuram reconstruir dialogicamente o mundo fragmentado. O velho pela memória e pela palavra e o novo pela esperança e pelo jogo (Padilha, 2005: 14). Essa junção de mais velhos e mais novos na construção do futuro, não é exclusividade do musseque, está presente em diversas culturas que foram subalternizadas e invisibilizadas por uma “epistemologia da cegueira”.

No musseque de Luanda, como no do mundo, recorre-se à voz-saber científica e burocrática, mas nem por isso deixa de existir um certo desdém em relação a ela:

Apesar de ter conhecimentos de latim, matemática e religião, o personagem Azulinho, [...], com tiques nervosos, piscado através do óculos [...], evoca a fragilidade da sabedoria livresca, insuficiente para apaziguar as mulheres beligerantes. O outro interveniente mais 'instruído', sô Lemos, ou Vintecinco Linhas, como também é chamado, será igualmente ridicularizado ao tentar burocratizar a solução do conflito, como fazem, em geral os demais exploradores do povo.

(Gonçalves, 2007:133).

É assim que na estória de Luandino a maca é resolvida através da voz-saber tradicional. Não quer dizer que em todas as contendas dos musseques do mundo, a última palavra é a da tradição. Essa última palavra, no meu entender, é mais um desejo por parte de Luandino de demonstração de quanto esse saber se faz presente nos musseques, a revelia muitas vezes dos saberes científicos. Vejo a última palavra como uma afirmação da voz-saber tradicional e a esperança de que a tradição conjugada com o futuro (as crianças) trará o fim da exploração do musseque.

Luandino se desaponta com essa utopia. Em 1972, Luandino é liberto do Tarrafal e vive em Portugal até 1975, quando acontece a independência da Angola, e ele volta para o seu país. Com o fiasco das primeiras eleições livres em Angola e com o recomeço de uma nova guerra civil, Luandino decide regressar a Portugal, em 1992. Quando perguntado a respeito de suas utopias, ele nos diz:

As cabíris continuarão a voar. É de sua natureza, bem pode o homem criá-las em aviários geneticamente já sem penas para o lucro capitalista ser maior... Naturalmente que olhando para o braço-grade da globalização (a que eu chamaria com mais propriedade de "gaiola" por querer ser o melhor para o "passarinho", sujeito, doutro modo às intempéries, perigos, rivalidades e sem água nem comidas certas... Só precisa continuar a assobiar). Vavó e neto, por muitos séculos ainda, terão que arranjar que comer à margem do banquete dos Outros (ou escondidos sob suas mesas para apanhar as migalhas que eles, em seu próprio benefício, deixarão cair), porque Beto e Xico [as crianças] não puderam construir o futuro. O erro foi deles (e repetir-se-á) porque não se pode construir o futuro – pode-se lutar no presente para que o nosso futuro não nos seja construído pelos Outros. Mas é bom que todas as gerações de betos e xicos errem assim, lutando. Garrido, Dos Reis e Xico Futa cresceram e multiplicaram-se. Cada vez há mais. A tal castanha de cajú, sape-sape ou ovo continuam a ser sede de esperança – porque, felizmente, os Outros não podem derrotar duas coisas: a natureza e suas lições; e a morte com seu exame final.

(apud Ribeiro, 2007).

Acredito na força das vozes-saberes dos musseques do mundo, é essa crença que me guiou na tentativa de ampliar a escuta esperançosa do texto de Luandino. É por isso que este trabalho conclama que os musseques do mundo “lutem no presente para que o futuro não seja construído pelos Outros”. Espero que vocês tenham escutado um pouco das vozes-saberes do musseque de Luandino e que essa escuta reforce a utopia, tornando-a cada vez mais concreta e real.

É também em forma de quadro que trago um resumo daquilo que escuto, nos três níveis aqui discutido:

RESUMO DE QUEM ESCUTO		
QUEM NA ESTÓRIA	QUEM NO CONTEXTO	QUEM PARA ALÉM
Vavó Bebeca	A ancestralidade e sabedoria do povo angolano	Voz-saber tradicional local
Nga Zefa	O povo angolano	Voz-saber cotidiano
Nga Bina	O povo angolano	Voz-saber cotidiano
Beto e Xico (as crianças)	O futuro de Angola	O futuro
Cabíri	Angola e sua gente	A terra e a gente dos musseques do mundo
Ovo	As riquezas da Angola	Os bens do musseques do mundo
Dono da quitanda – poder econômico do musseque.	Elite colonial angolana	Voz-saber capitalista local
aspirante a seminarista	Poder clerical e científico	Voz-saber científico e Voz-saber religioso
proprietário que aluga as habitações do musseque - poder econômico do centro	Elite da metrópole	Voz-saber capitalista global
ex-notário e beberrão	Poder judiciário	Voz-saber técnico jurídico
patrulha	opressão política colonial	Violência exterior ao grupo

#### 4. SINTO

A título de conclusão enfatizo o sentir. Essa ênfase vai em direção a uma ciência crítica, que não descarta os sentimentos, mas sim o valoriza e o coloca em evidência. Assim é que desde o princípio nos posicionamos enquanto sujeito que escreve, vê, lê, escuta e sente e não como uma máquina que decodifica o real para chegar à verdade absoluta.

