UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

A Ruralidade na Narrativa Angolana do Século XX

Elemento de Construção da Nação

Ana Lúcia Lopes de Sá

Tese de doutoramento em Sociologia apresentada à Universidade da Beira Interior sob a orientação do

Professor Doutor José Carlos Venâncio

e co-orientação do

Professor Doutor Salvato Trigo

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não poderia ter forma sem a presença e o apoio de um conjunto de pessoas, a quem expresso a minha mais profunda gratidão.

Em primeiro lugar, agradeço à Fundação para a Ciência e a Tecnologia, que me concedeu uma Bolsa de Doutoramento, imprescindível para a realização deste trabalho.

Agradeço aos meus orientadores, pelos incentivos constantes, pela paciência e pelo acompanhamento. Agradeço ao Professor Doutor José Carlos Venâncio por ter acreditado neste projecto desde a sua primeira hora, por todos os desafios que me foi lançando e pelos seminários de orientandos que realizava e que constituíram processos de debate entre todos os envolvidos, com um espírito de entreajuda e de estímulo. Agradeço, ainda, a amizade e a confiança que sempre manifestou, bem como a partilha da organização do V Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico, realizado na Covilhã. Agradeço ao Professor Doutor Salvato Trigo a forma como recebeu cada ideia e os desafios que colocava a cada etapa deste trabalho. O seu rigor científico e os momentos de reunião que tivemos foram para mim não apenas lições académicas, mas de vida.

A partilha e o debate de inquietações a que este trabalho pretende dar um contributo analítico adensaram-se em debates com um conjunto de pessoas que foram importantes neste processo. Assim, agradeço aos Professores Doutores António Custódio Gonçalves, Eduardo Costa Dias, Ferran Iniesta e Francisco Soares, não apenas pelas partilhas, mas também pela crença que sempre demonstraram em mim, que contribuiu para que me tornasse melhor. Agradeço as partilhas e os debates sobre os Estudos Africanos ou de outra índole que fui mantendo com alguns amigos: o Professor Doutor Alcino Couto, Antonio Santamaría, Benita Sampedro, Cátia Costa, Christian Coulon, Contxita Botargues, Germán Santana, o Professor Doutor Inácio Rebelo de Andrade, Jacint Creus, Juan Manuel Santana, Josep Martí, Nazir Can e Yolanda Aixelà. Em Angola, debati o assunto *nação* e o referente *Angola* com diversas pessoas, que adensaram as minhas inquietações, como Adriano Botelho de Vasconcelos, Alcides Sakala, Arnaldo Santos, Ildeberto Teixeira, o Professor Doutor Justino Pinto de Andrade, o Professor Doutor Victor Kajibanga ou Mário de Carvalho. A este e à sua família, agradeço os constantes apoio e comunhão de ideias sobre Angola, que me ajudaram a descobrir muitos lados por trás do espelho. Agradeço, também, ao *mais-velho* Uanhenga Xitu todas as possibilidades que me deu para conhecer o seu país, a sua história de viva voz e a aprendizagem da generosidade.

Outros amigos foram imprescindíveis, como a Catarina Cruz, a Cátia Azevedo, a Cidália Cotrim, o Hugo Meireles, o João Pedro Silva, o João Paulo Baptista, a Manuela Garcia, a Rosa Maria Silva, a Ana Frade ou a D. Odete e o Sr. Luís. A Dina Cruz, de modo sistemático, foi-me escutando e apoiando em momentos decisivos. A Cristina Venâncio teve a paciência de ler este trabalho. Agradeço-lhe o rigor e a precisão da revisão, o bom humor dos comentários, para além, claro, da amizade.

Por fim, agradeço aos meus alicerces, os meus pais, para quem não tenho palavras que exprimam a gratidão que sinto em os ter na minha vida. A restante família, entre a nuclear e a alargada, esteve sempre presente, com um brilho nos olhos. A Francisca veio tornar o nosso mundo melhor e simbolizar a renovação de esperança.

A Ruralidade na Narrativa Angolana do Século XX
Elemento de Construção da Nação

Resumo

A literatura é um dos meios de representação da nação, desempenhando um papel central na ilustração do percurso histórico da sociedade que pressupõe ilustrar. No contexto angolano, o conceito de nação envolve problemáticas identitárias dependentes de formulações nacionalistas operadas antes e após a independência, condensadas na necessidade de criar discursivamente o referente 'Angola'. A tendência dominante da narrativa angolana privilegia o ambiente urbano, mormente luandense, como cenário espacial, cultural e social. Mas dos romances angolanos publicados durante o século XX, até ao fim da guerra civil, extrai-se um *corpus* de obras centradas no universo rural, de modo a reflectir sobre o modo como o discurso moderno a cargo de intelectuais produtores de alta cultura valoriza ou negligencia o rural.

Numa aliança entre o literário, o cultural, o social e o simbólico, procede-se a uma análise de conteúdo de romances de autores mais significativos do sistema literário angolano, numa perspectiva da Sociologia da Literatura. Com vista a questionar o propósito de a literatura transmitir esse determinado modelo de mundo nacional, contextualizam-se teoricamente os conceitos centrais deste trabalho e analisa-se a conceptualização das diversas manifestações de coordenadas concorrentes a uma imagem de nação. Na representação do tempo, atende-se à recuperação do passado mítico e histórico. No que respeita ao espaço, para além da representação de uma paisagem nacional, os autores mostram como o mundo rural corporiza a periferia em relação à simbolicamente distante cidade. A guerra é perspectivada em duas vertentes, a da libertação do jugo colonial e a guerra civil subsequente, mostrando-se as divergências e os factores comuns representados nos romances. Por fim, e no que respeita a sistemas de cultura, atende-se à representação do povo ou das "margens da nação", que experimentam uma vivência comunitária que passa por lealdades não directamente relacionadas com a nação. É assim que a religião, variadas ritualizações sociais e instituições familiares se tornam domínios de relevo no *corpus* analisado.

Os romances em análise apresentam um conjunto amplo de referentes, transversais aos tempos narrados, nos quais pode ler-se a criação de uma cultura pública, resgatando patrimónios localizados. Desta forma, parte-se de um plano micro para um plano macro, ligado ao território angolano. Igualmente mostram como se implicam conceitos externos em vivências endógenas das comunidades rurais, permeando-se diversos signos de incompreensão para com esse universo, para além de uma notória apresentação de mecanismos que se implicam na *desruralização* de um país. Assim, o mundo rural representado literariamente acaba por não concorrer para a construção de uma imagem de nação, um conceito exógeno que foi apropriado e valorizado para interpretar a literatura produzida no chamado Terceiro Mundo.

The Rural World in the Angolan Narrative of the 20th Century
A Factor of Nation Building

Abstract

Literature is a means to represent the nation, illustrating the historical destiny of the society it intends to characterize. In the Angolan context, the concept of nation involves identity issues that depend on nationalist formulations from before and after the independence, summarizing the need to create by discourse the referent 'Angola'. The dominant feature of Angolan narrative focuses on the urban environment, specially that of Luanda, as a spatial, cultural and social scenario. But from the Angolan novels published during the 20th century, till the end of the civil war, we draw a *corpus* of titles based on the rural world, so as to reflect in what way modern speech by intellectuals valorizes or neglects the rural.

Combining the literary, the cultural, the social and the symbolic, this work in the field of Sociology of Literature makes a content analysis of the novels produced by the most significant writers of the Angolan literary system. In order to question the intent of literature of representing the national model, after the theoretical contextualization of the main concepts of this work, we take on the analysis of the conceptualization of the several manifestations of imagetical themes of the nation. Regarding the representation of time, we attend to the recovery of the mythical and historical past. In what concerns the category of space, apart from the representation of a national landscape, the authors show how the rural world embodies a periphery in relation to the symbolic and central city. The war is analyzed in two different ways: the fight to end colonialism and the civil war, presenting the inconsistencies and the common issues of the novels. Finally, and taking the cultural systems into account, the Angolan authors represent the people or the "margins of the nation" which experiment a communitarian existence and loyalties not directly related to the nation. For that matter religion, social rituals and family institutions are relevant features in the *corpus*.

The Angolan novels about the rural world present a large complex of references, transversal to the narrated times. Through them, we can read the creation of a public culture accomplished by the rescue of localized patrimonies. Linking to the Angolan territory, they go from a micro to a macro level. They also show the implications of external concepts on local realities, presenting several signs of misunderstanding towards the rural universe and the mechanisms relating to the *deruralization* of the country. Thereby, the rural world represented in Angolan literature does not concur with the construction of a nation image, an exogenous concept seized and valued to interpret Third World literature.

CRITÉRIOS DE UNIFORMIZAÇÃO DO TEXTO

As obras que compõem o *corpus* em análise referenciam-se através dos seus títulos. Sempre que se remeta para as páginas dos romances, seguir-se-á o seguinte modelo: *A Casa Velha das Margens*: 12 ou *Rioseco*: 198.

Sempre que possível, optar-se por grafar palavras em línguas nacionais africanas de Angola na sua ortografia padrão actual. Por exemplo, a língua nacional originária da zona de Luanda e do seu *hinterland* é "*kimbundu*" e não "*quimbundo*". Quando surgir em citação, segue-se a forma presente no texto citado. Ainda a este respeito, e dada a discrepância terminológica, optar-se pela referência a figuras históricas tal como se apresentam nas obras em estudo. Um exemplo é o nome de Nzinga Mbandi, que pode surgir referido em outras obras como Ginga ou Jinga Mbande.

Na bibliografia, as datas correspondem às das edições consultadas. Sempre que se registe a coincidência de sobrenomes de autores, opta-se por distingui-los, no modelo seguido de citação (Sobrenome, Data: Página/s), mediante a indicação dos caracteres iniciais dos nomes. Por exemplo, a referência a Eduardo Costa Dias será E. C. Dias, 2000: 38, de modo a distinguir de Jill R. Dias, apresentada como J. R. Dias, 2000: 598.

Por fim, uma última observação afigura-se necessária e respeita a alguns conceitos presentes neste trabalho. Os conceitos de tradicional e de *moderno*, de *rural* e de *urbano*, a título exemplificativo, são ferramentas de análise e não axiomas.

LISTA DE SIGLAS

CONCP	Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas
ELA	Exército de Libertação de Angola
ELNA	Exército de Libertação Nacional de Angola
FAA	Forças Armadas Angolanas
FALA	Forças Armadas de Libertação de Angola
FAPLA	Forças Armadas Populares de Libertação de Angola
FLEC	Frente de Libertação do Enclave de Cabinda
FLING	Frente para a Libertação e Independência da Guiné
FNLA	Frente Nacional para a Libertação de Angola
FRELIMO	Frente Revolucionária de Libertação de Moçambique
MIA	Movimento de Independência de Angola
MLNA	Movimento de Libertação Nacional de Angola
MLSTP	Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe
MPLA	Movimento Popular de Libertação de Angola
OMA	Organização da Mulher Angolana
ONG	Organização / ões não Governalmental / is
OUA	Organização da Unidade Africana
PAIGC	Partido Africano para a Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde
PCA	Partido Comunista Angolano
PIDE	Polícia Internacional de Defesa do Estado
PLUAA	Partido da Luta Unida dos Africanos de Angola
RENAMO	Resistência Nacional Moçambicana
SWAPO	South West Africa People's Organization
UEA	União dos Escritores Angolanos
UNITA	União para a Independência Total de Angola
UPA	União dos Povos de Angola

INTRODUÇÃO

1. Apresentação do tema

A literatura é um dos meios de construção e de representação da nação como comunidade imaginada e sociedade inclusiva e identitária. No que respeita a Angola e à génese do seu sistema literário, o urbanismo tem sido a instância preponderante, não só nas condições de produção e de difusão, mas também em termos temáticos, cabendo a Luanda o protagonismo. Num país com um excesso de povoamento nas cidades, que lugar existe para o mundo rural? Decorrente desta questão, cabe ainda questionar se a ruralidade na ficção angolana, em concreto na produção romanesca, poderá contribuir também para a construção da nação, atendendo a uma evidente instrumentalização da literatura pelo campo político.

Partindo desta premissa, estruturam-se como eixos principais deste trabalho de análise sociológica dos romances angolanos o conceito de ruralidade e a construção da nação. Subjaz a este estudo a motivação de reflectir sobre a valorização ou a negligência do universo rural no actual discurso romanesco angolano, bem como sobre que factores foram mais relevados na busca empreendida do mundo para além de Luanda. Propõe-se uma abordagem sistemática da aliança entre o literário, o cultural e o social sobre uma significativa parte da produção romanesca angolana do século XX, cujos textos compreendem a ruralidade como uma construção que comporta planos diversos, como os conceitos de povo e de tradição, de modo a, simbolicamente, contribuírem para a reflexão sobre a construção do projecto político e social de nação. Trata-se não de um estudo da obra completa de determinado autor ou de determinados autores, mas antes a selecção de textos marcantes da literatura angolana que decorrem em cenário rural. Não cabe, neste estudo, verificar através de dados mais ou menos empíricos se existe uma nação em Angola, mas sim a forma como se constrói, se representa, se torna referente ou se torna impossibilidade ao nível do discurso romanesco produzido por intelectuais sobre áreas geográficas que constituem a periferia do país.

Os títulos de romances angolanos passados em cenário rural servem o jogo da expressão dos tempos e dos espaços que compõem a diversidade geográfica de Angola e a diversidade dos temas dispostos pelos escritores em obras ficcionais. Intenta-se compreender o valor intrínseco e extrínseco que as manifestações de ruralidade apresentam,

distinguir os espaços e os seus elementos mais valorizados em cada autor e entender categorias diversas do mundo social e cultural transportado para a literatura que concorrerão para a construção da nação. Dentro de um espaço político angolano, seleccionou-se o *corpus* romanesco de representação do universo rural, desde o primeiro romance, publicado em 1935, até ao fim da guerra civil. A longa duração do *corpus* justifica-se em três vertentes. Em primeiro lugar, pela eleição do espaço não urbano como matéria discursiva, num contexto no qual Luanda ainda é o foco quase total de atenções. Em segundo lugar, na medida em que a independência literária do país precede a independência política. Por fim, porque permite observar um percurso literário marcadamente localizado, com precisões explícitas sobre a realidade a descrever e sobre respostas a dar a contingências específicas, estreitamente dependentes do contexto político. A este respeito, e considerando o domínio extratextual da literatura angolana, o acto individual de escrita marca-se como acção social ao serviço de um programa enunciado, desde a primeira hora, pelo Estado. A vontade política e a vontade dos escritores não se dissociaram na institucionalização do Estado angolano, de que é expoente a criação da União dos Escritores Angolanos, a primeira instituição erguida pelo Estado independente.

Uma vez que se trata de um estudo no âmbito da Sociologia da Literatura, atender-se-á à explicitação do quadro teórico desta disciplina e ao agendamento do romance ao paradigma da modernidade. Abordar-se-á também o pós-colonialismo como a corrente predominante nos estudos culturais sobre África, que se afigura imprescindível para a compreensão do lugar da *nação* no mundo não ocidental. Por fim, apresenta-se uma resenha temática da história de Angola.

