

## “À propósito de relevâncias...”: a literatura africana como leitora-questionadora da História

José Dércio Braúna<sup>1</sup>

**Resumo:** Tomando em análise os romances *A sul. O sombreiro*, do escritor angolano Pepetela, e *O outro pé da sereia*, do escritor moçambicano Mia Couto, este texto debruça-se sobre a leitura e o uso de documentação histórica por parte desses autores para a construção de seus textos ficcionais. Analisa-se aqui o gesto irônico e questionador (eminentemente pós-colonial) de tomar escritos do passado (sobretudo de um passado colonial) e os reler, explorando suas possibilidades interpretativas, desse modo evidenciando seu caráter de construto textual inserido numa dada temporalidade e numa dada ordem de relações de poder.

**Palavras-chave:** Literatura africana; pós-colonialismo; releitura da história.

**Abstract:** Taking under consideration the novels *A sul. O sombreiro*, the angolan writer Pepetela, and *O outro pé da sereia*, the mozambican writer Mia Couto, this text focuses on the reading and the use of historical documentation by these authors to build their fictional texts. Is analyzed here the ironic and questioning gesture (eminently post-colonial) taking writings of the past (especially of a colonial past) and reread, exploring its possible interpretations, thereby demonstrating its textual construct character inserted in a given temporality and a given order of power relations.

**Keywords:** African Literature; post-colonialism; rereading of the history.

### SOBRE OSSADAS E IRONIAS

À propósito de narrar a estória de um jovem que, no princípio do século XVII, parte de Luanda para o sul do território angolano em busca da ossada de Diogo Cão, navegador português do século XV [1440-1486] que estabeleceu as primeiras relações de Portugal com o reino do Congo, um romance segue por outras trilhas e, ao seu fecho, indaga: “À propósito de relevâncias, Diogo Cão, onde param as tuas ossadas?” (PEPETELA, 2011, p. 358). O romance em questão é *A sul. O sombreiro*, do escritor angolano Pepetela.

Noutro romance, esse do escritor moçambicano Mia Couto, uma outra ossada, do jesuíta português do século XVI, D. Gonçalo da Silveira [1526-1561], é encontrada às margens de um rio por uma jovem que, mais adiante, irá tomar dos escritos que encontra numa arca junto à ossada do missionário para inventar narrativas que visam a dar verossimilhança a sessões de possessão

---

1 Mestre em História Social pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

encenadas com o intento de impressionar um casal de estudiosos afro-americanos chegados a sua vila em busca de histórias e memórias da escravidão. Esse romance é *O outro pé da sereia* (COUTO, 2006).

A unir esses dois romances, para além das ossadas referidas e doutros fatores que possam ser investigados, interessa-nos mais detidamente o farto e irônico uso de documentação histórica por ambos romancistas. Ou, mais propriamente colocando a questão: o gesto irônico e questionador de tomar registros documentais do passado e os reler provocativamente, desse modo lançando novas possibilidades interpretativas sobre esses registros históricos, bem como questionando certa escrita da história que não soube desmonumentalizar esses “documentos” do passado.

Não é à toa nem inocentemente que se toma tão vultosas e históricas ossadas de um passado (sobretudo quando imperial/colonial, pertencentes ao panteão de uma nação que “deu mundos ao mundo”) para tirar-lhes a canônica relevância de que historicamente se revestiram e lhes propor outras relevâncias, para narrar outras histórias (menos gradiloquentes, menos maiúsculas).

## QUEM DÁ RELEVÂNCIA AO QUÊ?

Como sabemos, pelo menos desde as postulações dos estudiosos das chamadas teorias pós-coloniais,

El imperio produce textos (relaciones administrativas, tractos geográficos, estudios lingüísticos y etnográficos, leyes, decretos, libros de viajes, ficciones) y, a su vez, tales textos pueden juzgarse como vehículos de la autoridad imperial, o como soportes de la inscripción de autoridad. (VEGA, 2003, p. 15)

Textos afiançadores de verdades, em suma se pode dizer. Verdades essas com as quais se escreveu a história das partes do mundo que estiveram sob o julgo imperial, o mais das vezes como mero apêndice dessas histórias imperiais (as ditas “histórias ultramarinas”).

São essas histórias e suas verdades canônicas que as literaturas pós-coloniais africanas, já há tempos (pelo menos desde a década de 1960), vêm pondo em questão. Independentes do julgo colonial, na segunda metade do século XX, as jovens nações africanas, por meio de seus intelectuais, entre os quais não se furtaram os literatos, tomaram a si a tarefa (ética, estética) de reler

as escritas (literárias, históricas, etnográficas, missionárias, etc.) que disseram o que África era. Havia uma urgência em falar por própria voz, uma luta a ser travada pelo “direito humano à narração” (BHABHA, 2007, p. 25), num entendimento de que “a reescrita da história” era, é e continuará a ser “um acto de imaginação moral” (MBEMBE, 2014, p. 60).

As literaturas africanas fizeram (fazem) parte dessa procura de si. Como enfatizam seus pesquisadores, em seu processo formativo elas foram se constituindo como um modo de contestação de uma ordem (política, social, cultural) estabelecida: a ordem colonial.

Uma ordem que teve, como antes expresso por María José Vega, a produção de textos como um dos seus pilares de sustentação. Algo que podemos ter expresso, com todas as letras, para o contexto colonial português, num texto de José Osório de Oliveira, escrito em 1926, intitulado “Literatura colonial”, no qual lançava, àquela altura em que em Portugal emergia o Estado Novo salazarista, um apelo ao desenvolvimento de uma “mentalidade colonial”, trabalho a ser empreendido, em seu entender, justamente pela literatura: “

As nossas colónias sofrem, sobretudo, da indiferença da opinião pública da metrópole. *É absolutamente necessário criar entre nós uma mentalidade colonial. Essa mentalidade, só a literatura a pode criar. É por isso que insisto sobre a necessidade de romances...* (Apud NOA, 2002, p. 19)

Romances esses escritos *por* metropolitanos *para* metropolitanos, nos quais o “ultramar” fornece cenário para as venturas e desventuras dos heróis do império. Daí, pois, a definição dessa literatura, por Francisco Noa, um de seus mais destacados estudiosos,

como sendo toda a escrita que, produzida em situação de colonização, traduz a sobreposição de uma cultura e de uma civilização manifesta no relevo dado à representação das vozes, das visões e das personagens identificadas com um imaginário determinado. Isto é, trata-se de um sistema de representação hierarquizador, caracterizado, de modo mais ou menos explícito, pelo predomínio, num espaço alienígena, de uma ordem ética, estética, ideológica e civilizacional, neste caso, vincadamente eurocêntrica. (NOA, 2002, p. 21-22)

Ordem essa que, por sua literatura, vinculava uma escrita “duplamente ofensiva”, como nos aponta Chinua Achebe, um dos nomes maiores da literatura nigeriana. Para Achebe, “a literatura é sempre mal servida quando o ponto de vista artístico dá lugar ao estereótipo e à malícia. E isto torna-se duplamente ofensivo quando tal obra é arrogantemente apresentada como a tua história.”