A defesa dessa ciência crítica tem como caminho metodológico a ecologia dos saberes (Santos, 2006), que pressupõem a incompletude: não há ignorância em geral e nem saber em geral. Dessa maneira, não pretendo fugir da “rigoriedade” da ciência e me refugiar na “moleza” e no “tudo pode” dos sentimentos. Uma ciência crítica não pode se fundar em sentimentalismos (assim sairia do seu quadro e deixaria de ser ciência) e nem em um relativismo, que tornaria a ciência incoerente e seria impossível qualquer relação entre ciência e sentido de transformação social.

A ciência que defendo precisa ouvir as vozes-saberes dos musseques do mundo, precisa ser eminentemente política. É nesse sentido que Caillé (1997) vai defender o caráter normativo das ciências sociais como o mais importante. É preciso encarar as ciências como uma filosofia política, o papel da ciência não é apenas o de descrever, mas é propor, ser mais imaginativo para propor novos caminhos. O saber científico precisa estar ligado aos outros saberes, a ciência não pode se fechar no círculo de especialistas, ela precisa ter uma serventia social.

Assim, o sentir também está relacionado com o desejo de construção de outras possibilidades que ampliem ainda mais as vozes-saberes do musseque. A idéia de conjugar as vozes-saberes do musseque do mundo, parte da necessidade de fortalecer o que Santos (2001) chamou de globalização contra-hegemônica. Neste sentido, é importante pensar sobre a “tradução de saberes”, ou seja, a criação de inteligibilidade, coerência e articulação de saberes múltiplos e diversos. A idéia de estudar a Universidade Popular dos Movimentos Sociais, proposta que ainda está no papel, pode ajudar nesse sentido. O que fundamenta essa proposta é a constituição de “[...] uma rede de intervenção onde todas as formas de conhecimento possam construtivamente participar em função da sua relevância para a situação em causa” (Santos, Meneses e Nunes, 2004: 22). Pretendo fazer uma reflexão profunda sobre esta proposta em minha tese de doutorado.

Apesar dos limites desse trabalho (tempo para realização, bibliografia consultada e o que eu não consegui ler nem ver) sinto que trouxe elementos de ampliação da audição. Esta ampliação é fundamental para um mundo poscolonial. “Hoje, a descolonização já não é um processo de libertação das colônias, com vistas à

formação de Estados-nação independentes, mas sim o processo de descolonização epistêmica e de socialização do conhecimento” (Mignolo, 2003: 631).

A descolonização mental sugerida por Mignolo parte da crítica de uma monocultura e da valorização das pluralidades. Carlos Drummond de Andrade ao falar “Precisamos descobrir o Brasil/ [...] / Precisamos colonizar o Brasil” no poema “Hino Nacional” faz como Luandino ao sugerir uma refundação do Brasil a partir do local. Para Luandino a descolonização da língua portuguesa é uma refundação da língua a partir do local de onde é falada. Ao descolonizar ampliamos a audição para as diversas vozes-saberes, dentre elas as vozes-saberes do musseque do mundo.

### **JÚLIA FIGUEREDO BENZAQUEN**

Fez o bacharelado em Ciências Sociais na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), cursando um semestre da graduação na “University of Texas at Austin”. É mestra em Sociologia pela UFPE. Foi professora substituta no Centro de Educação desta mesma universidade. Atuou profissionalmente e politicamente na construção da Escola de Formação de Educadores (as) Sociais no Recife. Desde setembro de 2007, está fazendo o doutoramento na Universidade de Coimbra no programa de “Pós-colonialismos e cidadania global” do Centro de Estudos Sociais, com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, do Ministério da Educação do Brasil. [juliafb82@yahoo.com.br](mailto:juliafb82@yahoo.com.br)

### **Referências bibliográficas**

- Andrade, Carlos Drummond, (1981), “Hino Nacional” in Arantes, Antonio Augusto, *O que é cultura popular*. São Paulo: Brasiliense, 7-22. <http://www.revista.agulha.nom.br/drumm1.html> - acessado em Março de 2008.
- Bandeira, Manuel (1925), *Evocação do Recife*.  
<http://www.revista.agulha.nom.br/manuelbandeira03.html> - acessado em Março de 2008.
- Barros, Liliane Batista (2007), “Os caminhos do sol: um estudo comparativo entre Sagarana e Luanda” in Rita Chaves, *et al.*(org.), *A Kinda e a Misanga: Encontros brasileiros com a literatura angolana*. São Paulo: Cultura Acadêmica; Luanda, Angola: Nizla, 217-225.
- Bauman, Zigmunt (1992), “Thinking sociologically” in Anthony Giddens, (org.), *Human society: a reader*. Cambridge: Polity Press.
- Cabral Amílcar (1974), *Textos políticos*. Porto: Afrontamento.
- Caillé, Alain (1997), *A demissão dos intelectuais: a crise das ciências sociais e o esquecimento do fator político*. Lisboa: Instituto Piaget.