Depois deste primeiro capítulo, inicia-se uma abordagem aos termos principais deste trabalho: o conceito de nação e o de ruralidade. Definir-se-á o conceito de nação, bem como três das suas instâncias de construção, o nacionalismo, o Estado e a literatura. Considerar-se-á a nação como uma elaboração política e cultural com uma dimensão ficcionalizada e em relação dialéctica com factores diversos que enformam os seus factores distintivos contextuais. Focar-se-ão os vectores e o enquadramento histórico do nacionalismo angolano e de construção da nação antes e depois da independência. Antes de 1975, o nacionalismo visava afirmar uma especificidade contra o colonizador e legitimar a independência e posterior edificação do Estado. Depois da independência, havia que aglutinar a heterogeneidade e legitimá-la nos limites territoriais legados, que constituem o espaço político angolano. No fim do segundo capítulo, explicitar-se-á o conceito de ruralidade atendendo a um quadro teórico que assinale as especificidades do mundo rural e o

problematize em África, entre a figuração de mundos idílicos e atávicos e de mundos de conflito.

Após os dois primeiros capítulos, inicia-se o estudo de caso, sobre a ruralidade como elemento de construção na narrativa ficcional angolana do século XX. No que toca à narração da nação em literatura, em aliança com o factor identitário, salientam-se alguns factores determinantes nas escolhas elaboradas para essa tarefa. Em primeiro lugar, a atenção recairá sobre o factor *tempo*, seguindo-se-lhe demais elementos que confluem na genérica questão da formação identitária. A recuperação do passado histórico, a tematização do passado mítico, a apropriação de espaços diversos, a guerra de libertação e a guerra civil – dois importantes marcos da história recente de um país que vive em situação de paz apenas desde 2002 – as *margens da nação* e as instituições culturais (em concreto a religião, rituais sociais e a família) compõem, portanto, os capítulos dedicados à análise empírica. Atender-se-á à paisagem natural e à paisagem humana angolana apropriada por intelectuais que elaboram as suas obras na cidade, mormente em Luanda, formando uma cultura pública através do resgate de mundos que, sendo próprios, não deixa de lhes ser imputada uma exogeneidade. Analisar-se-á a relação entre o imaginário individual e a prática simbólica colectiva, particularizando-se a análise das formas como a sociedade angolana representada na literatura constrói a sua identidade.

2. Enunciação do problema e formulação de hipóteses

Consideram-se as literaturas africanas de língua portuguesa um fenómeno do urbanismo, não só nas condições de produção e de difusão, mas também em termos temáticos, desempenhando Luanda uma função centrífuga e centrípeta. Portanto, privilegia-se, na narrativa angolana, o ambiente urbano, em especial o luandense, como cenário espacial, cultural e social, não raro tomado como o *símbolo do país* ou a *metáfora da nação*. O espaço rural surge, então, de modo residual[1].

No relevo que os autores seleccionados conferem ao universo rural nos seus romances, destaca-se a marginalidade temática da ruralidade, paralela à centralidade dada à

[1] Esta evidência verifica-se, por exemplo, se quantificarmos as obras literárias angolanas desenroladas em cenário rural, em especial se atendermos ao género romanesco, em número bastante inferior às que têm Luanda como palco. Poderá atestar-se a marginalidade do universo rural na literatura angolana ainda em Vera Cruz, 2006: 208; Mata, 2001: 107; Leite, 1995: 78 e 1996: 113; Laranjeira, 1992: 104; Pepetela, 1995: 150; Boaventura Cardoso a Laban, 1991: 825; Padilha, 2006: 451.

população rural na retórica política de edificação do povo angolano. Esta apologia foi um dos vectores centrais na própria institucionalização literária angolana, que tem características particulares assinalando a dependência do domínio da criação cultural em relação ao poder político, imediatamente após a independência.

Atendendo a se considera que a literatura um factor de construção da nação e a que, nessa construção, as populações das zonas rurais fornecem os modelos de vivência das tradições, este trabalho incidirá sobre a Angola de fora da cidade, questionando-se o universo rural angolano como um factor de construção narrativa da nação.

Atendendo às três variáveis *nação*, *ruralidade* e *romances angolanos*, colocam-se as seguintes hipóteses:

(i) a nação constitui um lugar simbólico estreitamente aliado à narração, visando construir discursivamente uma identidade;

(ii) em Angola, a nação é uma estrutura gestativa construída, com grande protagonismo, pelos escritores, tornando a literatura um significativo factor de construção da nação, visível na instrumentalização do fenómeno literário pelo campo político;

(iii) os romances angolanos sobre o universo rural tematizam elementos que concorrem para a formação de uma imagem de nação uníssona.

Sendo a identidade uma construção dinâmica em permanente redefinição e uma noção que entronca na entidade de nação, a literatura serve propósitos interrogativos e redefinidores. Como é da conjugação das variáveis de nação, de universo rural e de produção romanesca que este estudo trata, a metodologia adoptada segue o quadro da Sociologia da Literatura.

3. Metodologia

A sociedade observa uma dimensão cultural e simbólica de construção de códigos e da sua interpretação. Deste modo, os escritores, entre outros produtores de alta cultura, apresentam a sua perspectiva sobre o mundo observado, colocando a obra de arte em dialéctica com a sociedade de referência. Assim, as obras literárias podem apresentar-se como documentos e interpretações do mundo social, contribuindo para a formação de um texto sociológico[2].

[2] As relações entre os discursos literários e a sociedade de referência encontram-se nos seguintes autores, que serviram de base a esta primeira abordagem da metodologia que subjaz a este trabalho: Ellena, 1998: 73, 173;

Este trabalho estuda as representações sociais presentes em textos literários, privilegiando-se uma visão interna da Sociologia da Literatura, de modo a buscar o "*outro lado* do texto", como a marcou Roberto DaMatta (1997: 309)[3]. Este outro lado reside na sociedade de referência dos escritores, constituindo a base de processos de representações sociais e culturais, como forma de narração da identidade e de interpretação do percurso histórico da sociedade angolana. O texto será entendido para além dos aspectos formais, não se tratando, portanto, de uma análise sobre o literário.

Reportando-se a Angola, José Carlos Venâncio assumia, em 1992, a necessidade imperiosa da literatura na compreensão da sociedade angolana, do seu devir histórico, da sua situação, pelo facto de os romances abordarem questões à partida relegadas para textos ensaísticos de ciências sociais (1992c: 48). A opção pelo estudo de romances deve-se, igualmente, à sua composição incorporadora e "cuasienciclopédica", como o classificou Edward Said (2004a: 128). Não se trata de uma escolha baseada numa hierarquização dos géneros, tal como é proposto por Pierre Bourdieu (1996), mas sim de uma opção pelas características que lhes são próprias, pelas problemáticas que convocam, pelo sentido fundacional que lhes está privilegiadamente associado. Surge como o género literário mais apropriado à reformulação simbólica dos discursos do mundo social, do mundo político, do mundo religioso, dos seus rituais, espelhando a representação estética da experiência do indivíduo na sociedade, de modo a formar a percepção do mundo e a convocar a partilha dos modelos[4], num quadro de referências endogenamente produzidas[5].

É pelo discurso que se constrói o mundo e a memória colectiva. Tratando-se de uma construção subjectiva do mundo[6], os romances serão trabalhados mediante uma análise qualitativa de conteúdo, que permite a passagem da descrição à interpretação[7]. Extrair-se-ão

---

Venâncio, 1990: 109, 113; Kushner, 1995: 151; Bourdieu, 1996: 56; Dirkx, 2000: 13, 35; Ricoeur, 2009: 55; Trigo, s.d.: 11-14; Taiwo, 2002: 8. A este respeito, extrapolando dos domínios da literatura ou da sociologia, e de acordo com uma hermenêutica da filosofia contemporânea em África, Tsenay Serequeberhan advoga que o *horizonte* e o *discurso* mantêm uma relação dialéctica, sendo o primeiro constituído pelo ambiente (genericamente tomado como o contexto histórico) no qual o segundo se produz e com o qual se articula, reflectindo as suas especificidades (2002: 36).

[3] O itálico encontra-se no original.

[4] Sobre uma abordagem sociológica dos romances, cf. Chartier, 2001: 30; Jameson, 1992: 18, 74; Mestre, 1997: 23; Noa, 2002: 242; Venâncio, 2005: 133; Philipson, 1998: 217-218.

[5] Interessa interpretar, neste estudo, no sentido das interrogações de Ruy Duarte de Carvalho, que aproprio: "Que referências extraídas de um quadro tradicional, endógeno, de saberes, de memória, são chamados a intervir e a interactuar? São referências «tradicionais» e «endógenas», *de facto*, ou são referências *propostas* como tal mas *produzidas* de facto, e muitas vezes compulsivamente, nos contextos de *crise* obrigatória (…)?"(2003: 235-236. Itálico no original).

[6] Sobre a literatura como construção subjectiva do mundo, veja-se Eriksen, 1994: 170; Bessière, 1995: 386; Soares, 1996: 52.

[7] Os procedimentos e os objectivos de uma análise qualitativa de conteúdo são explicados por Bryman, 2004: 392; Vala, 2001: 103-105.

temas a partir das narrativas centradas no universo rural, denotando-se as relações entre o conteúdo dos textos e os contextos históricos colonial e pós-colonial.

A informação conducente à aferição sobre a forma como o conceito de ruralidade e os seus pressupostos enformam a construção literária da nação, e porque se trata de um trabalho de análise literária, é, naturalmente, proveniente do *corpus* textual seleccionado. Observar-se-á uma perspectiva *émica*, ou seja, interna, de intelectuais sobre a realidade do seu país. Para além das fontes literárias e de outros textos dos autores em estudo[8], consultaram-se entrevistas a eles realizadas por Aguinaldo Cristóvão e Isaquiel Cori (2004), José Carlos Venâncio (1992b) e Michel Laban (1991).

Em simultâneo, observa-se uma perspectiva *ética*, para a qual é necessário recorrer a conceitos à partida relegados para o domínio das ciências sociais, como os de nação, de Estado ou de etnia, em torno dos quais os registos dos autores se elaboram. Deste modo, embora centrado na Sociologia da Literatura, este estudo apresenta contributos bibliográficos de domínios como a Antropologia, a Ciência Política, as Relações Internacionais, os Estudos Literários, a História, a Filosofia ou a Economia, em termos gerais, mas igualmente referentes ao contexto angolano e africano. No que respeita às várias problemáticas em torno do conceito de nação, opta-se por uma bibliografia que reflicta um espectro alargado, abarcando autores africanos, americanos, asiáticos e europeus. A esta escolha presidiu a necessidade de abarcar um leque mais vasto de conhecimento, de modo a não se correr o risco de fazer inferências generalistas, como se tem notado no conceito de nação aplicado a Angola e, mais concretamente, à sua narração literária. Portanto, à necessidade de uma abordagem interdisciplinar sucedeu-se a transdisciplinariedade, a possível para teorizar o mundo, para o problematizar e para o sistematizar.

Há ainda a considerar uma perspectiva *micro* e outra *macro*, em que nos romances se podem ler, respectivamente, as dinâmicas internas da sociedade e outras suposições de uma ordem *macro*, em concreto na representação do universo rural angolano a partir de uma leitura local[9].

Neste sentido, não basta olhar os romances como se reflectissem *a* realidade. Tomam-se como uma reflexão *sobre* a realidade e como forma de apresentar e de

[8] Sempre que se apresentar pertinente e até imprescindível para um tratamento mais pormenorizado e preciso da temática, relacionar-se-ão essas fontes com outros textos dos respectivos autores, como de Pepetela, Henrique Abranches, Ruy Duarte de Carvalho ou Uanhenga Xitu.

[9] As perspectivas émica e ética, micro e macro de um método de leitura da literatura angolana encontram-se formuladas com detalhe por José Carlos Venâncio, a respeito dos romances de Pepetela protagonizados por Jaime Bunda (2005: 133). Neste subcapítulo, recuperam-se estas quatro posições, adaptando-se ao *corpus* textual em análise e ao tema que preside a este trabalho, o da representação do universo rural em romances angolanos.

representar *possibilidades*, pelo que a literatura fornece modelos à sociedade. Este *espelho do que a realidade poderia ser* realiza-se mediante o resgate de temas e de dinâmicas que não se enquadrarão nas lógicas instituídas ao nível do país, por um lado, e até ao nível do que se pretende, canonicamente, como uma narração da nação. Os modelos de mundo ganham um particular destaque na medida em que são observados na realidade rural por intelectuais urbanos[10], como se fosse uma simultânea "Tradition and Ex/Tradition", uma vivência e a sua leitura, em termos interessantes usados pelo nigeriano Biodun Jeyifo (1998: 19) em reflexões sobre a teoria literária e a sua aliança com o político, que se aplicam a este caso.

Pelo exposto, concluo que a própria ciência, a Sociologia da Literatura, tenha de se superar, por não oferecer uma resposta adequada às dinâmicas que intervêm no estudo de caso deste trabalho e pela essência do próprio conhecimento[11]. Esta superação implica, em primeiro lugar, a sua congregação com outras ciências e, em segundo, que se ultrapasse a confusão entre Estado e nação, como surgem convocados frequentemente em análises sobre escritores do chamado Terceiro Mundo.

Em relação à primeira ruptura, convocam-se outras ciências. Aliás, como defende Adelino Torres, actualmente "nenhuma disciplina pode, por si só, apreender a *complexidade* em todos os planos da vida social ou da natureza" (2002: 15)[12].

No que toca à segunda ruptura, torna-se necessária a assunção de que, em Angola, os romances narram uma pátria plurinacional, no sentido de construção política e de território que mostra claramente que a nação, um conceito de clara hegemonia ocidental, se torna exíguo ao não dar nota de um conjunto amplo de dinâmicas e de referentes localizados no Sul.

Aliando as duas rupturas, é necessário um quadro de referência endógeno, que implica uma visão sobre o local utilizando referentes de produção exógena – da sociologia à antropologia – mas em que o saber localmente produzido no discurso romanesco presta auxílio a uma ruptura epistemológica para com os cânones e com os procedimentos de uma Sociologia da Literatura. Neste sentido, a literatura não é apenas uma forma de conhecimento e de explicação da sociedade à luz da racionalidade e do individualismo modernos, como tem sido tomada pelas exegeses marxista, estruturalista e inclusive pós-

[10] A excepção a este enquadramento é Uanhenga Xitu, um homem comunal por excelência na forma como compõe os seus textos.
[11] Como recorda Ebrahim Moosa, "os paradigmas predominantes necessitam de ser constantemente contestados com modos alternativos de conhecer, diferentes tipos de conhecimento e de modelos para a construção da sociedade" (2009: 278).
[12] O itálico encontra-se no original.

estruturalista, predominantes na Sociologia da Literatura[13]. Atende-se às mais diversas redes e complexos, num centro epistémico radical, ou seja, enraizado na realidade local que assiste a este trabalho. Afinal, os actores reflectem a celebração da cultura em sociedade, já que qualquer um deles vive em instituições, desde a família, ao exército ou a outras categorias, exprimindo lealdades e marcando o seu comportamento individual nas várias relações estabelecidas[14], que, como se verificará, não se implicam na fusão entre Estado e nação ou, sequer, na consideração de que as comunidades se enquadram univocamente no Estado ou que os textos exprimem o desígnio de construção de nação. Em suma, preside a este trabalho o resgate da escrita criativa para o seio da reflexão, tanto sobre o percurso histórico da sociedade angolana, como da própria reflexão epistemológica.