(Apud NOA, 2002, p. 32)

E era isto justamente o que uma literatura colonial buscava realizar: contar a história do outro. E isso, bem sabemos, é um exercício de poder. Algo a que Chimamanda Ngozi Adichie, celebrada romancista nigeriana contemporânea, nos alerta ao ponderar que “poder é a habilidade de não só contar a história de outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa” (ADICHIE, 2009).

Não admira, pois, a tenuidade existente entre arte e militância no desenvolvimento das literaturas africanas, sendo esta uma das “mais marcantes características” da literatura produzida em África no século XX, como destaca Ali A. Mazrui no capítulo dedicado à literatura na *História Geral da África* (volume VIII), obra de referência nos estudos sobre o continente, enfatizando ainda a “justa medida dos laços internos [da literatura] com a história geral da África” (MAZRUI, 2010, p. 664).

Laços que, nas literaturas africanas mais contemporâneas, se destacam justamente pelo gesto irônico de desreverenciar as verdades postuladas pelas escritas do passado. Não por meio de uma simples negação reducionista, mas pela estratégia de explorar as “brechas” (as ambiguidades, os malentendidos, as incompreensões culturais) que a documentação histórica deixa ler. O desreverenciar das verdades se dá, nessa perspectiva (metaforicamente falando), pela dissecação de suas vísceras, pela exumação de suas ossadas operada pelo (irônico) gesto escriturístico do romancista, pela “introdução de critérios diversos de relevância”, como propõe María José Vega:

Si se puede hablarse, pues, de una teoría o una crítica postcolonial, no es, a mi juicio, por oposición a la teoría literaria “tradicional” o “europea” o “metropolitana”, sino por la renovación de intereses, por la desplazamiento del punto de vista del observador, o por la introducción de criterios diversos de relevancia. (VEGA, 2003, p. 14)

Quem dá relevância ao quê? Eis a questão, eis a indagação que sobressai da leitura de *A sul. O sombreiro e O outro pé da sereia*. Nesses romances, pela escrita de Pepetela e Mia Couto, são os portugueses e sua longa tradição escriturística (historiográfica, etnológica, missionária, literária, etc.) que dão importância às ossadas de seus mitos: Diogo Cão (o aventureiro, desbravador) em *A*

*sul. O sombreiro* e D. Gonçalo da Silveira (o missionário, mártir cristão) em *O outro pé da sereia*. Nessa literatura, há um perguntar-se, epistemologicamente desafiador, acerca da construção dos fatos históricos, sobre “quién los elige para integrarlos en la historia?” (GUHA, 2002, p. 17). Há um colocar em evidência “a maneira como fabricamos ‘fatos’ históricos a partir de ‘acontecimentos’ brutos do passado”, desse modo expondo, aos olhos leitores, a constatação, epistemologicamente instigante, de que “os fatos não são preexistentes, e sim construídos pelos tipos de perguntas que fazemos aos acontecimentos”. Uma literatura que é ciente das “consequências epistemológicas e ontológicas do ato de tornar problemático aquilo que antes era aceito pela historiografia – e pela literatura – como uma certeza.” A essa literatura, Linda Hutcheon a nomina de “metaficção historiográfica”. “Com esse termo, refiro-me àqueles romances famosos e populares que, ao mesmo tempo, são intensamente auto-reflexivos e mesmo assim, de maneira paradoxal, também se apropriam de acontecimentos e personagens históricos [...]” Não para propor uma outra história, regida por outra verdade, mas para questionar “*de quem* é a história que sobrevive” (HUTCHEON, 1991, p. 12-13, 162, 14, 21 e 159); para dissecar as ossadas da autoridade com que se escreveu essa história; para a ler a contrapelo; para expor o avesso de seu texto acabado e eloquente, assim expondo os mecanismos de sua feitura (escritura); enfim, para perguntar (com Michel de Certeau) “o que *fabrica* o historiador quando ‘faz história’?” (CERTEAU, 2008, p. 65).

## OS TEXTOS DO PASSADO NAS LINHAS DO PRESENTE

*A sul. O sombreiro*, do angolano Pepetela (Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos) narra, por meio de muitas vozes narrativas, os percalços da busca pela conquista de Benguela (terra mais a sul de Luanda, com sua baía em forma de sombreiro mexicano) pelo governador de Angola, Manuel Cerveira Pereira, no século XVII; conta-se de um tempo em que Portugal encontrava-se sob domínio espanhol; também das conspirações e intrigas entre governantes e ordens religiosas (sobretudo franciscanos e jesuítas); ainda sobre os temíveis guerreiros *jagas*, tidos por canibais; conta-se, sobretudo (osso maior do corpo narrativo), a saga do mestiço Carlos Rocha, que, em sua busca por um lugar seu, segue sempre a sul, sendo essa sua busca (pelo sul) a costurar todas as estórias que se contam.

Nesse romance, como se disse, temos uma multiplicação de vozes e, com ela e por ela, temos já aí uma exploração das possibilidades de verdade que os registros do passado permitem. São diversas as vozes narradoras de que faz uso Pepetela: o sacerdote Simão de Oliveira, o

governador-geral Manuel Cerveira Pereira, o mestiço Carlos Rocha, Margarida Sottomayor (filha do ouvidor André Velho Sottomayor), o narrador propriamente dito (assim digamos), além do próprio autor, podemos dizer, que faz questão de se colocar, de modo contundente, no texto: “aproveito assim a ocasião para meter solenemente minha farpa afiada [...]”; “aproveitando a deixa, adianto a dizer que [...]”; “aviso desinteressado aos leitores: inútil procurar os nomes num mapa [...]” (PEPETELA, 2011, p. 15, 29 e 41). Segundo o historiador Diogo Ramada Curto em texto sobre *A sul. O sombreiro*, no qual destaca essa “multiplicação das vozes”, esse ato escriturístico de Pepetela provoca um descentramento do discurso colonial, “como se a memória do passado colonial não tivesse um centro” (CURTO, 2013, p. 206), algo tão contrário às linhas de escritura dos textos coloniais.

