



COLÓQUIO/Letras

ISSN: 0010-1451 - Página principal / Homepage: <https://coloquio.gulbenkian.pt>

[Recensão crítica a 'Chico Nhô', de Jacinto de Lemos]

Pierrette e Gérard Chalendar

Para citar este documento / To cite this document:

Pierrette e Gérard Chalendar, "[Recensão crítica a 'Chico Nhô', de Jacinto de Lemos]", *Colóquio/Letras*, n.º 177, Maio 2011, p. 275-278.

EDIÇÃO E PROPRIEDADE

LITERATURA ANGOLANA

FICÇÃO

Jacinto de Lemos

CHICO NHÔ

Praia. Gráfica da Praia / 2008

Jacinto de Lemos inicia o seu terceiro livro com uma epígrafe que destaca uma face importante das culturas africanas e angolanas, a saber, Kalungangombe, «deus das profundezas... juiz e chefe dos mortos». A referência não é anódina; marca uma espécie de deferência, por parte do autor, para com a autoridade ancestral e o saber genealógico e tradicional perpetuado pelos mais velhos. No entanto, esta obra não é o produto de uma recolha de narrativas orais que dariam a conhecer os mitos fundadores da sociedade, tal como o fez, no seu tempo, Marcel Griaule, ao recolher o testemunho de Agotemmi, detentor dos segredos da cosmogonia dogon¹. Trata-se de um romance centrado em certos episódios da vida quotidiana nos musseques, em particular nas lutas e conflitos desencadeados frequentemente por ocasião das cerimónias de luto durante os últimos anos da era colonial.

Não se trata de simples alterações de adolescentes ou de jovens mulheres que vêm bater-se com os vizinhos do bairro ou simplesmente com algum indivíduo que as insulte sem causa aparente. A feitiçaria está no centro de todos estes comportamentos e, conseqüentemente, da sua descrição. É ela que impulsiona os lutadores mais reputados; por essa razão, alimenta inúmeras conversas e constitui a temática principal de toda a trama ficcional.

Chico, o protagonista, não é apenas um jovem desordeiro (de vinte e dois anos) que gosta de exhibir a sua arte da luta a quem o queira observar, quando as circunstâncias o permitem; estabelece-se

no seio de uma linhagem importante de combatentes, como Fernando Maiombo-la, Mané Canhoto, Luis Cafrique, Mantimba e outros, conhecidos e respeitados por todos os habitantes dos bairros onde habitualmente actuam. Todos realizam verdadeiras façanhas na arte de afrontar o adversário e cada um deles desenvolve uma técnica de combate própria: alguns atacam jogando com aquele que sabem ser o seu ponto forte: Cota Pedro, tio de Chico, pratica o golpe de cabeça (p. 132), Mané Canhoto é conhecido pela sua forma de fazer cair o adversário (p. 29) e de o assustar emitindo um grito aterrador enquanto esfrega o traseiro no chão, Man Kiama é o «rei das bofetadas» (p. 134), Chico bate-se primeiro de mãos nuas e depois empunhando facas, Cota Pedro tem sempre sobre o ombro um guardanapo com as marcas de um acto de feitiçaria que o protege contra maus golpes. Estas proezas não se explicam apenas pelas qualidades físicas ou pela inteligência gestual dos indivíduos; derivam de um conjunto de práticas culturais centradas no poder do *kimbanda-fiticeiro*, médico mas também adivinho e exorcista, que tão depressa provoca a realização de um desejo amoroso como o contrário (a desunião), que permite vencer a doença e que pode trazer a morte, que dá o *matiti* — termo quimbundo que significa *feitiço de lutar* (p. 650) — e, por conseguinte, a força para vencer o inimigo.

Estas funções podem também ser desempenhadas por um *kimbandeiro* (curandeiro que, como o *kimbanda*, cura por adivinhação). Vemo-lo claramente no sonho de Mana Lurde, irmã de Chico, que explica a aptidão deste para a luta. Em tempos passados, havia um velho caçador chamado Kakoba, tão generoso quanto hábil — distribuía equitativamente a carne dos animais que caçava. Desapareceu sem deixar rasto, pelo que não

foi objecto de cerimónia fúnebre. É Kuba, um curandeiro que, ajudado pelo seu instrumento divinatório (o *quichacato*), revela que Chico, bisneto de Kakoba, está destinado a ser o detentor do culto desse venerado caçador e a perpetuar a sua memória. O motivo desta escolha é simples: «é o sangue de Kakoba que lhe corre no corpo. O de seu pai nunca o preencheu» (p. 151). Esta filiação materna, simultaneamente genética e espiritual, faz com que o «espírito» do ancião domine totalmente a personalidade de Chico; aos olhos dos autóctones, isto explica o facto de este último lutar armado de facas. Na verdade, não é ele que combate; Chico é apenas o braço armado deste «espírito», deste carácter feito de força física, coragem, resistência à dor, acuidade táctica; critérios que, juntos, são necessários para fazer do lutador um combatente excepcional. Sem esta força extra-individual, ninguém pode exceder as proezas comuns num corpo-a-corpo e se, por acaso, esta lhe for retirada, o sujeito fica condenado a sofrer derrota após derrota. É o que acontece a outro valoroso lutador, Kasapato, cuja mulher, Mana Kaxina, uma curandeira, lhe dá um remédio (*milongo*) para o deixar «sem forças de lutar e sem forças de comer» (p. 159). Como especifica o autor no posfácio do livro, «as questões de feitiço, batuques, os rituais dos óbitos, etc., fazem parte do fundo da nossa cultura, da nossa identidade, da nossa civilização» (p. 704).