[13] O predomínio marxista é atestável em Goldmann, 1980 e Ricciardi, 1971. Paul Ricoeur (2009: 112-123) advoga a necessidade de superação das explicações e descrições estruturalistas. O pós-estruturalismo surge igualmente como uma corrente que, na minha opinião, é insuficiente para anotar a interpretação sociológica tal como a venho explicitando neste subcapítulo, na medida em que continua a reflectir as oposições binárias do estruturalismo clássico. Sobre o contexto de surgimento do pós-estruturalismo e suas características, cf. Eagleton, 2001: 183-198; Ahmad, 2000: 3-38.

[14] Sobre lealdades expressas pelos indivíduos à margem do Estado em África, veja-se p'Bitek, 2002: 149-151; De Vos, 1995: 26-27.

4. Os escritores e o *corpus* seleccionado

Neste estudo, vai-se além das fronteiras do mundo urbano, abarcando a produção romanesca desenrolada em cenário rural. Como uma escolha implica sempre uma perda, não se abordará a Luanda de Luandino Vieira, de Óscar Ribas, de Manuel Rui ou de Pepetela, nem a Benguela deste mesmo autor, em *Yaka*, ou de Arnaldo Santos. O *corpus* seleccionado abarca uma grande época, desde *O Segredo da Morta*, romance de António de Assis Júnior publicado em 1935, até ao fim da guerra civil, em 2002. Como se percebe, abarca-se o tempo colonial e o pós-colonial angolano. Numa periodização da literatura angolana, não se tomam, neste caso, balizações temporais[1], mas sim, e para o que interessa relevar neste estudo, na consideração de que a literatura angolana – enquanto sistema literário nacional – se divide em dois períodos, o colonial e o pós-colonial, que se englobam numa grande época da nacionalidade, pelo facto de a edificação da nação ser considerado um tema central na produção literária angolana, tanto na luta pela independência como na reconstrução e na edificação nacional após 1975 (cf. Venâncio, 1999: 197-198). Os contextos de produção literária dividem-se ainda em dois grandes períodos cronológicos: a pré-independência marcada pelo colonialismo (em especial pelo chamado colonialismo moderno, com uma maior sedimentação de colonos e que envolve circunstâncias variadas, como os contratados, o sistema assimilacionista ou a compartimentação social e racial, a luta de libertação) e a pós-independência (assinalando-se a guerra civil, a institucionalização do Estado, o neocolonialismo no contexto de globalização).

Poder-se-ão dividir as obras principais do *corpus* em seis eixos temporais e temáticos: (i) histórico e histórico-mitológico, com os romances *Lueji*, de Pepetela, *A Konkhava de Feti*, de Henrique Abranches, *O Feitiço da Rama de Abóbora*, de Tchikakata

[1] A título de exemplo, e segundo Mário Pinto de Andrade (1977), a literatura angolana até à independência, divide-se em três fases: a de negritude, entre 1942 e 1953, com a rejeição da assimilação à cultura metropolitana; a de particularização, entre 1953 e 1960, em que as obras focavam a realidade colonial; a da literatura da luta nacionalista, entre 1961 e 1975, centrada na luta nacionalista. Já Pires Laranjeira determina duas épocas fundamentais da literatura angolana, a colonial e a pós-colonial, que se constituem em seis fases: o Baixo-Romantismo (até 1881, que antecede a publicação de *Nga Mutúri*, de Alfredo Troni, em 1882), o Realismo (décadas de 80 e 90 do século XIX), o Regionalismo Africano (desde o início do século XX até à década de 40), o Casticismo (1942-1960, com a "procura da permanente herança dos povos"), a fase da Resistência (1961-1974) e a Contemporaneidade (a partir de 1975) (2001: 38-45). Patrick Chabal, alargando a periodização à literatura africana, distingue quatro fases, "Assimilation, resistance, assertion and consolidation". A primeira corresponde à apropriação dos modelos metropolitanos por parte de africanos durante uma fase primeira do período colonial. A segunda reflecte a literatura produzida durante a luta nacionalista, que buscava a África tradicional e que teve na Negritude o seu movimento mais visível. A terceira ocorre após a independência e corresponde a uma fase de crítica aos regimes instituídos ou simplesmente à escrita da arte pela arte. Por fim, a quarta fase destaca o papel do escritor na sociedade e na globalidade, não tendo um fio temático que se evidencie por si (1996: 10-11).

Balundu, *Nzinga Mbandi*, de Manuel Pedro Pacavira, e *A Casa Velha das Margens*, de Arnaldo Santos; (ii) retrato da Angola colonial do fim do século XIX e do início do século XX, com *O Segredo da Morta*, de António de Assis Júnior[2]; (iii) retratos da Angola colonial da época do Estado Novo, ramificado em dois conjuntos, um escrito e publicado durante a época colonial e outro escrito e publicado após a independência, com, respectivamente, *Terra Morta*, *A Chaga* e *Viragem*, de Castro Soromenho, e *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*, de Uanhenga Xitu; (iv) a guerra de libertação, com *As Lágrimas e o Vento*, de Manuel dos Santos Lima, e *Mayombe*, de Pepetela; (v) a guerra civil, com *Kissoko de Guerra*, de Henrique Abranches, *Patriotas*, de Sousa Jamba, *Mãe, Materno Mar*, de Boaventura Cardoso e um romance que se enquadra tanto na temática da guerra civil como na de vivência comunitária em espaços periféricos, *Parábola do Cágado Velho*, de Pepetela; (vi) por fim, a referida vivência em comunidades periféricas, eixo no qual se insere *Rioseco*, de Manuel Rui, e *Vou Lá Visitar Pastores* e *Os Papéis do Inglês*, de Ruy Duarte de Carvalho.

Esta esquematização não invalida que se encontrem temas comuns a todos os romances, decorrentes, em primeiro lugar, da sua localização no universo rural e que serão tratados ao longo deste trabalho. Inclusive a sua organização não depende dos eixos temáticos e temporais indicados. À sua estruturação assiste, antes, uma preocupação de sistematizar em temas de acordo com as problemáticas associadas à nação, à periferia do universo rural e aos modelos oferecidos nas obras.

A homogeneidade temporal do *corpus* seleccionado advém da especificidade e autonomia do sistema literário angolano antes da independência, logo demarcado, tanto da literatura portuguesa como da literatura colonial. A sua homogeneidade substantiva deriva do pressuposto de se tratar de um *corpus* testemunho, composto por romances[3], que se apresenta como suficientemente vasto[4]. Como tal, permite conclusões sobre a representação de um conjunto espacial alargado dentro do espaço político angolano, abarcando Cabinda, o *hinterland* de Luanda, a Lunda, o Planalto Central e a actual província do Namibe. Em cada um destes espaços, destacam-se temas comuns a todas as obras e que, como tal, serão trabalhados numa lógica de interligação nos capítulos que compõem este trabalho.

[2] Não se enquadra este romance como romance histórico, na medida em que o tempo da enunciação corresponde ao tempo do enunciado.
[3] A opção por romances relaciona-se com o quadro de análise da sociologia da literatura, privilegiada neste trabalho, pelas possibilidades que o género oferece de estudo da sociedade.
[4] Como ensina Roland Barthes, um *corpus* suficientemente vasto implica finitude de materiais e cada facto nele presente se insere no sistema (2001: 81-82).

Na aliança entre escritores e matéria narrada, convoca-se a saliente questão da narração da nação pela convocatória das suas *margens*, encontrando-se estas no mundo rural[5]. Se aliarmos esta observação a outras das marcas dos romances produzidos em contextos não ocidentais, o seu sentido fundacionista, lemos a expressão do desejo do desenvolvimento social das populações no quadro do Estado. Esta faz-se com a representação e reabilitação literária do interior rural e das suas vozes que terão de emergir para essa construção, num descentramento ou deslocalização dos escritores, que são intelectuais urbanos. A deslocalização decorre do facto de estes escritores não fazerem parte de um passivo que compreende a realidade de forma diversa dos políticos que dirigem o país[6] e ocorre porque os escritores se tornam mediadores e auscultadores das vozes do povo. A este respeito, poderemos convocar a noção de "contensão" de Antônio Candido (2004: 60), neologismo em jogo de palavras para caracterizar a necessidade que os intelectuais de países recém-criados têm de apropriar modelos do povo e de os conjugar com formas simbólicas apropriadas[7]. O jogo faz-se entre a endogenia e a exogenia e entre o mundo social que subjaz à construção da obra literária e a realidade que essa obra literária oferece ao mundo social. De um modo progressivo, assinalam-se graus de exterioridade dos escritores em relação ao mundo narrado, que são contrários aos graus de interioridade de outros actores sociais. Há vivências diferentes do que é considerado tradição em África e não o poderemos negligenciar. Há vivências experimentadas, há vivências investigadas e há vivências de

[5] Assim defende Nazareth Fonseca: "a literatura pode (…) propiciar a emergência das vozes silenciadas" (1999: 120), numa linha de análise que se torna um lugar-comum no pós-colonialismo. De acordo com José Carlos Venâncio, uma característica das literaturas sul-americanas é a "tradução do Outro", sendo este representado pelos indígenas ou pelas populações rurais. Ou, ainda, por figuras que povoam a urbe. É assim que os escritores assumem falar pelos desprotegidos, em especial os habitantes dos musseques de Luanda, deslocalizando-se (Venâncio, 2005: 17, 33, 87-88). Entre as atribuições de intelectuais actuantes no chamado Terceiro Mundo, encontra-se a oposição que praticam, através dos seus textos e das suas actividades, aos poderes instituídos, ao potenciarem a representação de populações omitidas. A sua voz dissonante sente-se dentro do sistema e poderá incluir, até, a dissidência e o exílio. Assim o considera Edward Said (2000: 46, 54-55), não sem uma ironia expressa nas formas de cristalização dessa literatura dos *outros*, tornando-se esta representação das margens já um lugar-comum de análise.

[6] A localização de alguns intelectuais angolanos é bem clara no seio da sociedade, confirmando o acesso aos meios de produção e aos meios de publicação. Inclusive, ele mantém uma posição clara quanto à sua inserção no seio do campo político, pelo que não existe uma separação clara do campo do poder (sobre o intelectual e o campo do poder, cf. Bourdieu, 1996: 156-158). Portanto, a separação entre escritores e políticos não ocorre no campo social de Angola. Há escritores que assumem uma posição dual, de políticos e de escritores, coincidentes na acção que institui uma versão da história e na palavra que a poderá criticar a partir da imanência.

[7] Um facto sobre a maior parte dos escritores angolanos, que terá de ser posto em relevo, é a constatação da sua origem urbana e da sua pertença a uma elite intelectual, o que leva à constituição de um campo de elite na produção literária angolana e na sua recepção (cf. R. D. Carvalho, 2003: 243). Como defende Manuel dos Santos Lima, os escritores, em geral, querem "assumir as dores do povo quer no passado, quer no presente: no passado enquanto escravos, e no presente enquanto colonizados, enquanto contratados, etc. Mas o que é certo é que: quem é que escreve em Angola? Não são os escritores populares… Quem escreve em Angola é quem conseguiu uma certa cultura, quem pertence a uma certa camada social: a pequena-burguesia", que tem acesso a estudos e que usa o povo de forma demagógica (Manuel dos Santos Lima a Laban, 1991: 445).

intermediação entre a experiência e a investigação, que são importantes para as motivações de escrita sobre determinados temas associados ao *autêntico* universo rural. Para tal, interessa atentar, num breve percurso, na súmula biográfica dos autores das obras seleccionadas.

António de Assis Júnior (1887-1960) é geralmente visto como um autor de transição, sempre em relação a outros autores (Claro, 2006: 683) ou, então, como um precursor. Jornalista, político, escritor, advogado, linguista e historiador, é um nome dos primórdios da literatura angolana, cujo único romance, *O Segredo da Morta*[8], se considera uma das últimas manifestações literárias da geração dos *filhos da terra*[9]. O seu subtítulo, "romance de costumes angolenses", sublinha não apenas o género literário narrativo, mas salienta o corpo cultural marcado pelas tradições angolanas. Nele, sentimos a presença constante do religioso, da recriação de cenários onde se cultiva a prática literária da oralidade, dos diversos sistemas económicos chamados a intervir no *hinterland* de Luanda, espaço de cruzamento de mundos herdeiros de lógicas de origem europeia e africana.

Localização idêntica é recuperada por Arnaldo Santos, no romance *A Casa Velha das Margens*[10], publicado em 1999, que nos mostra os intrincados mundos da Angola do fim do século XIX, mormente das suas intrigas e polémicas a cargo dos *filhos da terra* e dos colonizadores. Neste romance, que tem Emídio Mendonça como protagonista, centraliza-se a acção nas dinâmicas que se operam entre os actores representantes de grupos sociais e culturais bem demarcados, no início do colonialismo moderno, após a Conferência de Berlim.

---

[8] De acordo com José Carlos Venâncio, *O Segredo da Morta* é uma "miscelânea literária" que se designou "falsamente" de romance, estratégia narrativa consentânea com a própria condição de intelectual assimilado de Assis Júnior. Esta obra é uma mistura de romance, *missoso* (história ficcional com elementos maravilhosos) e *maka* (história ficcional com elementos verdadeiros e com um fim instrutivo) (Venâncio, 1993: 46-47). Contudo, há que atender a que as fronteiras entre os géneros deixaram de ser tão compartimentadas, a partir do romantismo europeu, tornando-se mais comum que uma obra não se constituísse num género só (cf. Meletinsky, 1995: 38; Furtado, 1980: 16; Cohen, 2001: 225-226, 230). Ainda a corroborar esta conclusão, para além da anterior referência europeia, encontra-se o genotetismo, ou elisão das fronteiras entre os géneros, como uma característica da literatura tradicional oral africana (cf. Trigo, 1981: 557), que não é objecto de análise neste trabalho, tal como a dicotomização ou o entrelaçamento entre oralidade e escrita, um assunto recorrente quando se trata de abordar a produção romanesca em África (cf. Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 19).

[9] *O Segredo da Morta* foi publicado em folhetins no jornal luandense *A Vanguarda*, e reunido em volume em 1935. Sobre Assis Júnior, cf. Venâncio, 1993: 41; M. A. F. Oliveira, 1997: 265; Leite, 1996: 109.

[10] Arnaldo Santos viveu sempre em Luanda. Nascido nas Ingombotas em 1935 e tendo vivido no Kinaxixi, saiu aos 18 anos para o Uíge, onde foi colocado como funcionário do Estado e contactou com uma sociedade colonial em que a demarcação entre colonizadores e colonizados era bem vincada, em muito devido à monocultura do café. Segundo ele, conheceu um ambiente muito diferente da convivência interrácica que tinha em Luanda desde a infância e que motivou, nesse isolamento, a escrita de *Quinaxixe* (Arnaldo Santos a Laban, 1991: 497-498). Entre 1959/1960, permaneceu durante um ano em Portugal, onde contactou com pessoas como Amílcar Cabral, Castro Soromenho e Mário Pinto de Andrade, e com textos de índole marxista (Arnaldo Santos a Laban, 1991: 505). Opta preferencialmente pela escrita de contos e de novelas, sendo *A Casa Velha das Margens* o seu único romance.