Em *O outro pé da sereia*, também Mia Couto se vale da “multiplicação das vozes” (em tempos diversos) para contar sua estória. Ou melhor, suas estórias, pois o romance se constrói a partir do entrelaçar de duas narrativas, em dois tempos distintos (que irão se cruzar). No presente, conta-se a história das gentes de Vila Longe e Antigamente. Dentre elas Mwadia Malunga, uma jovem que encontra nas margens de um rio a ossada de um missionário jesuíta português morto no século XVI, D. Gonçalo da Silveira, além de um baú contendo escritos seus e a imagem de uma santa. Achados esses que vêm de outro tempo, a outra história contada por Mia Couto: a da viagem da nau Nossa Senhora da Ajuda, saída de Goa, na Índia, em 1560, comandada por D. Gonçalo, conduzindo a imagem da santa com o fito de catequizar o imperador do Monomotapa, lendária terra do ouro nos sertões moçambicanos.<sup>2</sup> Na nau se cruzam muitos personagens e culturas: escravos, jesuítas, indianos, portugueses.

Nos tempos presentes, a pequena Vila Longe se articula para receber a visita de um casal de estudiosos afro-americanos que ali estão em busca de histórias e memórias da escravidão e de um reencontro com as “raízes profundas” da “Mãe África”. Mwadia (“canoa”, na língua *si-nhungwé*), a mulher que encontra a imagem e resolve voltar a Vila Longe, é a personagem que liga esses dois momentos históricos. Como uma “canoa” que pudesse fazer a travessia entre passado e presente. É ela que usará os documentos encontrados junto à ossada de D. Gonçalo da Silveira, mais outras documentações coloniais, como “fonte” para preparar encenações de sessões de transe a fim de impressionar os afro-americanos. É nesses transes (que à medida que se dão já não se sabe se ela apenas finge ou se se encontra em estado de possessão efetiva) que Mwadia *re-liga* os tempos, em

---

2 Sobre o Monomotapa, ver: REIS (1984) e FERRONHA (1994).

que falas do passado voltam ao presente por sua voz.

O que era intrigante era que as suas [de Mwadia] revelações sobre o passado se mostravam mais e mais acertadas. Os familiares se interrogavam: como é que Mwadia podia saber tanto de tudo? Será que ela tinha realmente poderes?

As lembranças fabricadas por Mwadia iam apurando tal veracidade, que os velhos choravam ao se confirmarem nelas, as mães acenavam afirmativamente, os americanos [o historiador Benjamin Southman e sua esposa, a socióloga brasileira, Rosie Southman] enchiam de anotações os seus cadernos.

Benjamin Southman era categórico: *tudo aquilo que, em êxtase, Mwadia ia recordando correspondia, de facto, à realidade histórica. Não havia dúvidas: Mwadia estava realmente entrelaçando os tempos com as memórias*, restituindo as cascas ao estilhaçado ovo. (COUTO, 2006, p. 236-237. Grifo nosso)

No romance, é a partir da chegada dos estudiosos afro-americanos que as muitas memórias das gentes de Vila Longe, convocadas a serem ditas, a serem enunciadas no tempo presente, vão ajudando a “restituir a casca ao estilhaçado ovo” – sem contudo poder fazê-lo por completo: o ovo jamais poderá ser restituído por completo; há buracos nesse ovo dos tempos que jamais serão preenchidos pelas cascas das memórias das muitas e diversas gentes daquele lugar.

Em *O outro pé da sereia*, muitas são as vozes que se deixam ouvir, pois: as das muitas gentes de Vila Longe e seus olhares e sentimentos diversos sobre as memórias da escravidão (a que são induzidos a falarem); a dos estudiosos afro-americanos que ali chegam com suas verdades (seus saberes – a história e a sociologia – e seus poderes); as gentes do século XVI que seguem na nau Nossa Senhora da Ajuda (o jesuíta D. Gonçalo da Silveira, a aia indiana Dia Kumari, o escrivão Padre Antunes, o escravo Nimi Nsundi, e mais outros); todas elas “descentrando” a narrativa, impossibilitando, desse modo, a existência de uma *história única*<sup>3</sup>.

Outra estratégia que encontramos nesses romances para a lida com a documentação histórica é o desreverenciar da pomposidade que nela se lê. Em *A sul. O sombreiro*, Pepetela reitera um chamar de atenção ao leitor para o nomear das coisas, muitas vezes demasiado para a realidade que nomeiam:

---

3 Aqui lembrando as instigantes proposições de Chimamanda Ngozi Adichie (ADICHIE, 2009).

a chamada fortaleza era na verdade um muro de taipa mal amanhado em cima do morro;  
Isto, um cercado de espinheiras no meio de pântanos ao lado da praia, é uma cidade? Pois chamam S. Filipe de Benguela à povoação imunda;  
tudo nomes demasiados pomposos [fortaleza, cidade, reino, etc.] para a mirrada realidade existente. (PEPETELA, 2011, p. 169 e 302)

Como se lê, Pepetela deslegitima a grandiosidade que o “documento” dá às coisas do passado, repondo-as a uma realidade menos grandiloquente; escarpela a sacralidade que por vezes (muitas vezes) os registros históricos são lidos. Em sua faina criadora, despe a fina flor da pomposidade da letra lusitana dos textos do passado para os mostrar por outras miradas. Senão vejamos:

Manuel Cerveira Pereira resolveu desembarcar [na Baía da Torre, Baía das Vacas ou de Santo António] e fundar a cidade, para ser a capital do que ele tinha pomposamente chamado o “Reino de Benguela”. São suas as entusiásticas palavras para o rei, justificando a escolha do sítio “*por não achar melhor porto, terra de mais salutíferos ares, fértil e abundante do mantimento da terra, como na abundância de muito e diverso peixe que há nesta baía, estando vizinho de dois rios que correm de excelente água.*” (PEPETELA, 2011, p. 227)