Observamos que estas disputas, por incessantes que sejam (surgem, geralmente, no final de uma cerimónia mortuária, mas podem também desencadear-se devido a uma simples alteração entre vizinhos do mesmo bairro), nunca são descritas em pormenor e individualmente; quando dois homens entram em luta, a assistência, sempre muito numerosa, envolve-se rapidamente na rixa. Os insultos, as bofetadas

e os pontapés sucedem-se, pois todos se sentem implicados, tomando o partido de um dos adversários. O que começa por ser uma simples briga acaba em confusão geral, de tal forma que o resultado da primeira pouca importância tem face à devassidão gerada. Estes afrontamentos surgem mais frequentemente devido a trocas verbais tumultuosas entre aqueles que assistiram a estas rixas e que pretendem estabelecer a origem das qualidades de luta observadas no vencedor. Sobre esta questão, as opiniões dividem-se: o velho Kuba não está longe de pensar que o jovem «ouviu muito a istoria dos cabo-verdiano que lutam com facas e cresceu com isso na cabeça» (p. 151). E Cota Mateus pergunta ao interessado: «Fala, quem é o kamuadji que te preparou?! Porque és bué candengue pra fazer o que andas a fazer!» (p. 155). Não parece ter o *matiti* e, no entanto, os que o conhecem bem garantem à Mana Lurde: «nunca vi pessoa com essa idade a lutar como luta o tô irmão» (p. 83).

A personagem é, desde logo, fundamentalmente ambígua: por um lado, os seus valores — evidentes — fazem com que seja visto como um «demonhò em carni è ossò» (*ibid.*), mas, ao mesmo tempo, é considerado um «bandido» (p. 100) pela própria irmã (desaparece durante meses após um combate em que dizem que terá matado o adversário). Esta ambiguidade explica-se pelo facto de ser impossível atribuir-lhe um estatuto moral indubitável. Será Chico a emanação do espírito do bisavô, cuja audácia no combate contra os felinos e outros animais selvagens era comparável apenas ao seu desejo de partilhar os produtos da caça com o maior número de congéneres possível, ou será apenas um adolescente com talento para lutar e desejoso de reconhecimento? A resposta é de tal forma delicada que, várias vezes, o protagonista confessa a sua aversão ao combate (p. 188); tratando-se de um

comportamento essencialmente imoral, o nosso herói frequenta a igreja e acaba por casar com Avozinha e constituir família, voltando definitivamente as costas a esta existência exposta ao perigo.

A trajetória de Chico reforça assim a suspeita face aos fenômenos de feitiçaria que anima várias personagens do romance. Assim, a sua futura mulher insurge-se quando ouve o amado falar de tais práticas: «Não gosto quando vocês vão nos kimbandas buscar feitiço pra namorar» (p. 518). Neste ponto, o romance desenvolve uma ideia que percorre a maioria das sociedades tradicionais africanas, a de que, se por um lado o curandeiro e o adivinho agem para solucionar um problema individual ou familiar a favor do queixoso, por outro, o feiticeiro tem meios (que só ele domina) para influenciar desfavoravelmente a existência de determinada pessoa — poderá, por exemplo, provocar a doença ou até a morte, dizimar um rebanho, tornar uma mulher estéril. O trabalho de feitiçaria é, então, por natureza, maléfico. Ameaça o bem-estar, a segurança e até a própria vida. Daí a desconfiança que inspira e o seu lado monstruoso. O tio Adam, por exemplo, conta a história do feiticeiro cuja doença durou dois anos inteiros antes de o levar. O narrador dá inúmeros detalhes mórbidos: «De criar bichos de pexi no baixo das perna a ponto das pessoa não aguentar lhi dar banho» (p. 211). A sua segunda mulher tinha saído de casa devido ao cheiro fétido que atraía um grande número de moscas e de baratas a toda a aldeia. Espalhava a infecção à sua volta, pois «a vontade dele era de apodrecer» (p. 212).