O escritor Uanhenga Xitu (nome *kimbundu* de Agostinho Mendes de Carvalho), natural do *hinterland* de Luanda, é um homem comunal, construindo a partir desse enraizamento um processo de descolonização literária e também política[11]. Ele parte da posição indígena, local, que lhe dá uma nova visão sobre a descolonização, que não passaria pela luta armada, na qual, aliás, não participou. Uma das suas vertentes, a mais significativa, é a pedagogia da busca de identidade do *Homem Novo* de Angola, que, no seu caso, acentua a dimensão da língua. Por este motivo, marginalmente se referem outras obras suas, já que dele se abordará com mais pormenor o romance *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*, inicialmente publicado em 1980, com uma edição actualizada em 2002. Nele se traça o retrato do sistema colonial da década de 50 do século XX no Planalto Central, com um inesperado colonizador como protagonista.

Outros retratos do sistema colonial são dados por Castro Soromenho, em *Terra Morta*, *A Chaga* e *Viragem*, obras publicadas, respectivamente, em 1949, 1957 e 1970. Nelas se retrata e desmonta o sistema colonial no Noroeste de Angola, na Lunda de vários ciclos económicos e de várias personagens dicotomizadas em exploradores e explorados, sem que com estes adjectivos se qualifiquem, de forma clara, brancos e negros. *Viragem*, *Terra Morta* e *A Chaga* revelam uma sociedade destituída de valores, um mundo ao contrário, com as personagens claramente marcadas pela cor da pele. São obras em muito construídas com base na transposição das ideias através dos diálogos, que comportam as histórias de vida e as ideologias de quem é detentor da palavra, dos indígenas aos funcionários e aos comerciantes. Nota-se em Castro Soromenho uma paralelização das vidas das personagens de diferentes

[11] Nascido em 1924, é natural de Calomboloca, no município de Catete. Cursou enfermagem, o que lhe possibilitou trabalhar em diversas regiões de Angola, até ser preso em 1959 (estando no Tarrafal de 1962 a 1970), na sequência do chamado "Processo dos 50", que pugnava pela independência de Angola. Após a independência, desempenhou cargos políticos como Ministro da Saúde, Embaixador de Angola na República Democrática da Alemanha e na Polónia e Deputado do MPLA à Assembleia Nacional, até 2008. Assume-se como um "escritor de MULALA NA MBUNDA, misturando português, kimbundu e umbundu", sem que faça literatura, arte ao dispor de pessoas que tiveram a opção de ter um processo instrutivo diferente, sem ser a máquina colonial, que o leva a afirmar que a sua "universidade" foi a "cadeia" (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 53). Uanhenga Xitu, como escritor, nasceu na prisão, pela recuperação memorialística e pelo incitamento dos companheiros para que escrevesse, em forma de resistência ao tempo de privação de liberdade. Os textos escritos na prisão remetem para as origens de um tempo e de um espaço primordiais para o autor, a infância ou a juventude na terra natal, as histórias presenciadas e as estórias escutadas (Xitu, 1998: 21; Uanhenga Xitu a Laban, 1991: 114). Aliás, muitas obras da literatura angolana foram escritas nos tempos passados nas cadeias coloniais. A prisão é um mundo à parte e escritores como Uanhenga Xitu, Manuel Pedro Pacavira ou Luandino Vieira passaram pela privação da liberdade e, nesses tempos, catarticamente escreviam. Os mundos interferentes entre a cidade e o campo, as confluências de tradições várias e os contactos entre o colonizador e o colonizado, na maioria dos seus textos, enformam a mensagem que esse "contador de histórias" ou "«mais velho» que sabe coisas e as transmite", nas suas palavras (Xitu, s.d.: 173 e 1998: 21). É com esta categorização geral que lemos nos seus textos o registador, o logoteta, o conjugador da oratura com a letra impressa, o etnógrafo, o crítico social que interpela o leitor continuamente e desta forma preside à africanização do género romanesco em Angola (cf. Venâncio, 1992b: 35; Trigo, s.d.: 83).

mundos através da enunciação dos pequenos e grandes factores do quotidiano. A sua inserção no sistema literário angolano não é consensual, por se tratar de um escritor nascido em Moçambique[12], mas o conjunto das três obras, conhecido como *trilogia de Camaxilo*[13], será objecto de análise pelos seguintes motivos: (i) pelo que representam emblematicamente no sistema literário angolano, ao retratarem o sistema colonial na Lunda, em concreto um espaço periférico, pois está fora da órbita da Diamang; (ii) por serem as suas três obras de maior destaque[14]; (iii) pelo retrato da máquina colonial *in situ*.

Por ter nascido no Bié, em 1935, e ter vivido na Vila Teixeira de Sousa[15], Manuel dos Santos Lima viveu "o colonialismo profundo, que era diferente do colonialismo de Luanda, da cidade" (Manuel dos Santos Lima a Laban, 1991: 453). Deste escritor seleccionou-se o romance *As Lágrimas e o Vento*. Publicado em 1975, a sua estrutura intercala acções do exército colonial e dos guerrilheiros nacionalistas[16]. A guerra de libertação é o palco de afirmação de líderes, de conquistadas relações entre os combatentes e a população e de saliência do papel da mulher na luta armada, inédito na ficção angolana. Almi é o protagonista desta obra, apresentando um percurso semelhante ao do autor, para além de o seu nome ser um evidente anagrama de Lima. O romance que se lhe seguiu, *Os Anões e os*

[12] A inserção de Castro Soromenho (1910-1968), branco nascido em Moçambique, na literatura angolana faz-se por meio "da consciencialização política (anti-colonial) e através da adopção do discurso neo-realista", marcado pelo não subjectivismo puro que leva a uma aproximação ao povo nas denúncias que faz do sistema colonial na Lunda. Ele denuncia o sistema colonial que conhece bem, tendo desempenhado funções de aspirante administrativo nessa região, o que lhe permitiu, a par das tarefas de colecta de impostos, contactar com a cultura africana (Venâncio, 1993: 49). Pergunto o mesmo que José Carlos Venâncio: será que "Castro Soromenho se sentiu um escritor angolano?". Nunca se identificou com a angolanidade, apesar das críticas ao sistema colonial, que não são um fundamento deste sentimento de pertença (Venâncio, 1993: 55). Bibiano Santos considera que uma das problemáticas em torno de Castro Soromenho é o facto de ele ser um escritor de origem europeia e, assim, de que modo poderá defender a "reafricanização dos espíritos" (B. Santos, 1985: 160) ou, se quisermos, ser descolonizador de literatura. Já Ana Mafalda Leite (1996: 109) considera este escritor como o mais significativo da meada do século XX em Angola.

[13] Esta designação poderá ser tida como imprecisa, segundo José Carlos Venâncio. Alexandre Pinheiro Torres foi o primeiro a cunhar a expressão de trilogia de Camaxilo, não sem polémica, porque a acção de *Viragem* não decorre neste espaço mas sim noutro da Lunda. Poderá não ser uma trilogia também atendendo a que há personagens que não são comuns a todas as obras (Venâncio, 1993: 53-54).

[14] Cf. Leite, 1996: 109. Integram a segunda fase da sua obra, cuja ordem temporal não corresponde à sua publicação, desenrolando-se a acção de *Viragem* no final dos anos 1930, *A Chaga* na II Guerra Mundial e *Terra Morta* no pós-guerra (cf. Venâncio, 1993: 52-53). As obras de uma sua primeira fase, como *Lendas Negras* (1936) ou *Noite de Angústia* (1960) têm um cariz etnográfico e a personagem Lunda como um colectivo (Venâncio, 1993: 49-51).

[15] Em Teixeira de Sousa, hoje Luau, estudou numa escola oficial e não numa missão católica, como era o habitual para um negro (Venâncio, 1992 c: 76).

[16] *O General da cidade do medo* (apresentação da personagem principal, mas no quadro dos soldados do exército colonial), *Mamã Vitória* (os guerrilheiros nacionalistas), *Veni, Vidi, Vici* (exército colonial), *Os guerrilheiros* (guerrilheiros da luta de libertação nacional), *Os pretogueses* (exército colonial) e, por fim, *As lágrimas e o vento* (os dois lados da guerra, ao contrário dos restantes capítulos).

Mendigos, será objecto de referência, na medida em que reflecte a desilusão para com o fracasso do projecto nacionalista por que o próprio Manuel dos Santos Lima se bateu[17].

Tal como Manuel dos Santos Lima, Pepetela (nascido em Benguela em 1941), também frequentou a Casa dos Estudantes do Império[18], em Lisboa, percorrendo depois um caminho que o leva a Paris e a Argel[19], onde enfileira o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), de cujo braço armado fez parte e cujo governo integrou, após a independência, até 1983. Do conjunto das suas obras, especialmente centradas em Luanda e em Benguela, elegeram-se as que se afastam desta espacialização. Assim, serão objecto de análise os romances *Mayombe* (publicado em 1980, nele se retratam as dificuldades da guerra de libertação na floresta cabindense do Mayombe, palco para as relações entre os soldados de várias proveniências geográficas e étnicas do MPLA), *Parábola do Cágado Velho* (publicado em 1996, tematiza a guerra civil sentida por uma pequena comunidade do interior de Angola, obrigada a incompreensíveis recomeços constantes, nele tendo lugar ainda o tema da instituição familiar em lógicas que não seriam aceites no mundo urbano) e *Lueji*, publicado em 1989. Dividido em duas diegeses, nele se conta a história de Lu, na Luanda do fim do século XX, e da rainha mítica da Lunda, Lueji, salientando as suas conquistas, a habilidade da sua governação e o início de várias linhagens do território que hoje se conhece como Angola. De notar, ainda, que outras obras de Pepetela serão abordadas

[17] Manuel dos Santos Lima começou o curso de Direito em Lisboa, não o terminando devido à incorporação militar, a que se seguiu a deserção, a participação na luta de libertação empreendida pelo MPLA, o exílio e a formação em Letras. Ainda na época colonial, na Europa, viveu a época das "grandes esperanças" e da "vontade de fazer muitas coisas por Angola", no seio da Casa dos Estudantes do Império, que teve como lado positivo fomentar o diálogo e a troca de ideias entre colonizados de diversas origens, irmanando-os numa luta comum. Foi igualmente um dos participantes do movimento de resgate das culturas africanas, com fulcro em Paris. Regressado a Angola em 1977, foi-lhe retirado o passaporte e interditada momentaneamente a saída do país. Em 1989, aquando de uma entrevista dada a Michel Laban, recusa-se a regressar a Angola, a ter de pedir um visto de entrada para um país pelo qual se bateu pela independência e de estar num local de vigência de um partido único. "Mas eu também tenho direito àquela terra e à minha *angolanitude*. E por *angolanitude* entendo a plena fruição dos direitos da condição de cidadão angolano, com a concomitante soma de obrigações". Regressa temporariamente a Angola do seu exílio em França e no Canadá para se candidatar à presidência da República em 1992, sem sucesso. O romance *As Lágrimas e o Vento* foi escrito em Léopoldville, durante o tempo em que Manuel dos Santos Lima permaneceu no MPLA, em contacto não só com os seus correligionários, mas também com os civis que os auxiliavam com comida e informações. A desilusão com o sistema lê-se em *Os Anões e os Mendigos*, cuja base de redacção foi a estada de 1977 em Angola (cf. Venâncio, 1992c: 76-77, 81; Mestre, 1997: 20; Leite, 1996: 126; Manuel dos Santos Lima a Laban, 1991: 449, 455, 457, 160; Laban, 1995: 39).

[18] Foi a partir do momento em que frequentou a Casa dos Estudantes, em Lisboa, sentindo que esse era o seu "meio natural", que passou a ter uma actividade política mais consciente, em especial na área da cultura (Pepetela a Laban, 1991: 787).

[19] Aí criou, em 1964, com Henrique Abranches, Adolfo Maria, Kasesa, João Vieira Lopes e em contacto com a direcção do MPLA o Centro de Estudos Africanos. O Centro de Estudos Africanos tinha como objectivos fazer um levantamento geral de toda a realidade angolana, em termos antropológicos, históricos, económicos, políticos, etc., e também auxiliar o MPLA em termos de propaganda externa. Numa segunda fase, produziam textos para utilização nas zonas libertadas, como a História de Angola, manuais de alfabetização e outros documentos. O centro durou até 1971, 72 (Pepetela a Laban, 1991: 789-790).

ao longo deste trabalho, na medida em que poderão auxiliar na explicação de determinados contextos. Disso exemplo é o romance *A Geração da Utopia* que, tal como *Os Anões e os Mendigos*, de Manuel dos Santos Lima, reflecte o desencanto perante a não concretização dos objectivos da luta de libertação nacional[20].

Outro autor implicado no nacionalismo angolano e na institucionalização do Estado é Manuel Pedro Pacavira (nascido no Golungo Alto, em 1939). A ele se deve o primeiro romance histórico angolano, *Nzinga Mbandi*, publicado em 1979. Recuperando de forma central a figura histórica da rainha Nzinga Mbandi, num discurso panegírico das suas valorosas acções de resistência ao colonizador, releva-se o património cultural existente antes do colonizador, à parte dele e com as desestruturações que a colonização implica, desde o Reino do Kongo até ao século XX.

Outro romance histórico angolano deve-se a Tchikakata Balundu, pseudónimo de Aníbal João Ribeiro Simões, nascido na aldeia de Chilume, no Huambo, em 1955. O seu *O Feitiço da Rama de Abóbora* é um romance etnográfico que recupera o tempo pré-colonial. Narrado na primeira pessoa, o protagonista empreende uma viagem catártica, que resulta num prolongamento da solidão que sentia na comunidade de origem, devida ao feitiço de que foi vítima, cuja autoria se desconhece.

De motivação etnográfica é ainda o romance *A Konkhava de Feti*, de Henrique Abranches. Narrando as aventuras de Kapitia no sul de Angola, entrelaça-se o tempo histórico e o tempo mítico, relevando-se na obra o socialismo como a via desejável para Angola. Igualmente a sul, e de acordo com o conhecimento que foi cimentando sobre a sociedade *kuvale*, o romance *Kissoko de Guerra* apresenta-nos a guerra civil da década de 1980, através de um pequeno grupo de soldados que resistia perante os exércitos da África

[20] Prémio Camões em 1997, a sua estreia literária dá-se em 1962, na antologia de *Novos Contos d'África*, organizada por Garibaldino de Andrade e publicada nas Publicações Imbondeiro. Há obras suas nas quais é inequívoca a presença do angolano de origem europeia, como *Muana Puó* e *Yaka*. A família materna deste escritor estava instalada em Angola desde a primeira leva de colonos que se instalou em Moçâmedes, com o seu trisavô. O pai nasceu em Angola, mas era filho de metropolitanos. No questionar do país após a independência, Pepetela é um romancista que, na opinião de José Carlos Venâncio, se comporta como um sociólogo. Aliás, no romance *A Geração da Utopia*, Pepetela foi um dos primeiros escritores "a registar o declínio do paradigma nacionalista e a inaugurar o período pós-nacional" (Venâncio, 2005: 109), com as transformações operadas a partir do fim da Guerra Fria e do aumento dos efeitos do processo de globalização. Aníbal pode ser um exemplo de intelectual comprometido num livro crítico e céptico. É por este motivo que Inocência Mata defende que Pepetela escreve "sob o signo do desencanto, da distopia" (Laços, 2006: 83). As demais informações sobre este escritor foram retiradas de Pepetela a Laban, 1991: 784-785, 798; Venâncio, 1992 c: 35 e 1993: 114; Mata, 2006: 69-70.

do Sul e da União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA) e através da inserção de um deles entre os Kuvale[21].