As palavras em destaque são de carta de Manuel Cerveira Pereira ao rei Filipe II de Espanha, de 06 de março de 1618, vorada por Pepetela do sexto volume da obra *Monumenta Missionária Africana*, cuja sua leitura logo a seguir ele nos participa, mostrando-nos o escarpelo de seu ato leitor:

O espantoso nesta carta e em muitos outros relatórios de igual proveniência é o fato de o Cerveira sempre referir o clima como argumento decisivo na escolha [...]. O governador chegou em maio de 1617, tendo desembarcado no mesmo 17, altura do ano mais fresca e sem chuva, mas com aqueles restos de humidade que fazem o capim estar ainda verdinho, dando a ideia, com muito boa vontade, de prados da Europa. Compreende-se o erro. Mas designar ares salutíferos os respirados no meio de pântanos já é mais difícil de aceitar. E que os dois rios, Cavaco ou Maribombo e Corinje, corram com excelente água é a mais deslavada das mentiras, pois só tem água nos últimos séculos (e os arqueólogos geológicos poderiam apontar para



milénios, para tanto não me arriscando eu) durante três ou quatro dias por ano, numa enxurrada de água barrenta depressa absorvida pela secura dos leitos. Quase sempre, para beber é preciso cavar cacimbas e rezar. Terá sido assim desde os primeiros vestígios, não havendo razão para alterações, pois se desconhece a existência de falhas geológicas, vulcões, furações ou outros fenómenos modificando bruscamente o clima ou roubando a água de rios. (PEPETELA, 2011, p. 227)

Nas mais de trezentas páginas do romance, esse ato herético, desreverenciador, é reiterado. Mais documentação histórica é vorada, mais a imaginação-escalpelo do autor nos faz ver o quão necessário se faz desreverenciar o passado, desnudar a sacralidade das linhas (sobretudo se linhas de uma escrita conquistadora) que, no caso de uma terra como Angola, disseram o que ela era “autenticamente”.

O poder de dizer o que o outro é: eis outro questionamento que nos salta das páginas de *A sul. O sombreiro e O outro pé da sereia*. Neste último romance, temos a figura de Padre Manuel Antunes – um dos viajantes da nau Nossa Senhora da Ajuda que singra o Índico rumo a Moçambique no século XVI – quando, tomando dos papéis que o autorizavam como escrivão daquela nau, lembra-nos da violência do ato nomeador, algo tão presente na relação havida entre “descobridores” europeus e as gentes “descobertas”: “Foi lendo as oficiais escrituras e dando conta dos nomes da viagem e do seu destino. [...] *Tudo fora nomeado como se o mundo fosse uma lua: de um só lado visível, de uma só face reconhecível.* (COUTO, 2006, p. 61. Grifo nosso)

Se tudo fora assim nomeado, é ante tal ato, pois, que cabe a inquietação ética de perguntar pelo outro lado, pela outra face, em que talvez não se verifique a idêntica relação nome/coisa nomeada. Daí a necessidade de uma “leitura a contrapelo que uma interpretação pós-colonial exige”, como entende Homi K. Bhabha (BHABHA, 1998, p. 243), ao se lidar com textos coloniais, uma vez que tais textos (as representações e conceitos que deixam ler) fazem parte de uma ordem discursiva (e não só) cuja validade a interpretação pós-colonial (incluindo-se a literária) intenta expor-lhe as ossadas. Assim procedendo, colabora para explicitar uma série de falsos problemas no pensamento sobre o continente africano, uma vez que deixa ver que a moldura conceitual que concebeu tais “problemas” é construção alheia.

Uma moldura que, via de regra, se faz com base num pensamento essencialista, buscador de

“autenticidades”. Autenticidade que os encontros, misturas e trânsitos nas tantas e diversas partes africanas não corroboram. Algo a que a voz narradora de *O outro pé da sereia* não deixa pesar dúvida.

Tratando dos antepassados das gentes de Vila Longe, ficamos a saber que “perante a pergunta ‘quem são vocês’”, estes responderam sempre: “nós não somos quem vocês procuram. Tinha sido assim desde há séculos: eles eram sempre outros, mas nunca exactamente ‘aqueles’ outros.” (COUTO, 2006, p. 295)

E não ser exactamente quem se procura, não ser exactamente os outros desejados por quem pergunta pela identidade (“quem são vocês?”) têm implicações, envolve conveniências e estratégias. No caso de Vila Longe, à indagação dos forasteiros sobre a identidade das gentes dali, respondeu-se: “‘somos dembas’, ‘somos tongas’, ‘somos makarangas’, ‘somos chikundas’, conforme a conveniência.” (COUTO, 2006, p. 295) Ou seja: quem se é, é circunstancial, é histórico, não uma essência.

Para Pepetela, parte dessa problemática deve-se à “péssima audição dos portugueses para as nossas línguas”, daí a problemática na nomeação dos lugares e das gentes. Aos *jagas*, por exemplo, chamaram “yakas ou imbangala ou benguelas ou... ou...” (PEPETELA, 2011, p. 41 e 38).

E aliada à “péssima audição” lusitana, temos um fator ainda mais considerável: a incompreensão cultural ante o encontro com “o outro”. Algo que para o historiador indiano Partha Chatterjee constitui-se num marco na relação entre a Europa e seus “outros” nesses últimos cinco séculos. E, para Chatterjee, “a questão ainda está em aberto”. Ela ainda modela e talvez distorça “até mesmo o entendimento supostamente científico” desses “outros” (caso da sua Índia, mas não só) “nas disciplinas modernas do conhecimento social”, incluindo-se a história. (CHATTERJEE, 2004, p. 20)

A esse tocante, em *A sul. O sombreiro*, Pepetela, vez mais, é irônico: “sejam condescendentes com os modos e hábitos dos europeus, para não parecermos copiar a falta de compreensão e mesmo desprezo que sempre mostraram pelos nossos costumes.” Diz isso a respeito da incompreensão dos portugueses em relação ao modo de herdar dos “selvagens”:

O próprio governador [Manuel Cerveira Pereira] se dizia chocado, quando

conversava entre amigos, pela nossa falta de educação, pois aqui o filho nunca herda do pai mas sim do irmão mais velho da mãe. E refilava, bando de selvagens, consideram mais próximo o tio que o pai. (PEPETELA, 2011, p. 15)

Logo adiante, Pepetela esclarece a razão da lógica “selvagem”: “[...] o sobrinho é de certeza do mesmo sangue do tio materno, enquanto o filho provém obviamente da mãe, mas qual a certeza no pai?” E esta interrogação é colocada pouco depois de termos lido que, no tocante à Europa, “nenhuma nação podia se gabar, o meu rei é do meu puro sangue. Os reis muitas vezes nem sequer falavam a língua do país governado.” (PEPETELA, 2011, p.15) A questão que fica, ironicamente colocada, é a de saber quem, afinal, seriam os “selvagens”.