Através da sucessão interrompida das alterações e brigas entre habitantes de um mesmo bairro e das discussões que suscitam, são recriadas partes inteiras da cultura quimbundo. Observamos nesta obra a importância social das cerimónias

de luto, as refeições preparadas nessas circunstâncias, a agitação que reina em casa, as rixas ou, por outro lado, as relações amorosas que suscita e a indistinção entre pais e amigos (um indivíduo, que faz necessariamente parte de várias famílias ou grupos, entra em contacto com uma multidão de sujeitos que, no momento do conflito, devem defender com unhas e dentes determinado clã). Um leitor europeu sentirá um certo desagrado ao ler a descrição destas inúmeras lutas físicas ou verbais, visto que são realizadas por vários sujeitos e que o tecido ficcional do texto parece escapar à lógica habitual do romance (a sequência dos acontecimentos narrados não se centra numa intriga que é resolvida no final da história). No entanto, isso seria ignorar o ponto de vista do autor: o livro destina-se a um público essencialmente angolano, que se reconhece totalmente nesta sequência de micro-narrativas que desenvolvem, invariavelmente, as mesmas temáticas (lutas, discussões em torno dos poderes do curandeiro, do adivinho, do feiticeiro).

Jacinto de Lemos não faz nenhuma concessão ao romance do tipo ocidental; pelo contrário, para melhor transmitir a realidade que ele próprio viveu nos musseques, multiplica os sinais de autenticidade, integrando, na narração, exclamações, expressões idiomáticas da língua quimbundo, a maior parte acompanhada de uma nota de pé de página ou de uma definição no glossário no final do livro, mas também reproduzindo os insultos mais comuns entre os nativos ou as cenas habituais nestes bairros, mesmo as de natureza escatológica (ver, por exemplo, o episódio da página 314 e seguintes, onde Chico, com uma vontade irreprimível de defecar, se alivia no jardim de Zé Torneiro e se vê severamente descomposto pelo proprietário do terreno, em frente aos vizinhos). Por outro lado, o autor marca

a preocupação constante de se manter o mais próximo possível da forma de falar dos seus congêneres, em detrimento do português padrão: escreve «sta» em vez de «esta», «stou» em vez de «estou», «ixplicar», «fiticeiro» e «mbondo» no lugar de «explicar», «feiticeiro» e «imbondeiro», respectivamente.

Por estes motivos simultaneamente temáticos e formais, o autor estabelece-se ao lado de U. Xitu, na medida em que opta deliberadamente por uma escrita o mais próxima possível da sua língua materna, com o objectivo de transmitir, fielmente, a vida nos musseques da cidade. Pede ao leitor apenas uma «união de vida» com estas pessoas de quem falava o Padre Tempels a propósito dos Bantos³.

Pierrette e Gérard Chalendar

[Trad. Renata Azevedo]

NOTAS

- ¹ Marcel Griaule, *Dieu d'eau*, Paris, Éditions du Chêne, 1948.
- ² Encontramos esta ideia em inúmeros romances de guerra, em que os soldados trazem consigo amuletos ou talismãs para se tornarem invulneráveis. No romance de Emmanuel Boundzéki Dongala, *Johnny Chien Méchant* (Paris, Le Serpent à plumes, 2002), Johnny, jovem soldado da milícia congoleza a soldo do governo, exibem-se orgulhosamente: «Estes talismãs, quando funcionam com potência fraca, transformam as balas em torrões de terra húmida, enquanto, com potência máxima, fazem ricochete no seu corpo e vão atacar quem as atirou» (p. 30).
- ³ De referir, a este propósito, que Jacinto de Lemos apresenta um dicionário que reúne a maior parte das palavras ou expressões idiomáticas utilizadas pelos habitantes dos musseques de Luanda; segue, assim, os passos de autores como Óscar Ribas, que publicou um *Dicionário de Regionalismos Angolanos* (1997) e uma *Alimentação Regional Angolana* (1965).
- ⁴ R. P. Tempels, *La Philosophie Bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949.

LITERATURA BRASILEIRA

POESIA

Eduardo Sterzi

ALEIJÃO

Rio de Janeiro, Editora 7Letras / 2009

Aleijão, de Eduardo Sterzi, é uma amostra da produção poética brasileira recente, e certamente também mais do que isso. Mas, na medida em que digo que este livro é uma amostra, afirmo que ele se deixaria ler metonimicamente como parte que remete para um todo. Para que todo remeteria esta parte? Para um todo hipotético ou retórico de que se poderia apenas supor a extensão, na impossibilidade de ler e até mesmo de tomar ciência de todos os livros de poesia brasileira publicados recentemente — um

todo paradoxal que só pode, então, revelar-se como incompleto, ausente.

Falo do não-todo de certa poesia brasileira, composto por poetas como Carlito Azevedo, Marcos Siscar, Manoel Ricardo de Lima, Fábio Weintraub e especialmente Tarso de Melo, com cujo tom a poesia de Sterzi se mostra, talvez, mais afinada. Estes poetas compartilham, em certa medida, espaços comuns, tendo publicado na revista de poesia *Inimigo Rumor*, editada por Carlito Azevedo, e/ou na editora carioca 7Letras, sendo que Eduardo Sterzi e Tarso de Melo também animaram outra revista, a *Cacto*, que circulou em São Paulo entre 2002 e 2004.

Cito estes nomes para demarcar o campo no qual se insere a poesia de Sterzi, sem nenhuma pretensão de estabelecer algo como um novo cânone poético ou uma