Situadas em *território kuvale,* as obras de Ruy Duarte de Carvalho seleccionadas para este trabalho são *Vou Lá Visitar Pastores* e *Os Papéis do Inglês*, publicadas, respectivamente, em 1999 e 2000. A primeira é um romance de nítido registo antropológico, resumida pelo seu autor como uma "exploração epistolar de um percurso angolano em território Kuvale (1992-1997). Tal como com o romance de Assis Júnior, também *Vou lá Visitar Pastores* suscita problemas de filiação genológica. Na opinião de Laura Padilha, será não um romance, mas um "desenho ficcional camuflado" de um registo antropológico e etnográfico (2006: 451). Contudo, mais do que uma obra de etnografia, encontramos em *Vou Lá Visitar Pastores* a ficcionalização do discurso antropológico. Como tal, é tomado como um romance no qual a redacção epistolar permite convocar as memórias do que está distante no tempo e no espaço. Aliás, Ruy Duarte de Carvalho assume que procedeu conscientemente a uma inovação, ao aliar o discurso científico da antropologia a uma "linguagem despudoradamente literária e mesmo coloquial – e até confidencial, por vezes" (2001: 9). Trata-se do que Wolfgang Iser, a respeito da ficção no discurso filosófico, designa como "boundary-crossing", sendo a ficcionalidade literária o padrão dominante de qualquer outra ficção (Iser, 1993: 87). Refere-se também a uma autoridade conferida ao discurso, através da apresentação de verdades evidentes, a uma mestiçagem discursiva, sem que fique claro que disso se trate. É por isso que se mantém a matéria empírica[22]. *Os Papéis do Inglês* trata da demanda dos registos escritos de um inglês desaparecido no sul de Angola, pré-texto para mais uma obra de Ruy Duarte de Carvalho sobre os pastores *kuvale* e sobre a sua circunstância de antropólogo-escritor. Com este autor, a narração desloca-se para o sul de

[21] Henrique Abranches, nascido em Portugal, em 1932, foi viver para Angola, primeiro em Luanda – cidade onde faleceu, em 2006 – e depois em Sá da Bandeira. Já com a família em Portugal, Henrique Abranches decidiu voltar a Angola, sendo funcionário do Banco de Angola em Luanda e depois em Moçâmedes, cerca de 1952, 53. Durante o serviço militar, iniciado em 1954, deparou-se com a realidade dos *indígenas*, por mão dos soldados indígenas (Henrique Abranches a Laban, 1991: 302). Colocado no Lubango, descobriu a sua localização: a sociedade colonial não era do seu interesse, mas sim a sociedade africana, na qual reviu também as suas ideias de independência para a então colónia e o acesso dos africanos à educação. No Namibe, Abranches também contactou com o descontentamento dos Kuvale, que "tinham uma organização quase secreta, subterrânea, paralela ao colonialismo – forneciam contratados, mas iam atrás deles" (Henrique Abranches a Laban, 1991: 300-302, 305). Abranches assume que à escrita do seu primeiro livro, *Diálogo*, subjaz um antropólogo "que descobre um povo diferente do seu e começa a estudá-lo", tendo como resultado um conjunto de informações que são tornadas literatura, em que a personagem principal é o camponês (Henrique Abranches a Laban, 1991: 287). A primeira versão de *A Konkhava de Feti* foi escrita na prisão, sucedendo-se uma série de perdas de manuscritos, que culminaram com a redacção final da obra em 1979 (Henrique Abranches a Laban, 1991: 314, 318-319; *A Konkhava de Feti*: 11).

[22] Sobre matéria empírica, autoridade e discurso ficcional, cf. Iser, 1993: 113-117.

Angola e percebe-se o papel do intelectual que produz outros sentidos nacionais, abarcando a periferia[23].

Igualmente num espaço periférico decorre o romance *Rioseco*, de Manuel Rui, "o maior sátiro da literatura angolana" (Soares, 2001: 208), cujas obras se localizam preferencialmente em Luanda. Este romance, publicado em 1997, centra o espaço numa ilha, que será o Mussulo, ao largo de Luanda, e na formalização da vida em condições de paz para um casal de migrantes, Noíto e Zacaria, que se insere numa comunidade pesqueira[24]. Trata-se do único romance que aborda a institucionalização de uma comunidade não urbana na periferia de Luanda, no contexto de guerra civil.

A guerra civil é o pano de fundo de *Mãe, Materno Mar*, romance que Boaventura Cardoso publicou em 2001. A opção preferencial de Boaventura Cardoso pelo romance deve-se ao facto de este género poder espelhar assuntos que teriam, à partida, mais a ver com a antropologia, como as questões religiosas (2005a: 27), que são o fulcro do romance escolhido deste autor para análise. Nele se relata uma longa viagem de quinze anos entre Malange e Luanda, em vidas estagnadas ou improvisadas. Os vários problemas e adaptações de uma vida sempre de passagem são motivo para a proliferação de igrejas, panaceia das dores quotidianas dessa desestruturação e, também, fonte de enriquecimento em fiéis e em dinheiro[25].

Por fim, seleccionou-se o romance *Patriotas*, de Sousa Jamba, publicado primeiro em inglês, em 1990, e traduzido no ano seguinte para português. Trata-se do único romance

[23] Ruy Duarte de Carvalho, enquanto poeta e divulgador de expressões orais, recupera um poema de Carlos Drummond de Andrade – "Se procurar bem, você acaba encontrando / não a explicação (duvidosa) da vida / mas a poesia (inexplicável) da vida" –, propondo que se substitua, no seu caso particular, a palavra "vida" por "Angola" (1995: 76). Ao contrário de grande parte dos escritores que, em paralelo com as actividades literárias, desempenham actividades políticas, Ruy Duarte de Carvalho, nascido em Santarém, em 1941, faz a sua "implantação no processo angolano", em termos cívicos, com a sua acção criativa, seja pelos textos, seja pelos filmes ou pelos trabalhos como antropólogo (Ruy Duarte de Carvalho a Laban, 1991: 697). Ruy Duarte de Carvalho tem "vindo a frequentar" a província do Namibe com o objectivo de pesquisas junto dos Kuvale, assumindo-se como um antropólogo que observa o "caso angolano" no que tem de não centralizado na capital do país (R. D. Carvalho, 2002: 24, 28). Na forma como se desloca para o Sul, foi considerado um escritor que faz o registo das culturas que terão sido menos influenciadas pelas marcas europeias e pelas marcas urbanas (Venâncio, 1993: 114).

[24] Manuel Rui nasceu na cidade do Huambo, em 1941. É, na sociedade angolana, uma "figura de forte conotação mediática", pelas suas actividades de político, de poeta, de declamador de poesia, de letrista de canções ou de cronista, em tom provocatório (Mestre, 1997: 35). Estudou Direito em Coimbra, cidade na qual leu poemas de Agostinho Neto, António Jacinto ou Viriato da Cruz, tendo pertencido à Casa dos Estudantes do Império. Também esse tempo foi importante na modificação das ideias, "para melhor, porque tínhamos uma visão à distância: era como se estivéssemos numa tribuna a ver uma manifestação" (Manuel Rui a Laban, 1991: 718). Para mais informações sobre a sua biografia, cf. Venâncio, 1996a: 104; Soares, 2001: 208.

[25] Boaventura Cardoso nasceu em Luanda, viveu em Malange e tem poucas vivências do campo A sua adesão ao MPLA acontece nos anos 70, pouco antes da independência, integrando o governo no início da década de 80, como Secretário de Estado da Cultura, tendo desempenhado igualmente cargos diplomáticos ao serviço do país (B. Cardoso, 2005b: 17-18, 21-22; Boaventura Cardoso a Laban, 1991: 825).

sobre a guerra civil de um autor ligado à UNITA, sem que nele se leia uma visão maniqueísta. É a afirmação de um percurso, de uma escolha particular da personagem central do romance, sendo claramente autobiográfico e, como advoga David Mestre, um *Bildunsgroman* em que o autor se descobre não como herói mas como escritor[26].

[26] Mestre, 1997: 54. Sousa Jamba nasceu em 1966 e cresceu na cidade do Huambo. A sua família dispersou-se por causa da guerra civil em 1976 e ele foi para a Zâmbia, onde estudou. Regressou à parte de Angola controlada pela UNITA em 1984 e foi para Londres em 1986, onde estudou jornalismo (Leite, 1996: 120).

CAPÍTULO I – CONTEXTUALIZAÇÃO TEÓRICA

1. Sociologia da Literatura: uma breve contextualização

O texto literário tem uma natureza simbólica. A literatura é um repositório de cultura e uma forma de representação da identidade. Identidade e literatura conjugam-se, deste modo, enquanto processos e estratégias simbólicas e culturais. Tributária do imaginário, a literatura reflecte as vivências privadas e colectivas, as aspirações individuais e colectivas, as tensões que intervêm na sociedade e no devir histórico (cf. Noa, 2002: 403), comportamentos que se observam numa dimensão egoísta ou na dimensão das solidariedades sociais. São estas tensões que permitem a leitura da sociedade no texto, daí que a perspectiva analítica da Sociologia da Literatura se apresente, neste trabalho, como a privilegiada[1].

A análise de representações sociais em literatura não anula a intensidade estética do que se toma como experiência literária. Pierre Bourdieu deixa essa marca bem clara nos propósitos das suas *Regras da Arte*, ainda que se reconheça que uma leitura sociológica poderá quebrar encantos que a fruição por si consigna (cf. Bourdieu, 1996: 17, 55). Mesmo entendida como uma representação da sociedade, colocada, portanto, em diálogo com outro tipo de discursos, a literatura é um *meio*, entre o ficcional e o imaginário, ou seja, entre o que faz a literatura ser possível e a pluralidade de significações em referência (Iser, 1993: xiii, 171, 216-217).

Como concretização literária, o texto assume funções sócio-comunicativas, que Iuri Lotman estrutura em cinco processos. Estes são (i) as relações que o texto estabelece entre destinador e destinatário, sendo o texto, então, a mensagem passada a determinado auditório; (ii) a relação entre esse auditório e o que Lotman designa como *tradição cultural*, tornando o texto uma memória colectiva; (iii) a relação que o leitor estabelece consigo mesmo, mediando o texto funções de auto-gnose do leitor; (iv) a relação entre o leitor e o texto, num processo em que este assume um papel autónomo e activo; (v) por fim, a relação entre o texto e o contexto cultural, sendo o texto uma fonte de informação (Lotman, 1996: 80-82).

[1] Neste subcapítulo, não se percorrerá a história da constituição da área científica da Sociologia da Literatura, que poderá ser consultada em Ricciardi, 1971; Venâncio, 1990; Escarpit, 1994; Ellena, 1998 ou Dirkx, 2000.

A obra de arte é estruturada e organizada, portanto, através da selecção de materiais culturais e outros que passam para ela. Na base desta assunção está a constatação de que nenhum facto humano pode ser compreendido e explicado[2] fora do seu contexto, do que nele se quer relevar como substrato. O real e o objectivo são sujeitos a uma subjectivação. Para que os factos tenham sentido, devem ser inseridos num processo estruturante, processo este que só se poderá conhecer com o estudo dos elementos em relação que o compõem. Os trabalhos artísticos, literários e filosóficos, formas de criação espiritual, caracterizam-se, só assim, por uma *coerência interna*, que conglomera as necessárias relações entre os diferentes elementos que os constituem e entre forma e conteúdo. Ou, então, por uma coerência advinda das visões do mundo. Estas são atitudes globais e expressam as atitudes humanas face aos problemas que se colocam na interacção com os pares e na relação com a natureza, são factos históricos e sociais, totalizando maneiras de pensar e sentimentos e acções dos humanos em situações específicas dependentes de determinados grupos sociais, são instrumentos conceptuais na pesquisa a elaborar, são, enfim, o ponto de união entre o individual e o colectivo, materializado na forma como o primeiro organiza coerentemente as elaborações realizadas na longa duração pela colectividade, para criar um universo imaginário de relações e de objectos artísticos e sociais[3].

No livro *Essays on Method in Sociology of Literature*, Goldmann explora questões metodológicas e epistemológicas da Sociologia da Literatura[4]. Filiando a sua teoria em autores como Georg Lukacs, Jean Piaget e Karl Marx, desenvolve uma perspectiva construtivista das estruturas assente no *estruturalismo genético*[5]. Subjacente aos seus textos está, portanto, a ideia da obra de arte como estrutura, implicando que aquela terá de ser vista em relação à matéria histórica e não numa esfera fora da história. Deste modo, reconhece-se o papel dinâmico do intelectual na relação que estabelece com a sociedade e percebe-se a

[2] As vertentes da compreensão e da explicação, bem como a interpretação são centrais na obra.
[3] Cf. Goldmann, 1980: 35-37, 66-69, 75, 83, 111-112; Iser, 1993: xiv, 166-167; Venâncio, 1993: 13.
[4] Na introdução à reunião de ensaios de Lucien Goldmann sobre o método na sociologia da literatura, William Q. Boelhower desdobra como princípios do seu modelo os conceitos de estrutura significante, matéria transindividual, totalidade, visão do mundo, consciência possível / possibilidade objectiva e homologia (Boelhower, 1980: 5-34).
[5] O seu modelo teórico tem como premissa básica a constatação de que a realidade e o texto têm um significado humano pelo seu alicerce criacional, fazendo com que sirvam para o conhecimento e a compreensão da sociedade e do indivíduo (Goldmann, 1980: 47, 53). A estrutura significante é o principal conceito de inteligibilidade nas ciências humanas de acordo com a perspectiva de Goldmann, representando simultaneamente a norma e a realidade (Goldmann, 1980: 78). Este conceito é também o principal instrumento de pesquisa e de compreensão dos factos passados e presentes (Goldmann, 1980: 83). O estruturalismo genético pressupõe: que se conceba um modelo semântico global de uma obra através de um sistema de relações inter-humanas e entre humanos e o restante universo; que o estudo sociológico da génese desse modelo se faça no conjunto da tendência dinâmica da consciência colectiva; que se estenda esta estrutura semântica global a um agregado de estruturas mais parciais de acordo com os níveis de análise que um estudo de um escrito comporte (Goldmann, 1980: 142).

obra de arte como um elemento constitutivo da consciencialização social[6]. As obras de cultura são consideradas por Lucien Goldmann, numa perspectiva de Sociologia da Literatura, como colectivas e individuais em simultâneo, característica que reside, em primeiro lugar, no que ele entende por cosmovisão ou visão do mundo. Uma das grandes contribuições de Goldmann para estas matérias é precisamente o conceito de visão do mundo, que permite a consideração de um autor de matéria estética como elemento da sociedade, ultrapassando a *arte pela arte*. A literatura ou a filosofia são formas de criação espiritual e expressões de visões do mundo que se traduzem em linguagens diversas (neste caso, literária e filosófica) dispostas coerentemente[7] por um autor que assim cria um conjunto de relações, de objectos e de significados, expressando, também, uma elaboração já tida pela colectividade. Aliás, só nesta relação entre arte e sociedade se percebe a sociabilidade e a comunicabilidade do texto[8].