Em *O outro pé da sereia*, a incompreensão cultural do encontro entre europeus e africanos está já nos primórdios desse encontro. Na narrativa que se passa no século XVI, temos uma incompreendida devoção do escravo Nimi Nsundi à imagem da santa que segue rumo ao Monomotapa. Incompreendida por outros escravos, como a aia indiana Dia Kumari: “– É isso que não posso aceitar em si: você se ajoelha como um cachorro perante os deuses dos brancos.” Em resposta a ela, Nimi Nsundi, numa carta, esclarece:

A sereia, a deusa das águas. É essa deusa [Kianda] que me escuta quando me ajoelho perante o altar da Virgem. [...] É ela [Kianda] que viaja no quarto do padre. É ela que está dentro da escultura da Virgem. [...] O que sucedeu é que a nossa deusa ficou prisioneira da estátua de madeira dos portugueses. (COUTO, 2006, p. 207-208)

E para desaprisionar sua deusa, Nimi resolve cortar os pés da imagem, porém só conseguindo fazê-lo em um pé. Sua esperança era que alguém completasse a libertação de Kianda: “Só peço que alguém mais, com a mesma coragem que me animou, decida decapitar o outro pé da sereia.” (COUTO, 2006, p. 208)

Essa era a incompreendida divindade diante da qual se ajoelhava Nimi Nsundi. Cujas devoção, primeiro, e o ato decepador (do pé da imagem), depois, não cabiam, juntos, na razão do missionário D. Gonçalo da Silveira: “– *Não entendo*, confessou Silveira.” Como podia?: “o mesmo

cafre que salvara a Santa, esse que, todos os dias, se ajoelhava perante o relicário, esse homem surgia agora desfigurando a imagem de Nossa Senhora?” “Aquela ambivalência não cabia na razão do missionário.” (COUTO, 2006, p. 198)

Talvez porque a “alma africana”, “selvagem”, fosse justamente o mais difícil de compreender. Era ela que mais “atrapalhava” a razão europeia. Esse era o entendimento do escravo Nimi Nsundi: “Não é a nossa cor que os atrapalha: é a cor da nossa alma que eles não conseguem enxergar.” (COUTO, 2006, p. 113)

Uma incapacidade reveladora de uma ambiguidade, mas que, por pertencer àqueles que detinham o poder (pelo menos o da escrita, de dizer sobre o outro), não era percebida como tal, mas que não escapa à ironia de Mia Couto:

A pela escura não ajudava a ver neles [os “cafres” africanos] uma alma. E no entanto, era essa mesma alma opaca que era o destino da sua [de D. Gonçalo da Silveira] viagem. A brancura daqueles espíritos, mais do que o Monomotapa, esse era o propósito daquela travessia. (COUTO, 2006, p. 201)

Essa é uma discussão que perpassa todo o corpo narrativo de *O outro pé da Sereia*. Na narrativa que se passa no tempo presente, essa dimensão do imaginário africano que sobreviveu à escravatura e prosseguiu no “Novo Mundo” é justamente o tema de pesquisa de Rosie Southman, socióloga, brasileira, e esposa do historiador Benjamin Southman. Interessava a ela entender, a partir da análise de sonhos, a sobrevivência desse imaginário, que, segundo sua hipótese, tinha raízes em terras africanas. E que sobreviveu ao tempo. Ainda que com novos nomes, no caso da crença na deusa das águas, nas muitas partes do mundo em que foi levada pelas gentes de África no período da escravidão: “– Essa é Mama Wati, the Mother of Water. É assim que lhe chamam os negros da costa atlântica”, esclarece o historiador afro-americano às gentes de Vila Longe durante uma conversa. Já ali, a deusa das águas era Nzuzu: “Por mais cristãos que fossem, os de Vila Longe olhavam a estátua e viam o espírito nzuzu, a deusa que mora em águas limpas.” (COUTO, 2006, p. 193 e 242)

E ao se tocar nesta questão do crer, seus modos e as incompreensões desses modos no

encontro entre europeus e africanos colocados nos romances de Pepetela e Mia Couto, há uma outra discussão, epistemologicamente instigante, que esses autores colocam. Trata-se da problematização dos conceitos norteadores das verdades do saber-poder europeu. Em ambos os romances temos um incisivo chamar de atenção para a falta de partilha de conceitos que foram fundantes do saber (corporificado na escrita) europeu, isto se dando não apenas em relação ao passado, mas ainda persistindo em discussões no presente.

Um exemplo lapidar dessa questão está em *A sul. O sombreiro*, no encontro, mediado por um “língua”, o escravo Nzoji, entre o governante de Luanda, Manuel Cerveira Pereira, e o “soba” Ebo-Kalunda, soberano das terras de Sumbe-Ambela (terra do povo sumbe), local que, nas expectativas de Cerveira Pereira, haveria de encontrar minas de cobre. A dada altura da conversa (mediada, traduzida) entre os dois, Cerveira Pereira indaga ao “língua” Nzoji: “– Quer proteção contra os jagas [temidos guerreiros] e fica vassalo do rei de Portugal, é isso?” Vassalagem, eis o conceito, tão presente e límpido em escritas coloniais, e no romance problematizado:

Nzoji traduziu a pergunta e dá para desconfiar da interpretação do próprio língua, o qual, apesar do convívio constante com os portugueses, devia ter algumas dúvidas sobre o conceito de vassalagem à distância. O mais certo é o ato de vassalagem não ter sido sequer traduzido por inútil, pois a resposta do soba foi clara e rápida.