- Dantas, Elisalva Madruga (2007), "O ethos revolucionário da obra de Luandino Vieira" in Rita Chaves, et al. (org.), *A Kinda e a Misanga: Encontros brasileiros com a literatura angolana*. São Paulo: Cultura Acadêmica; Luanda, Angola: Nizla, 35-40.
- Escobar, Arturo (1995), *Encountering Development: the making and unmaking of the Third World*. New Jersey: Princeton University.
- Ferguson, James (2004), "Power Topographies" in David Nugent e Joan Vincent (org.), *Companion the Anthropology of Politics*. Malden: Blackwell, 383-398.
- Ferreira, Manuel (1980), "'Luanda' Sociedade Portuguesa de Escritores – um caso de agressão ideológica" in "A 'Luanda' de Luandino Vieira" in Michel Laban, et al. (org.), *Luandino : José Luandino Vieira e a sua obra: estudos, testemunhos, entrevistas*. Lisboa: Edições 70, 105-116.
- Gonçalves, Virgínia Maria (2007), "Os novos e velhos feiticeiros nas estórias de Luandino Vieira" in Rita Chaves, (org.), *A Kinda e a Misanga: Encontros brasileiros com a literatura angolana*. São Paulo: Cultura Acadêmica; Luanda, Angola: Nizla, 125-134.
- Gramsci, Antonio (1995), *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Gruzinski, Serge (2001), *O pensamento mestiço*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lauris, Elida (2007), "Hipóteses de pluralismo jurídico em Grande Sertão: Veredas e Luanda", in Margarida Calafate Ribeiro e Laura Padilha (orgs.), *Lendo Angola*. Porto: Afrontamento.
- Marquezini, Fabiana B. Carelli (2007), "'De onde viemos, nada há para ver: aspectos da oralidade em Nós, os do Makulusu, de José Luandino Vieira", in Rita Chaves, et al. (org.), *A Kinda e a Misanga: Encontros brasileiros com a literatura angolana*. São Paulo: Cultura Acadêmica; Luanda, Angola: Nizla, 183-192.
- Mignolo, Walter D. (2003), "Os esplendores e as misérias da 'ciência': colonialidades, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica", in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. Porto: Afrontamento, 631-671.
- Moraes, Filipe Machado de (2007), "Uma análise sobre os aspectos marcantes das identidades do tempo (a infância) e do espaço (a cidade) 'presente' nas estórias da obra A Cidade e a Infância, de José Luandino Vieira" in *O Cabo dos Trabalhos: Revista Electrónica do Programa de Doutoramento Pós-Colonialismos e Cidadania Global*. 2. <http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n2/ensaios.php> - acedido em Janeiro de 2007.
- Mudimbe, Valentin Y. (1988), *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press; London: James Currey, 1-23.
- Padilha, Laura Cavalcante (2007), *Um texto e os máximos sinais de suas palavras mais velhas*. texto gentilmente cedido pela autora em Dezembro de 2007.
- Padilha, Laura Cavalcante (2005), *Entre Voz & Letra: a ancestralidade na literatura angolana*. Coimbra: Novo Imbondeiro.
- Quinn, Daniel (2002), *Ismael*. Porto: Via Optima.



- Ribeiro, Margarida Calafate (2007), *Conversa com José Luandino Vieira por ocasião dos 40 anos da publicação de Luanda*. Texto gentilmente cedido pela autora em Dezembro de 2007.
- Rui, Manuel (1985), *Eu e o Outro – o invasor (ou em três poucas linhas uma maneira de pensar o texto)*. São Paulo: Centro Cultural. Comunicação apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra.
- Santiago, Silviano (2004), *O cosmopolitismo do pobre*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 45-63.
- Santilli, Maria Aparecida (1980), “A ‘Luanda’ de Luandino Vieira” in Michel Laban *et al.* (org.), *Luandino : José Luandino Vieira e a sua obra: estudos, testemunhos, entrevistas*. Lisboa: Edições 70, 257-269.
- Santilli, Maria Aparecida (2007), “João Guimarães Rosa e José Luandino Vieira: a voz e a letra” in Rita Chaves, *et al.* (org.), *A Kinda e a Misanga: Encontros brasileiros com a literatura angolana*. São Paulo: Cultura Acadêmica; Luanda, Angola: Nizla, 227-240.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001), “Os processos da globalização” in B. S. Santos (org.) *Globalização – Fatalidade e Utopia*. Porto: Afrontamento, 31-106.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006), “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências” in Boaventura de Sousa Santos, *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa, *et al.* (2004) “Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo” in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento, 19-101.
- Santos, Joel Rufino (2004), *O Encontro com o outro*. Do programa de televisão Café Filosófico. Conferência em dvd.
- Sepúlveda, Lenirce (2000), “Luandino Vieira” in Maria do Carmo Sepúlveda e Maria Teresa Salgado. *África & Brasil: letras em laços*. Rio de Janeiro: Atlântica, 209-225.
- Sfez, Lucien (1975), “Préface. Le local en question”, in Lucien Sfez (org.), *L’Objet local*. Paris: 10/18, 9-15.
- Vieira, José Luandino (2004), *Luanda: Estórias*. Lisboa: Editorial Caminho, 125-168.