Ou seja, de acordo com o que se realizará neste trabalho sobre os romances angolanos, relevar-se-á a associação entre o autor e o contexto de escrita e de publicação da sua obra, mas atender-se-á de modo mais pormenorizado aos temas em destaque nas obras, à configuração das personagens de acordo com os tempos seleccionados como matéria literária e aos diversos espaços que constituem o campo da ruralidade na narrativa angolana. Contudo, a análise não se esgota nas estruturas, contemplando os processos e as dinâmicas a que nelas igualmente assistimos.

É neste sentido que os autores de obras literárias são tomados como veiculadores de discursos sobre o ser humano e a sociedade, na medida em visam a auto e a hetero-gnose da entidade colectiva que integram. Por este motivo, relevam os aspectos da cultura e da sociedade que desejam integrar no contexto vivencial e que têm de ser abordados numa perspectiva crítica. Aliás, tentar analisar um discurso de forma completamente autónoma do seu contexto político, social e cultural pode redundar num "erro crasso", como assinala José Carlos Venâncio (1992c: 26). O autor tem a intenção de "persuade the reader about the validity of a particular model" da sociedade que apresenta (Eriksen, 1994: 175). Neste sentido, a confusão entre Estado e Nação, numa perspectiva marxista e estruturalista que tem dominado a Sociologia da Literatura, surge como insuficiente, pois os modelos de

[6] Goldmann, 1980: 35. Cf. Boelhower, 1980: 11-13.
[7] A coerência estrutural não é uma realidade estática, mas sim uma virtualidade dinâmica entre os grupos para a qual convergem sentimentos ou comportamentos individuais. Neste sentido, "the interdependence of the constituent elements of a work occurs in its own area but within one and the same world view where the problem posed by interhuman relations and the relations between men and nature find a response" (Goldmann, 1980: 76).
[8] Goldmann, 1980: 66, 75, 83, 111, 112.

mundo que os autores apresentam nas suas obras mostram que a apetência por essa conglomeração não é a mais desejável. Como modelos, o Estado e a nação nem sempre fazem sentido face ao quotidiano dos actores sociais resgatados para os textos.

De qualquer modo, a necessidade de uma abordagem sociológica da narrativa angolana prende-se com a constatação de que o discurso romanesco em Angola foi o promotor do questionamento de assuntos que, durante o tempo em que não havia uma ensaística mais produtiva[9], estariam relegadas para os domínios científicos da Antropologia ou da Sociologia. Além desta constatação, note-se que, na perspectiva sociológica da literatura, o romancista pode ser tido como uma figura próxima do sociólogo na forma como a sua mensagem sobre a sociedade, da qual é testemunha, atinge o leitor, facilitando igualmente a sua compreensão do mundo[10]. A questão da recepção e do público a quem se destina a obra adquire, neste sentido, uma dupla vertente. Em primeiro lugar, há que atender ao leitor abstracto do escritor e, em segundo, à aliança que, neste sentido, poderá potenciar-se entre a literatura e o desenvolvimento (sustentável) do país. A estas duas variáveis não é isento o que Pierre Bourdieu designa de *campo literário* (1996).

O campo literário constrói-se com base na consagração, tal como está exposto por Pierre Bourdieu. Os escritores serão *mercadores de bens simbólicos*, que manterão o campo artístico como um universo com as suas lógicas específicas. Neste sentido, visa-se a consagração através da relação estabelecida entre romances e tipos de públicos leitores[11]. Assim, verifica-se que a noção de poder é central, instituindo campos de poder nos campos de produção e de recepção, tal como no campo social, entendido de forma abrangente.

Se a sociedade é tida como texto, na Sociologia da Literatura o texto pode ser sociedade, uma manifestação do imaginário, de vivências reais ou imaginadas transpostas para o registo ficcional, enfim, um veículo de um universo cultural pela acção de um actor social concreto, o escritor. Deste modo, e à semelhança de Wolfgang Iser (1993: 1-3), está em causa a relação triádica que coloca em correlação a realidade, o fictício e o imaginário. Isto é, a produção de signos que concebe a inserção da realidade extratextual no fictício e a sua simbolização extrapolável para o imaginário, num cruzamento de fronteiras[12].

Na dimensão antropológica e/ou sociológica da ficção, assinala-se que "la ficción

[9] Em especial até tempos bem recentes. Note-se que actualmente o mercado editor angolano revela uma dinâmica que não tinha até à estabilização do país após o fim da guerra civil, em 2002.
[10] Cf. Venâncio, 1990: 118 e 1992c: 48; Meletinsky, 1995: 34.
[11] Cf. Bourdieu, 1996: 141-142, 168. No caso da literatura angolana, esta consagração não se faz apenas mediante um público leitor angolano. É a consagração também extra-muros, como se verá adiante.
[12] Esta ideia de superação de fronteiras e de cruzamentos é muito recorrente na obra *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology* (1993).

permite al hombre profundizar el conocimiento de sí mismo", conhecimento este que nos possibilita o encontro connosco através do reflexo da nossa condição que vemos nos textos (Domínguez, 1997: 38).

Partindo destas dimensões, atesta-se que a Antropologia da Literatura e a Sociologia da Literatura preconizam a análise da presença do colectivo nas estratégias de produção da obra, na sua historicidade ou nas intencionalidades mais ou menos explícitas dos autores, ou seja, situam a abordagem do material de análise nas acções sistematizadas cultural e socialmente. Assim, neste trabalho, assistimos à consequente transformação do texto em documento e em testemunho, numa perspectiva interpretativa e que se tentará que não seja de paráfrase ou de mera descrição.

É por este facto que, e porque se trata de obras culturais, a interpretação[13] é um conceito central, a acrescentar aos de produção e de representação. Esta não se entende no sentido de se tornar uma reificação, como se fosse oposta de uma processualização (cf. Iser, 1993: 168).

É pela interpretação que se infere a extracção de *verdade* transmitida no e pelo texto, nas suas construções discursivas, nos *mundos possíveis* e nos modelos de mundo levados à cena literária pelos autores na sua produção. O social na literatura investe-se igualmente de um debate em torno da representação e, no que a ela diz respeito, duas órbitas terão de ser ponderadas: a representação da nação na literatura e a representação da voz colectiva pelos autores individuais.

O objectivo da Sociologia da Literatura é, enfim, analisar as relações complexas entre o autor, os seus textos e o universo social, daí derivando, entre muitas outras possíveis, a explicação do texto (cf. Dirkx, 2000: 13). No caso deste trabalho, privilegia-se a visão interna da Sociologia da Literatura, que estuda a presença do social no literário, e não uma visão externa, que se interessa pela literatura na sociedade. A literatura é, portanto, perspectivada como "fonte de informação" (Venâncio, 1990: 113). A ficção é um dado de informação sociológica e antropológica, pelo que se atenderá às relações que os textos desenvolvem e pretendem representar do conjunto social mais alargado. Naturalmente, e dada a especificidade do discurso literário, como se verá ao longo deste estudo, não se poderá confundir o texto com a sociedade em si, como um espelho fiel desta, ainda que seja consensual que, numa análise antropológica, por exemplo, a complexidade em utilizar dados ficcionais é tão complexo como a utilização de quaisquer outros dados (cf. Hoëm, 1994:

[13] No sentido de Tzvetan Todorov, de "*revelar o sentido do texto examinado*", seja do livro seja do mundo (1993: 8, 83. Itálico no original).

202).

A literatura, como assinala Margarida Fernandes, consiste num produto cultural e o autor é um actor social que transporta para o texto o universo social em que se encontra inserido, texto esse que medeia as reflexões sobre as realidades vividas e, assim, se torna num elemento de análise das construções sociais (2001: 112; 2002: 39). É por isso que uma análise antropológica ou sociológica da literatura é possível na medida em que se mostram diversos constituintes da cultura (cf. Appiah, 1997: 103) e que é filtrada pelos leitores[14].

Nas páginas que se seguem, encontramos uma aliança entre o literário, o cultural, o social e o simbólico, característica da interpenetração entre diversas áreas de produção de conhecimento sobre a sociedade, como os estudos pós-coloniais, aos quais se consagrará um lugar específico neste estudo, pela amplitude que implicam. Aliás, os Estudos Culturais e o pós-colonialismo são determinantes para problematizar a cultura dentro dos estudos literários e dos seus métodos, ao transporem a fronteira entre a obra de arte isolada e todo um conjunto colectivo que nela se encontra. A literatura é também um campo que reflecte os contactos de culturas, que, através da criatividade e da crítica, se embrenha em reestruturações do saber e do ser (cf. Soares, 2008: 87-89; Eagleton, 2001: 323).

No paradigma da teoria pós-colonial, ganha cada vez mais ênfase uma viragem antropológica da ciência literária, que perspectiva a ficção não apenas como dado de informação antropológica, naturalmente, mas também a salvaguarda da sua função formativa de construção de sentidos. No que me diz respeito, trata-se de procurar o outro lado do texto, que é a construção literária da ruralidade e da nação.

[14] Wolfgang Iser centra o grosso da sua análise nos actos (plurais) de leitura. Para ele, "o significado antropológico da ficcionalização torna-se inequívoco quando atentamos nas muitas realidades incognoscíveis que permeiam a vida humana, constituindo o princípio e o fim talvez as mais penetrantes deste género" (Iser, 2001: 115).

2. O romance: género agendado à alta cultura e ao paradigma da modernidade

Para compreender o lugar do romance na literatura angolana, importa começar por ressalvar alguns pontos que se prendem com a arquitectura do género romanesco, a um plano macro e a um plano micro. Pelo primeiro, entendo a sua indexação ao projecto da modernidade e, pelo segundo, a tipologia deste género e as construções que permite de modo a consignar a selecção de informação e possibilidades interpretativas[1].

Para além da faceta inovadora e dialogante, em termos globais, considera-se que o romance, na esteira de Lucien Goldmann, é a busca de valores autênticos empreendida por um individualizado herói problemático num mundo degradado, marcado por contra-valores de inautenticidade[2]. A partir desta sintética definição de romance, ramificam-se duas variáveis que concorrem para uma contextualização do género.

Em primeiro lugar, observa-se que a tónica é colocada no herói individual e, numa acepção crítica marxista, o romance é o género que melhor reflecte uma orientação inovadora e individualista, espelhando a representação estética de uma experiência individual na sociedade deformada pelo capitalismo. O romance é igualmente um reflexo da autonomização da sociedade civil e da ascensão da burguesia no Ocidente, tratando-se, assim, de uma das formas de arte que reflecte a sua visão do mundo, de defesa da sua constituição social, à qual não será alheio o sentido moralista do género romanesco, radicado também nos seus antecedentes épicos. Essa reprodução assinala-se na experiência individual sobre o estilo de prosa, sobre a configuração das personagens, descrição de espaços e sobre o uso do tempo linear ou monocrónico, valorizando a originalidade. A partir desta concepção do tempo, aborda-se a segunda variável da caracterização contextual do romance. A noção de tempo monocrónico radica na crença ocidental de progresso associado à técnica, uma importante dimensão caracterizadora da sociedade moderna e capitalista que se quer julgar, a par de forças emancipatórias, alastrada mundialmente[3].

---

[1] Não está em causa uma teorização exaustiva da questão do género na literatura, uma das "questões mais controversas da teoria e da praxis da literatura", segundo Vítor Manuel de Aguiar e Silva (1994: 339). Por este motivo, há que ressalvar que os géneros, enquanto categorias literárias e formas de classificação das obras, não se esgotam em si, abrindo-se em permanência a possibilidade de um género poder conter diversos géneros (Genette, 1986: 78-80; Dirkx, 2000: 140). Esta evidência adquire um destaque especial quando se trata da classificação de determinadas obras em relevo neste estudo, obras narrativas. A narrativa é um modo, prende-se com questões linguísticas, ao passo que a sua configuração genológica poderá ser mais problemática. De qualquer modo, entenda-se que o romance é um género inovador e subversivo, devido às suas características polifónicas e dialogantes, intertextuais (Genette, 1986: 85; Dirkx, 2000: 139).

[2] Cf. Dirkx, 2000: 71; Venâncio, 1999: 200.

[3] Cf. Philipson, 1998: 217-218; Venâncio, 2005: 86-87; Coetzee, 2001: 192; Eisenstadt, 2007: 27.

Pelo observado, assume-se que o romance tem a sua indexação ligada à modernidade e ao Ocidente, dois modelos que não poderão ser lidos como absolutos, mas que importa neste momento explicitar, em primeiro lugar, porque os factos necessitam de enquadramentos contextuais e, em segundo, porque é nas realizações da criatividade cultural que os temas mais importantes da discursividade moderna são desenvolvidos[4].

É consensual a observação de que a modernidade é um fenómeno multímodo, complexo, descentrado, móvel, logo, passível de teorizações diversas[5]. Creio que a modernidade não tem como "inerente (…) um contraste com a tradição", como preconiza Anthony Giddens, ressalvando, contudo, que podem combinar-se (2002: 25), o que pode levar à conclusão de que a tradição pode ser encarada como uma resposta ou uma reacção a um projecto moderno universalista. Contudo, moderno e tradicional não se entendem como a anulação deste por aquele, mas sim numa perspectiva de coexistência e de confluência nas mais variadas situações contextuais (dependam elas da geografia, do tempo histórico, das coordenadas sociais e culturais). Nesta confluência, a tradição, pela noção de transporte e de vivência que comporta, é a designação dada à forma como cada contexto potencia o seu enquadramento na modernidade e como, assim, a configura também[6].

Em termos substanciais, a modernidade caracteriza-se pela valorização do indivíduo ou pela sociedade como sujeito responsável pelo seu percurso, que se torna emancipado e extirpado das lógicas comunitárias e religiosas na realização do seu destino, podendo ser invocados a superação e o não respeito pelas chamadas tradições[7]. Para além da autonomia do indivíduo, a modernidade caracteriza-se pela valorização da ciência e da razão,

[4] Conforme defende o israelita Eisenstadt (2007: 33).