– Ele quer armas e soldados contra os jagas, vinho, missangas e dá escravos, marfim e mostra o sítio das minas. (PEPETELA, 2011, p. 254)

Outro conceito problematizado é o de *conversão*. Em *O outro pé da sereia*, na narrativa passada no século XVI, temos a felina astúcia do missionário D. Gonçalo da Silveira colocada a serviço de converter, pelo batismo, o imperador do Monomotapa, Nogomo Mupunzangatu, e sua mãe. Ocorrerá o seguinte: D. Gonçalo, chegado na corte de Nogomo, havia sido solicitado para que deixasse a imagem da santa nos aposentos do imperador. Certa noite, o imperador o manda chamar (pelo português António Caiado, que há muito vivia no Monomotapa, e que será o mediador/tradutor da conversa), pois que Nossa Senhora lhe havia falado. Chegados aos aposentos de Nogomo, este confessa:

– *Falou comigo, ela falou comigo*, titubeava o monarca.

– *Mas disse o quê?*, inquiriu Silveira.

– *Não sei, ela falou nessa sua língua vossa. Ela fala consigo também, padre Silveira?*

Dom Gonçalo não respondeu logo. O raciocínio desfilava, felinamente, em seus olhos claros. Tal como sucedia com o rei em Portugal, o Imperador Nogomo era demasiado jovem e quem governava, segundo diziam, era a sua mãe. O silêncio viveu em Silveira uns segundos e, depois, se converteu em voz velada:

– Sim, ela fala, por vezes.

E logo o Imperador reclamou um intérprete. Para que dormisse no quarto com ele e mais a estátua. Para poder traduzir tão maviosa e etérea voz.

– *El-Rei para entender não necessita de tradução. Necessita, sim, de conversão*, disse o missionário.

Na manhã seguinte, O Imperador Nogomo Mupunzangatu era baptizado com o nome de D. Sebastião e sua mãe com o nome de D. Maria. Assim se chamavam o rei e a rainha de Portugal. (COUTO, 2006, p. 263)

Como se pode ler, em ambos os romances aqui tomados em análise, uma série de conceitos, como os de *vassalagem* e *conversão*, acima colocados, são problematizados. Há, por parte dos romancistas, uma exploração, a partir da documentação histórica de que se utilizam como matéria-prima para suas criações, dos conflitos de significação envolvidos no encontro Europa/África. Aqui concordando com a percepção de Linda Hutcheon (ainda que elaborada na análise de outros romances), estas são ficções em cuja escrita se “levanta questões sobre (ou torna problemáticos) o senso comum e o ‘natural’” (HUTCHEON, 1991, p. 13).

O “senso comum” e o “natural” que nortearam a produção de documentação colonial, na qual um eu autocentrado detém o saber-poder de dizer o que o outro é, são postos em causa, problematizados; têm suas ambiguidades exploradas, deixando-se à mostra os mecanismos de sua construção. Assim procedendo, esses textos escancaram a condição de construção textual, baseada em convenções epistemológicas, do “documento”, do “acontecimento”, do “fato” histórico. Não se nega a história havida (o que aconteceu no tempo passado), questiona-se todavia os modos de sua construção, seus quês e porquês, os modos e interesses de sua transmissão aos tempos de depois. Em suma, questionam-se os propósitos e as relevâncias que o presente concede (enquanto constrói/inventa) o passado.

Algo de fundamental importância na escrita das histórias das muitas nações africanas. Uma história que não pode fugir ao imperativo de questionar todas aquelas classificações que disseram e dizem *o que África é*, pois, lembra-nos Mia Couto numa sua conferência, intitulada *Que África escreve o escritor africano*, essa “obsessão de classificar o que é e não é ‘africano’ nasce na

Europa”, com suas ciências e saberes, advindo deles os conceitos com que África, e tudo que se lhe relaciona, tem vindo a ser pensada. Daí a postura fundamental e incontornavelmente necessária de se buscar “interrogar aquilo que nos parece natural e inquestionável”. Para Mia Couto, o que mais parece natural e inquestionável em relação ao pensamento e escrita sobre as nações africanas, são os conceitos com que essas nações e seus povos tem sido ditos. Não só por uma escrita passada, colonizadora, mas também por certos “africanistas” que, à guisa de uma defesa de um ponto de vista “autenticamente africano” em relação a sua própria história, têm caído na armadilha da “inversão de sinais”, ou, segundo Mia Couto, desenhando “casas ao avesso mas ainda no quadro da arquitectura do Outro” (COUTO, 2005, p. 61-62).

Nos romances aqui analisados, tanto Mia Couto quanto Pepetela exploram essas construções conceituais. Sobretudo as identitárias. Em *A sul. O sombreiro*, um dos povos que mais deambulam pelo romance (ainda que mais seja na imaginação dos personagens) são os *jagas*<sup>4</sup> – ou “yakas ou imbangala ou benguelas ou... ou...”. Um “povo” que se constituía e perpetuava trazendo “o outro” (que combatiam) para compor a si mesmo. No romance nos é dito que “os jagas não guardam os próprios filhos, são mortos à nascença. Se quiserem uma prole, atacam aldeias, matam os pais e ficam com as crianças.” (PEPETELA, 2011, p. 270) Rito cuja origem, segundo a escrita de António de Oliveira Cadornega, em seu sobejamente citado *História geral das guerras angolanas* (três volumes, editados em 1680-1681), está em

uma senhora que tiveram ficar sem filhos, por ser estéril, a qual, sendo já velha, irritada de não ter quem lhe sucedesse no senhorio, ou pelo demônio assim lhe infundir para dano de tantas almas, mandou a um recém-nascido pisar em um pilão ou quino, que assim lhe chamam, onde pisam o milho para sua farinha, e feito em moada ou pó, o deu a todos os seus principais vassallos a beber, fazendo com eles pacto e juramento de não consentirem mais parisse ou criasse em seus quilombos e arraiais nenhuma criança que neles nascesse, nem houvesse fêmea que neles a parisse, com pena de morte; barbaridade e pragmática notável e tiranal e de então para cá seguiram este diabólico abuso, observando-o como se fora preceito divino.

[...] e dos que fazem mais conta e têm por seus filhos são os que apanham nas guerras e conquistas, e o que sai melhor soldado lhe procede no senhorio [...]. (COSTA E SILVA, 2012, p. 247-248)

---

4 Sobre os *jagas*, Alberto da Costa e Silva nos diz ser “o nome dado a hordas de guerreiros que a partir de 1568 invadiram o reino do Congo. O mesmo nome foi aplicado também aos imbangalas, grandes grupos que, sob chefias enérgicas e centralizadoras, se derramaram, como microestados deambulantes, sobre o território da atual Angola.” (COSTA E SILVA, 2012, p. 247, em nota).