[5] O projecto histórico da modernidade pode ter conhecido o seu advento no século XVII (Giddens, 2002: 1) ou, de modo mais impreciso, entre os séculos XVI e XVIII (B. S. Santos, 1999: 72). Sem imprecisões é considerado o seu advento geográfico, a Europa Ocidental, herdeira histórica do Império Romano, na época em que se instituem de forma mais sistemática os contactos com os demais continentes, através dos quais se estendeu a hegemonia ocidental devida ao seu poderio económico, político e militar, fazendo localizar o Ocidente europeu no centro do sistema-mundo que assim se foi instituindo em centros e periferias (Venâncio, 2000: 54; Parsons, 1973: 1-2; Giddens, 2002: 36; Wallerstein, 1990). Em termos genéricos, o projecto sócio-cultural da modernidade assenta sobre os pilares da regulação e da emancipação. No primeiro situam-se os princípios do Estado, do mercado e da comunidade e, no segundo, as lógicas da racionalidade, na sua acepção histórica e não essencialista, que abrangem tanto as áreas da ciência e da tecnologia como da ética, da arte e da literatura. Por seu turno, como dimensões institucionais da modernidade encontramos o capitalismo, o industrialismo, o poder militar e a vigilância, que se associam entre si (cf. B. S. Santos, 1999: 70-71; Giddens, 2002: 39-42; Goody, 2000: 71).

[6] As fronteiras são intrinsecamente fluidas e modernidade e tradição combinam-se como estratégias e processos nas dinâmicas constitutivas da identidade e da alteridade, como salienta António Custódio Gonçalves (2002b: 13). Portanto, nos parágrafos consignados à modernidade, seguirei apenas a sua configuração, sem que se registe esta lógica de exclusão enquanto sua enformadora essencial. Salvaguardo que radicalizações e observações baseadas em binarismos estão presentes, na medida em que se aborda uma ocidentalização deste projecto histórico.

[7] Sobre a valorização do indivíduo na condição moderna, veja-se Martins, 1996: 137-138; Venâncio, 2000: 54; Giddens, 2002: 81; Amin, 2006: 105, 138.

indispensáveis no concurso ao progresso, não raro erigido em forma de mito e de grande meta a alcançar, podendo inclusive ser absolutizado – como refere o filósofo e antigo resistente guevarista argentino Miguel Benasayag – como a própria "realização da história" (2006: 55).

Racionalismo e individualismo associam-se, laicizam-se e opõem-se (idealmente falando) ao colectivo dominado pelos costumes inscritos numa ordem a-racional. A razão permite ao indivíduo escapar, assim, ao universo consuetudinário estrito e à tradição. Esta razão, a par da liberdade e do Estado, são características que formam organizações mais acabadas que coexistem numa ordem moderna[8].

Para além do individualismo e do racionalismo, o capitalismo é outra marca caracterizadora da modernidade. Aliás, é tido como a ideia central do projecto da modernidade, é o modo de produção a privilegiar e a estender à globalidade, mobilizando-se mão-de-obra no quadro de uma economia de mercado, que possibilita igualmente a difusão de matérias-primas, de espécies da flora e da fauna a uma escala progressivamente maior e mais facilitada. Samir Amin (2006: 105) vai inclusive mais longe ao defender que a modernidade é o produto do capitalismo que se expande mundialmente[9].

[8] Cf. Gellner, 1995: 69-70; Amin, 2006: 115; Venâncio, 2005: 163. Percebemos, então, que outra construção da modernidade, dela constituindo um princípio, é o Estado, conceito ao qual reiteradamente se apensa o de nação para configurar o combinado "Estado-nação". É esta entidade composta por dois termos, e segundo Anthony Giddens (2002: 44), a promotora da modernidade e do seu programa institucional, sendo-lhe imprescindível, neste aspecto, a burocracia. De acordo com Max Weber, esta é essencial para que um Estado se constitua como moderno, especificando a especialização das tarefas e a sua regulamentação formal através da Lei criadora de igualdade (1982: 229-231). A burocracia, é, então, o instrumento de consolidação racional do programa político da modernidade, superando-se a arbitrariedade e as lógicas comunitárias de exercício do poder e a difusão da escrita é *uma* premissa do paradigma legal-racional da modernidade, permitindo a formalização das normas e a sua mais lata abrangência (cf. Goody, 1987: 28, 164; Weber, 1982: 252-264, 343-344). Para além deste aspecto legal, considera-se que a escrita é *a* premissa do paradigma cultural da modernidade. A difusão da imprensa criada por Gutenberg coincide com o nascimento da modernidade. Este marco possibilitou um mais rápido fabrico e acesso a textos impressos (cf. Chartier, 2001: 121). Num quadro de modernidade, podemos concluir que a escrita literária e a sua difusão implicam que um autor faça chegar os seus textos, produto de um trabalho reflexivo exposto na palavra escrita, a um público mais alargado que o reconhece enquanto autor individual. A cultura letrada, tida agora como um dos germens da modernidade, não é exclusiva do Ocidente, sendo igualmente partilhada, por exemplo, com o Oriente. Contudo, Inglaterra, país ocidental, localiza geograficamente a invenção da máquina a vapor e o decisivo arranque da Revolução Industrial, que possibilitou o início de um mundo mais aproximado e com relações de dominação tal como o conhecemos (cf. Goody, 2000: 307). Também a escrita foi um elemento decisivo para constituir a distinção entre o Ocidente, que a domina e difunde (sem considerarmos estes vectores como absolutos, naturalmente), ou seja, que é civilizado, e o mundo de povos tidos como ágrafos, logo bárbaros.

[9] É neste sentido que Amin estabelece dois momentos na história decisivos para a formação do mundo moderno. O primeiro diz respeito ao nascimento da modernidade e do capitalismo, a partir dos séculos XVII e XVIII europeus. Neste momento, a tríade liberdade, igualdade e propriedade é central. O segundo momento diz respeito ao surgimento de um novo capítulo na modernidade, que se inaugura com a crítica de Marx contra a razão emancipadora burguesa nascida com o Iluminismo. Esta etapa é qualificada por Samir Amin como "modernidad crítica de la modernidad". Neste campo entra a fraternidade e o acesso a condições de igualdade. No mundo contemporâneo, há, então, que equacionar o liberalismo falsamente equalitário, a destruição da natureza e das sociedades, desafios cuja resposta poderá ser encontrada no cerne da modernidade em si mesma: a razão emancipadora. O seu conceito de razão emancipadora implica a ética, a responsabilidade, um

A modernidade implica relações de produção e outros tipos de relação, que abrangem o campo discursivo e simbólico. E ambas as abordagens do paradigma moderno em causa neste momento oferecem perspectivas a considerar nesta visão sobre o mundo. O capitalismo é tido como uma *rede global de poder* e não apenas nos seus aspectos económicos ou culturais, estes mais em foco nos estudos pós-coloniais. Por se constituir em rede, através dele hierarquizam-se as diversas raças, conhecimentos, géneros e demais elementos enformadores do mundo, visto como um sistema-mundo, numa explícita filiação em Immanuel Wallerstein, constituído por centros e por periferias[10].

Agora, há que valorizar as vozes que emergem nesta corrente, ainda que a ela se opondo. E estas serão determinantes na emanação discursiva advinda do Sul. Para tal, é necessário retomar o assunto da centralidade do capitalismo no projecto da modernidade e dele partir para outra das suas vertentes: o imperialismo. Se considerarmos que a ideia de que a universalização do capitalismo é, em primeira mão, devida à expansão colonial, encontramos uma óbvia associação entre capitalismo e imperialismo. E entre este e o eurocentrismo. Por este motivo se considera, inclusive, a colonialidade – e não o colonialismo – e a modernidade como os dois lados de uma mesma realidade[11].

Foi desta forma que se deu, já no contexto da modernidade, um processo de coisificação do *outro*, entendendo-se por este *outro* os povos que se situavam mais longinquamente em relação ao centro que se instituía na Europa expansionista. Através desta reificação, justifica-se a exploração e a subjugação numa lógica de legitimação do domínio imperial transatlântico. Implícita nessa coisificação, encontra-se a ideia da

---

humanismo universalista, que coloca o marxismo no centro de resposta aos desafios de uma alienação baseada num capitalismo que poderemos epitetar de selvagem (Amin, 2006: 106-114).

[10] De acordo com Grosfoguel, 2009: 398-391; Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007: 17; Quijano, 2007: 93, perspectiva da qual me aproximo, afastando-me de Neil Lazarus. No livro *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World* (1999), ao mesmo tempo que defende que a modernidade terá sido suplantada pela globalidade (1999: 18), cede perante uma lógica que institucionaliza um predomínio do Norte sobre o Sul, longe da *globalidade* e da ética que valoriza o contra discurso marxista tidos como ideais na construção da panorâmica actual. 1968 é assumido como o início do "endism" e do pensamento "post", mas, para Lazarus, estamos numa era em que, pelo contrário, se consolida a dominação burguesa, com o crescimento de novos poderes imperialistas e com as imposições de instituições como as de Bretton Woods sobre o mundo, prosseguindo-se a fetichização do Ocidente na modernidade e a imperativa hiperreal que a Europa – é este o continente abordado pelo autor – ainda continuará a ser (Lazarus, 1999: 19-28).

[11] Cf. Amin, 2006: 96; Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007: 16-17; Grosfoguel, 2006: 157 e 2009: 393; Mignolo, 2003: 35, 105 e 2007: 26. No fundo, a colonialidade corresponde à criação do mundo moderno, daí que não se dissocie dele. No mesmo sentido se coloca Boaventura de Sousa Santos. Para ele, o processo de modernização – e devido ao contacto de culturas aquando de uma primeira colonização europeia da América, da Ásia e de África, que se constituem como as periferias – caracteriza-se pela marginalização do *outro* que é considerado, assim, menos evoluído e que terá de ser levado (trazido?) para os valores modernos ocidentais. Assim, em termos sociais, a modernidade (e perceba-se como o sociólogo português usa os termos modernização e modernidade, não os dissociando) tem como característica a hierarquização, cuja primazia é dos europeus, a quem cabe a imposição aos outros das premissas e dos valores característicos de uma ordem ocidental (B. S. Santos, 1999: 96-97 e 2009: 23-32).

incapacidade de o *outro* realizar a modernidade, pelo que deveriam a ela aceder através do domínio económico, cultural, social, militar, etc. dos países colonizadores (cf. Venâncio, 2005: 64-65). No célebre *Discurso sobre o Colonialismo*, Aimé Césaire associa a colonização à coisificação e à deformação, tanto de colonizado, como de colonizador[12].

É certo que vemos o *outro* conforme estamos situados. Esta visão pode manifestar-se segundo uma tripolarização ou campos de tensão que combinam as variáveis tradicional/moderno, local/global e anti-hegemónico/hegemónico. E sob muitas outras perspectivas. Outra poderá ser a que encara o Oriente como imutável, oposto a um Ocidente em permanente progresso e mutação (cf. Brusila, 2001: 40; Ferro, 2004: 26). Outra ainda é aquela que poderei designar de *totalização do fim*. Anuncia-se o fim da história, desconstroem-se conceitos, desfazem-se balizas e reinventa-se a fronteira como lugar de plasmagem de todos os conceitos, de todas as perspectivas, de todas as referências. Em suma, vivemos numa era em que o prefixo "pós" se agrega a uma série de "ismos" para caracterizar e definir os tempos actuais e as formas de ler a realidade contemporânea em várias ciências, como se verificará no capítulo seguinte.

Mas este prefixo não é exclusivo na caracterização da actualidade. Atente-se, nestes termos, ao conceito de *plurimodernidade* ou ao de *sobremodernidade* que tem vindo a ser trabalhado pelo antropólogo francês Marc Augé em obras recentes, nas quais aborda, por exemplo, os vários lugares que definem a nossa condição *sobremoderna* (em *Não-Lugares. Introdução a Uma Antropologia da Sobremodernidade*, 1994) ou uma vivência individual e colectiva num mundo de cristalizações e de mudanças aceleradas (em *Para Que Vivemos?*, 2007). Outra forma ainda é a de teorizar a modernidade em si, continuando este paradigma a estar no centro de discussões. Segundo Samir Amin, actualmente vive-se a crise da modernidade, constituindo esta um processo sempre inacabado (2006: 106). É ainda uma

[12] Césaire, 2006c: 19-20. Mesmo a referida teoria do sistema-mundo, que tem como impacto a visão do Ocidente e a sua necessidade de classificar em sistemas e subsistemas os outros, constituídos assim em periferias e semiperiferias, preenche-se de percepções eurocêntricas, percepções estas que inventam e sobrevalorizam a singularidade ocidental e esquecem, por exemplo, os avanços do Oriente durante a Idade Média ocidental, em que a Europa poderia ser considerada "atrasada" (Goody, 2000: 14, 336). Gostaria de citar a este respeito um conjunto de metáforas interessantes desenvolvidas por Ferran Iniesta sobre a forma como encaramos o *outro* – sendo este o africano – e que desmonta a concepção ocidental moderna de superioridade civilizacional dentro do seu próprio seio, ao eleger parâmetros não europeus para justificar o vazio cultural do continente: "Prometeo tuvo que aportar a África la tecnología. Gengis Khan la organización política. El musulmán, y más particularmente el árabe, debió ser el creador del mercado. Estos razonamientos, explícitos o implícitos, subrayen en el inconsciente hegemónico occidental cuando, ocasionalmente, la mirada se dirige al sur" (2001: 175). Ainda com Iniesta, e de acordo com os processos de imutização e de coisificação do *outro*, qualquer poder hegemónico tem pretensões de superioridade absoluta em relação a quem subordina, ou seja, dá-se um caso de "ignorancia histórica" cujos actores são os exploradores, os missionários e os militares, que congregaram a fusão entre as armas e a palavra bíblica na conquista do território e das pessoas (Iniesta, 2000: 170).

época de "modernidade tardia", atendendo igualmente à própria constituição do sistema internacional (Cravinho, 2006: 48). Ou uma época em que vivemos as *consequências da modernidade*, parafraseando o título da obra de Anthony Giddens (2002). Como se pode verificar nas posições que vêm sendo apresentadas, são muito variadas as formas de ler a modernidade, de a teorizar e de caracterizar a sua superação. Como igualmente poderemos encontrar várias formas de lhe dar resposta que não se encontram exclusivamente no mundo não ocidental.

O israelita Shmuel Noah Eisenstadt defende que, na efectivação e no alastramento da modernidade e da modernização, os *outros* "desenvolveram diferentes padrões de resposta, diferentes dinâmicas, diferentes padrões de civilização moderna" com base na sua carga histórica (1997: 81). Em obra mais recente, resume este fenómeno no conceito de *múltiplas modernidades* (2007), na qual, analisando pormenorizadamente a configuração moderna no continente americano, no Japão e na Europa, conclui que o que se considera como modernidade implica uma não uniformização das arenas da modernidade contemporânea (social, económica, cultural, pública, privada, etc.) nas diversas áreas geográficas, culturais ou societais. É uma forma mais descentrada de ver a modernidade na sua multiplicidade, já que o mais comum, quando se trata do *outro*, é colocar-se o acento de se tratar de *alternativa*[13].

As múltiplas modernidades implicam uma observação do mundo contemporâneo através da sua constituição em diversos programas sociais, políticos e culturais que configuram a modernidade. É através desta acepção que recusamos a associação existente entre "modernidade" e "ocidentalização" (ou, melhor, ocidentalidade, segundo creio). Também questiona o lugar das múltiplas modernidades na época marcada pela globalização e pelos anúncios do fim da história e do choque de civilizações, que dá lugar a um *moribundo programa da modernidade*, como prefere Eisenstadt[14].