Diante de tais preceitos, pois, temos a constatação de que no cerne da identidade (da “autenticidade”, da “pureza”) dos *jagas* estava um *outro* e não um *si mesmo*. Na visão do romance de Pepetela, trata-se de “coisas da política”, pois

nem todos os grupos que andavam pelo território, considerados *jagas*, de facto o eram. Fora prático para os portugueses, e talvez antes deles para os kongueses, chamar *jagas* a todos os bandos guerreiros que apareciam no território, com quem trocavam escravos por mercadorias, cujo apoio procuravam nas guerras e por vezes também atacavam para os controlar. Coisas da política. (PEPETELA, 2011, p. 289-290)

Coisas da ordem das conveniências mais que da ordem da “autenticidade” identitária, pois. Onde então a “pureza” dessa identidade? Eis uma indagação que as páginas de *A sul. O sombreiro* nos coloca.

Mesma indagação que nos é colocada em *O outro pé da sereia*. No romance, temos o casal de estudiosos afro-americanos (historiador e socióloga) que entendem haver entre os negros, os de África e os da diáspora, uma “identidade” que os torna um *si mesmo*. Na visão epistemológica do casal, a cor da pele se constituía em base única de uma “identidade negra”. Na visão de Benjamin Southman, o historiador, África era sua lenda (“– *Oh, Africa! My forgotten land!*”), “não era um lugar. Mas um ventre.” Um paraíso harmônico só interrompido pela chegada do invasor branco. A explicação para “todos os males” em África estava no passado: “o passado colonial, a escravatura. Era esse o estigma que explicava a condição de miséria do continente.” (COUTO, 2006, p. 144, 146 e 147)

Um passado que, em sua epistemologia, se resumia a uma história única de vitimização do homem negro pelo homem branco opressor. Daí sua “estupefacção” diante das memórias de escravidão das gentes daquele lugar (Vila Longe) quando de suas entrevistas.

Como a que realizou ao ex-boxeador Zeca Matambira:

- *Queríamos que nos dissessem tudo sobre a escravatura, desses tempos de sofrimento...*

- Ah, sim, sofremos muito com esses vangunis, disse Matambira.

Os olhos do americano brilharam enquanto procurava uma caneta para



anotar no seu caderno de pesquisa.

- *Como lhes chamou, vagumis?*

- *Vanguni*, rectificou o pugilista.

- *Deixe-me anotar. Portanto, era esse o nome que deram aos traficantes de escravos?*

- *Exacto.*

- *E diga-me: há lembrança do nome dos barcos que eles usavam?*

- *Barcos? Eles não vinham de barco, vinham a pé.*

- *Como a pé? Como é que transportavam a carga humana lá para a terra deles?*

- *A terra deles era aqui, eles nunca saíram daqui. Nós somos filhos deles.*

Incrédulo, Benjamin Southman deixou cair o caderno. Casuarino tentou corrigir mas o americano não permitiu. Aproximou-se de Zeca Matambira e, com tom paternal, quase doce, lhe inquiriu:

- *Diga-me, meu amigo, você está a falar dos portugueses?*

- *Portugueses? Naquele tempo, nós éramos todos portugueses...*

- *Está a falar dos brancos?*

- *Estou a falar de pretos. Desculpe, de negros.*

- *Mas fale desses negros, desses vangunis...*

- *Esses negros vieram do Sul e nos escravizaram, nos capturaram e venderam e mataram. Os portugueses, numa certa altura, até nos ajudaram a lutar contra eles...*

Com um gesto mecânico, o visitante desligou o gravador. O seu semblante estava deformado pela estupefacção. Duvidaria da sanidade do interlocutor?

(COUTO, 2006, p. 148-149)<sup>5</sup>

Uma dúvida (estupefacta dúvida) que tem haver com o fato de que, no diálogo lido, colocam-se em contraposição duas ordens epistemológicas diferentes (assim digamos) em relação ao “fato histórico” escravidão. Uma, a do historiador afro-americano, com sua percepção sobre a questão concebida a partir da experiência norte-americana, base de uma visão – é o que podemos inferir pelo texto – mais dada a dicotomias irreconciliáveis; outra, a de Zeca Matambira, baseada noutra experiência – a das gentes dali –, menos dada a dicotomias e mais assente na vivência histórica, na memória dessa vivência. Nesse sentido, por partirem de duas diferentes ordens epistemológicas, elaboradas em duas distintas geografias, o “fato histórico” escravidão é lido diversamente.

Algo a que talvez melhor se possa explicar a partir das reflexões de Achille Mbembe, que ao tratar de memória e escravidão expressa seu entendimento de que

---

5 Para um outro tratamento literário da temática, ver os romances *Ualalapi* e *Choriro*, de Ungulani Ba Ka Khosa (KHOSA, 1998 e 2009).

entre a memória dos afro-americanos sobre a escravidão e aquela dos africanos do Continente, há uma zona de sombra que dá margem a um profundo silêncio: o silêncio da culpa e da recusa dos africanos em enfrentar o inquietante aspecto do crime que diretamente envolve sua própria responsabilidade.

[...] os africanos continentais não repensaram o comércio escravista e as outras formas de escravidão, não apenas como uma catástrofe que se abateu sobre eles, mas também como fruto de uma história em que eles tiveram parte ativa na construção da forma pela qual lidaram uns com os outros. (MBEMBE, 2001, p. 188)<sup>6</sup>

Parece-me que, de modo desconcertante, as memórias de Zeca Matambira iluminam a “zona de sombra” em relação à escravidão estudada por Benjamin Southman (ainda que esta cena iluminada não seja uma visão que o agrade).

### “QUEM PODE APOSTAR TANTO O PRESENTE NUM PASSADO?”

É numa perspectiva qual a que o pensamento de Mbembe expressa que entendo o trabalho operado pela literatura africana contemporânea, aqui lida a partir da escrita de Pepetela e Mia Couto. Com suas ficções, que não se rogam a fazer intenso uso de documentação histórica, esses romancistas exploraram as brechas dessa documentação lida, propuseram instigantes questionamentos acerca da construção da história a partir de relatos do passado.<sup>7</sup>

---

6 A esse tocante, ver a história de Dona Honória Bailor-Caulker, uma senhora africana, presidente da câmara da vila de Shenge, em Serra Leoa, nos contada por Mia Couto num seu texto intitulado “A fronteira da cultura” (COUTO, 2005, p. 12-14).

7 Para o caso de Mia Couto, por meio de um *roteiro epigráfico*, assim digamos, de *O outro pé da sereia*, encontramos apontados por Mia os seguintes registros de leituras suas: cartas diversas de D. Gonçalo da Silveira; o canto X de *Os Lusíadas*, de Camões; carta do Papa Nicolau V ao rei de Portugal (de 1452); a biografia de D. Gonçalo da Silveira escrita por Bertha Leite [LEITE, Bertha. *D. Gonçalo da Silveira*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1946]; textos/memórias (de D. Gonçalo e outros jesuítas) reunidos por A. P. de Paiva e Pona e apresentados à 10ª sessão do Congresso Internacional dos Orientalistas [PAIVA E PONA, A. P. *Dos primeiros trabalhos dos portugueses no Monomotapa. O Padre D. Gonçalo da Silveira, 1560*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1808. Versão digitalizada disponível no sítio eletrônico da Biblioteca Nacional de Portugal [<http://purl.pt>]]; além de textos/obras de: Edward Said (*Orientalismo*), Dany-Robert Dufour (*A arte de reduzir as cabeças*), James Henderson (*Le baptême par Le Saint-Sprit*), Allen e Barbara Isaacman (*Slavery and beyond, the making of men Chikunda ethnic identities*), Padre António Vieira (*Sermão de Santo António*). Para o caso de Pepetela em *A sul. O sombreiro*, encontramos por ele referidas as seguintes leituras de “fontes”, denominadas por ele de “Contributos” (p. 359), sendo essas as que mais o ajudaram: *O reino de Benguela, História de Angola* (2 volumes) e *A famosa e histórica Benguela*, de Ralph Delgado; volumes da *Monumenta missionária africana*, série África Oriental, do Padre António Brásio; *Angola*, de Alfredo Felner; *Benguela e o seu sertão* (anônimo); *The strange adventures of Andrew Battel of Leith in Angola and the adjoining regions*, editado por E. G. Ravenstein; *História geral das*

O que não é de somenos importância, sobretudo por se tratar de espaços (os do continente africano) em que a literatura “acaba por ser subsidiária de saberes que as Ciências Sociais e Humanas proporcionam”, desse modo enunciando problemáticas “que seriam mais adequadas ao discurso científico *strictu sensu*”, algo a que Inocência Mata nomina de “‘funcionamento’ extraliterário” da literatura africana (MATA, 2006, p. 34).

Nesse sentido, torna-se ainda mais relevante que essas literaturas operem essas rasuras, essas leituras a contrapelo dos textos que historicamente construíram *imagens de África*; que indaguem sobre a relevância que damos às coisas, sobretudo aquelas que se constroem em torno de visões do passado contadas pela escrita da história. Como o fez, literariamente, Mia Couto, ao colocar à boca de uma sua personagem em *O outro pé da sereia* a indagação que aqui podemos tomar como metáfora da problemática discutida neste texto: “Quem pode apostar tanto o presente num passado longínquo?” (COUTO, 2006, p. 293).

Nada mais relevante que isso.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo de uma história única. Trad. Erika Barbosa. In *Os urbanistas* – Revista de Antropologia Urbana, ano 6, vol. 6, nº 9. São Paulo, out. 2009. Disponível em: <[http://www.osurbanitas.org/osurbanitas9/Chimamanda\\_Adichie.pdf](http://www.osurbanitas.org/osurbanitas9/Chimamanda_Adichie.pdf)>. Acesso em: 05 jun. 2013.

BHABHA, Homi K. Ética e estética do globalismo: uma perspectiva pós-colonial. In BHABHA, Homi K. et. al. *A urgência da teoria*. Trad. Catarina Mira et. al. Lisboa: Tinta da China/Fund. Calouste Gulbenkian, 2007.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila. et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2 ed. Trad. Maria de Lourdes Meneses. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CHATTERJEE, Partha. Quinhentos anos de medo e de amor. In \_\_\_\_\_. *Colonialismo, modernidade e política*. Trad. Fábio Baqueiro Figueiredo. Salvador: Edufba, 2004, pp. 15-42.

COSTA E SILVA, Alberto da (Org. e notas). *Imagens de África: da antiguidade ao século XIX*. São Paulo: Penguin, 2012.

COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

*guerras angolanas* (3 volumes), de António de Oliveira Cadornega; e *Dos Felipes à Restauração: cultura política e dominação espanhola*, Diogo Ramada Curto.

- COUTO, Mia. *Pensatempos: textos de opinião*. Lisboa: Caminho, 2005.
- CURTO, Diogo Ramada. *Para que serve a história?* Lisboa: Tinta da China, 2013.
- FERRONHA, António Luís. *O monomotapa*. Lisboa: Editorial do Ministério da Educação, 1994.
- GUHA, Ranahit. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Trad. Gloria Cano. Barcelona: Crítica, 2002.
- HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Choriro*. Maputo: Alcance Editores, 2009.
- KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. 2 ed. Lisboa: Caminho, 1998.
- MATA, Inocência. A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência? *Ipotesi* – revista de estudos literários. Juiz de Fora-MG: Ed. UFJF, vol. 10, nºs 1 e 2, 2006, p. 33-44.
- MAZRUI, Ali A. O desenvolvimento da literatura moderna. In *História geral da África* – Vol. VIII. Brasília: Unesco, 2010, p. 663-696. Disponível em: <<http://www.unesco.org/brasil>>. Acesso em: 28 jan. 2011.
- MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. Trad. Patrícia Farias. *Estudos afro-asiáticos*, Salvador, ano 23, nº 1, 2001, pp. 171-209.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- NOA, Francisco. *Império, mito e miopia: Moçambique como invenção literária*. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.
- PEPTELA (Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos). *A sul. O sombreiro*. Lisboa: Dom Quixote, 2011.
- REIS, João C. (Org.). *A empresa da conquista do senhorio do Monomotapa*. Lisboa: Heuris, 1984.
- VEGA, María José. *Imperios de papel: introducción a la crítica postcolonial*. Barcelona: Crítica, 2003.