As várias direcções de um programa ou de um projecto da modernidade não se anulam. E não é porque o mundo é global que deixamos a nossa localidade resumida a um nicho. É assim que, ao longo da história moderna e contemporânea, se verifica que não há uma aceitação tácita da modernidade constituída na Europa ocidental por outras sociedades.

[13] Como em Ferguson, 2005, que, além disso, funde modernidade com modernização.

[14] Eisenstadt, 2007: 50, 123. Há que considerar, no último capítulo da sua obra, a participação crescente de variados actores no sistema político internacional, à maior industrialização de países tidos como Estados revolucionários, como a China, ou ainda a criação dos Estados africanos com lógicas internas e de alinhamento externo, o enfraquecimento das hegemonias bem marcadas entre Ocidente e União Soviética, os variados processos de globalização económica e cultural, o surgimento de novos movimentos sociais, o surgimento de um número maior de arenas de discussão pública (Eisenstadt, 2007: 124-127). Enfim, Eisenstadt trata do surgimento de novas arenas de identificação, numa esfera global internacional da modernidade.

O que se passou – e o que se passa – foi uma "permanente selecção e reinterpretação", o que implica que se desenvolvam novos programas (culturais, políticos) da modernidade (Eisenstadt, 2007: 41), que não são considerados como excludentes em relação à modernidade iniciada no mundo ocidental. Continua-se a estabelecer uma distinção entre estes dois hemisférios, Ocidente e Oriente, ou entre os hemisférios Norte e Sul. Trata-se de categorias genéricas às quais nem sempre é fácil escapar quando se trata de abordar uma questão como esta que vem sendo tratada e que é determinante para as leituras do mundo, a de modernidade. Ressalve-se, também, que não são referências monolíticas, que não valem como blocos homogéneos, como ainda muitas vezes se querem apresentar.

Considero a modernidade como um paradigma que envolve diversos tipos de programas e até diferentes projectos que, não se anulando, co-existem em feições conflitivas ou dialógicas. E neste campo entronca uma perspectiva que me parece fundamental quando se trata destas construções modernas, que é a forma como se olha[15] o *outro*, para além da já referida *coisificação* em tempo colonial.

Uma forma de olhar os *outros* pode estabelecer uma distinção entre a modernidade ocidental e a particularidade tradicional sectária do mundo não ocidental, não se contemplando esta numa existência moderna ocidental. É neste enquadramento que se olha de forma distinta para as outras modernidades, tidas, entre outros adjectivos, como *incompletas* ou como *cópias acríticas* ou como um *abandono de substratos*, o que, naturalmente, não deixa os espaços necessários para se atender às dinâmicas modernas no conjunto da humanidade. Pensa-se em termos de vitoriosos e de derrotados, de riqueza e de miséria, de felicidade, até, e de infelicidade, sendo as primeiras a meta a alcançar e que se encontrarão no Ocidente[16].

A vivência da modernidade em sociedades *periféricas*, já livres do colonialismo, pode ser entendida, segundo Boaventura de Sousa Santos, como uma "constelação social pré-pós-moderna", numa série de prefixos (que deixam, na minha opinião, de ter um sentido claro) a caracterizar essa constelação social que pertence a "uma pós-modernidade vivida segundo o enquadramento de uma sociedade periférica, terceiro-mundista" e de acordo com uma "correlação de forças internacionais" em vigência no início dos anos 1990 (*apud* Venâncio, 1992c: 47). Uma observação que não toca a questão a que aludi desenvolvida por

[15] A utilização da forma verbal de *olhar* é propositada, pela imediata percepção e posteriores intelectualização e transmissão de um conhecimento ou de uma imagem sobre o que é alheio.
[16] Como assinala Amin Maalouf, as peças do jogo colocam-se de modo a que os primeiros, na sua significação ocidental e moderna, impliquem o abandono por parte dos *outros* não ocidentais de uma parte importante de si mesmos, a sua identidade, marcada por símbolos não compreendidos na lógica imperial que poderá caracterizar uma determinada perspectiva da modernidade (2004: 81-83).

Amin Maalouf em *Identidades Asesinas* (2004), sobre as energias (no sentido aristoteliano da palavra, de realidades em acção) simbólicas, identitárias, culturais, para além da *tecnocracia* que poderá implicar-se na *modernização*[17].

Ainda neste ponto, gostaria de assinalar três perspectivas diversas da modernidade. Uma é devida a Paul Gilroy, no seu *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness* (2002), obra na qual emerge um modo *des-eurocentrado* de consignar as características de uma modernidade ocidental, para a qual foram essenciais os africanos, em especial os que, transportados para fora de África, determinaram a constituição social e cultural do mundo atlântico ocidental. Na senda de Gilroy, Charles Piot – através do estudo dos Kabre, do Togo, no livro *Remotely Global, Village Modernity in West Africa* (1999) – propõe uma modernidade alternativa, ou seja, uma forma diferente de pensar a modernidade que não se centre no capitalismo e na urbanização por si e em feições ocidentais, que não perceba a Europa como parte de África, mas também África como parte da Europa. Por fim, Arjun Appadurai, em concreto na obra *Dimensões Culturais da Globalização* (2004), questiona a aplicabilidade universal da modernidade e dos pressupostos que a caracterizam no Ocidente face às rupturas e à transnacionalidade operada em várias áreas (na sua perspectiva, a dimensão da cultura é a privilegiada como área de estudo) em muito devida às esferas públicas da diáspora (leia-se diáspora do Terceiro Mundo[18] actuante no Primeiro).

Neste momento, olhamos para o chamado Terceiro Mundo de um modo diferente, não só por causa da descolonização e das independências, mas também porque as variadas culturas que o compõem já fazem ouvir as suas vozes distintivas (cf. Jameson, 1990: 48). Uma é a de Drissa Touré, um realizador de cinema de Ouagadougou, cujas palavras importa registar:

> "I have modernity inside me. I have the idea of individualism inside me. I have this division inside me. It exists. But I am more than that. I cannot forget my origins" (*apud* Jorholt, 2001: 98).

[17] Enfim, a modernização, o pensamento sobre a modernidade e a sua vivência terão de fazer-se à escala global e não excluindo as tradições, de forma a "alcançar um destino especificamente humano" (Appiah, 1997: 150), com o lugar para a utopia e para o universal que valoriza o local. Para além da modernização, e continuo com Kwame Appiah, o que significa a modernidade e "*ser* moderno é uma pergunta que africanos e ocidentais podem formular juntos" (1997: 155. Itálico no original), em conjunto, ainda, com asiáticos, latino-americanos, e outras localizações geográficas mundiais.

[18] A expressão Terceiro Mundo terá nascido de uma ideia europeia, por mão de Alfred Sauvy, que aplicou este conceito – buscado ao panfleto *Qu'est-ce que le tiers état?*, de Emmanuel J. Sieyès (1789) – aos países que se colocaram numa situação marginal no sistema internacional. Será um conceito que denota uma forma de pensamento e de mediação europeia (cf. Venâncio, 2000: 73, Ahmad, 2000: 294).

No Terceiro Mundo, para que a realização estética congregue essas origens com a modernidade, têm-se estruturado formas peculiares de representação do real, entre elas o romance.

Recuperando a caracterização do romance e a sua afirmação macro-genológica, aliamos ao tempo monocrónico e ao fundacionismo o realismo, duas categorias que igualmente configuram a sociedade moderna (cf. Venâncio, 2005: 87). No que diz respeito ao fundacionismo haverá uma abordagem mais sistematizada aquando do tratamento teórico das problemáticas que envolvem a narração da nação em literatura. Por seu turno, o realismo é um conceito importado dos Estudos Literários útil para tratar aspectos da modernidade e teorizar a questão do romance em África, no plano micro a que aludi no início deste subcapítulo. Neste ponto, serão abordados três aspectos que me parecem fundamentais para a constituição de uma estética realista dentro de um programa moderno global e múltiplo: o realismo, o realismo mágico e o realismo africano.

Em termos genéricos, o realismo[19] pode ler-se à luz da semântica dos mundos possíveis, devida a Lubomir Doležel, subjacente em três teses. A primeira ("*Los mundos ficticios son conjuntos de estados de cosas posibles*") legitima literariamente o não acontecido, personagens que, não tendo existência real, são indivíduos possíveis. A segunda ("*El conjunto de mundos ficcionales es ilimitado y variado al máximo*") comporta uma associação entre os mundos reais e os possíveis, nos quais se incluem os mundos fantásticos. Por fim, a terceira ("*Los mundos ficcionlaes son accesibles desde el mundo real*") consigna a acessibilidade aos mundos possíveis pelos canais semióticos que os leitores têm à sua disposição (1997: 77-84)[20]. Para além do modelo de Doležel, concorrem igualmente para a consideração da estética do real na ficção teorias como a dos modelos de mundo ou a dos campos de referência. Os modelos de mundo não são a realidade em si, como fica desde logo patente na palavra "modelo", mas antes uma construção que existe tanto na realidade como na ficção (Schmidt, 1997: 215, 228). Um campo de referência é uma projecção no texto que poderá ser lida como paralela ao seu modelo radicado na

[19] Salvaguarde-se que a questão da relação entre literatura e realidade, ou entre literatura e verdade, apenas faz sentido atendendo ao próprio estatuto de ficção em literatura, que pode provocar uma *ilusão* ou um *simulacro* de real. O modo narrativo, no qual se enquadra o romance, é considerado privilegiado no que toca à representação da realidade ou ao recurso a formas discursivas próximas de um contexto de realidade factual, exterior à condensação narrativa. Não se trata, neste aspecto representacional, de uma cópia ou de uma reprodução da realidade exterior apropriada subjectivamente por cada autor, ultrapassando-se a ideia de mimese, platónica e aristotélica na sua teorização, de uma imitação de algo existente, na qual não teria lugar a lógica do possível ou do "como se existisse", central na ficção (Todorov, 1993: 28; Noa, 2002: 242; Iser, 2001: 114; Bourdieu, 1996: 133-134).

[20] Os itálicos encontram-se no original.

realidade em si, incorporando-se na ficção literária uma realidade à partida identificável, mas que se sujeita a remodelações (Harshaw, 1997: 154-155; Iser, 2001: 102-104).

A tendência realista globalizou-se, extrapolando a origem europeia e atingindo os grupos intelectuais. O segundo realismo a considerar implica a inserção de campos de referência indexados a um universo fantástico, que se mescla com o real factual, e que se divulgou com a designação de *realismo mágico*. Numa distinção com o realismo relacionado mais estritamente com a sua canonização no Ocidente, a literatura latino-americana associou-lhe uma componente fantástica, tida como uma "reacção inversora" à qual não escapa a representação monocrónica do tempo (Venâncio, 2005: 89).

A tese de Alejo Carpentier sobre o "real maravilhoso americano" é tida como uma das principais contribuições deste cubano para a configuração do romance hispano-americano, particularmente desenvolvida no ensaio *De lo real maravillosamente americano*[21], prólogo da sua obra *El Reino de Este Mundo* (publicada pela primeira vez em 1949) e recuperado em *Tientos y Diferencias*, com data de 1964. Neste relato de experiências de viagens pelo mundo islâmico ou pela União Soviética, por exemplo, Carpentier revela as percepções e o conhecimento que vai adquirindo de si e do *outro* e redescobre-se alguém que alia a compreensão da sua realidade natal e da sua universalidade. Assumiu igualmente a possibilidade de transcorrer o tempo e de aportar as verdades consideradas europeias a outras latitudes, mas demarca-se do surrealismo europeu[22] pela sua não aplicação à sensação e à intelectualização do real maravilhoso, já que se alimenta de clichés exóticos ou de um imaginário inversor da realidade, que se torna disforme ou meramente onírico[23].

A âncora do maravilhoso encontra-se na realidade e não na ficção, no fantástico ou num imaginário fantasista afastado do concretamente experimentado. A endogeneidade é, da leitura que faço da perspectiva de Carpentier, fundamental na concepção de um real maravilhoso. Neste ensaio de Carpentier, estão em causa a capacidade de compreender a sua identidade e a alteridade e a capacidade de conferir um lugar próprio a uma realidade que não poderia ser entendida na sua plenitude e na sua universalidade. A sua tese é a de que o

[21] Este ensaio encontra-se sempre referido em edições posteriores com o título *De lo real maravilloso americano*.

[22] O escritor Salman Rushdie defende uma posição contrária à de Carpentier na definição de realismo mágico, para quem é uma continuidade do surrealismo, contextualizado na América Latina, nas lutas entre o "velho" e o "novo" (1994: 350).

[23] Carpentier, 2004: 33-40. Neste sentido, interessa fixar o que é, afinal, o maravilhoso para Carpentier: "lo maravilloso comienza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una inesperada **alteración de la realidad** (el milagro), de una **revelación privilegiada de la realidad**, de una **iluminación inhabitual** o singularmente favorecedora de las inadvertidas riquezas **de la realidad**, de una **ampliación de las escalas y categorías de la realidad**" (2004: 39. Destacado meu).

maravilhoso está presente no quotidiano das populações, sem um cariz fantasista, mas sim de uma forma, talvez, objectiva, como parte da realidade natural[24]. De notar que, para Carpentier, se trata de uma teorização sobre o "realismo *maravilhoso*" e não sobre o "realismo *mágico*", expressão consagrada quando se trata, talvez de uma forma eurocêntrica, de categorizar as literaturas dos nossos *outros*, espelhada em autores como o colombiano Gabriel García Márquez, o indiano Salman Rushdie ou o moçambicano Ungulani Ba Ka Khosa[25].

As características genéricas do chamado realismo mágico acabam por estar implicadas no êxito que a literatura hispano-americana teve a nível mundial, um dos fenómenos literários a destacar no século XX, e gerou uma curiosidade mais global pelas literaturas produzidas em contextos não ocidentais. Esta projecção internacional ocorreu a partir da década de 1960 e para ela contribuíram os mecanismos mercantis, a promoção editorial em diversas capitais do Sul e do Norte, a divulgação de textos e de escritores em revistas e periódicos, os prémios e um número cada vez maior de traduções (cf. Villanueva e Liste, 1991: 22), permitindo que, por exemplo, os textos hispano-americanos chegassem mais facilmente a outros territórios, fundando jogos e contactos literários diversos.

Nestes contactos, assistimos muitas vezes à teorização do realismo mágico na literatura africana como sendo uma extensão do hispano-americano, ou seja, como se fosse um *hipertexto* e não a presunção de uma possível relação de *intertextualidade*, seguindo a

[24] Foi no Haiti que Alejo Carpentier percebeu que o real maravilhoso era uma característica extensível a toda a América Latina, nas vidas quotidianas das pessoas que a povoam, nas suas quimeras ou nas suas mitologias, nas paisagens e nas mestiçagens (2004: 42-44). O realismo mágico distingue-se, assim, da literatura fantástica, porque nesta a presença do natural e do sobrenatural cria um universo ficcional desconcertante, ao passo que naquele essa coexistência é harmoniosa, em que ambos os mundos configuram a realidade em si, superando o que à partida poderíamos encarar como campos opositivos. Além disso, os mitos e as lendas são incorporados no relato objectivo da narrativa realista que cria os mundos possíveis (Villanueva e Liste, 1991: 12, 39-40).

[25] O adjectivo "mágico" consagrou-se no ensaio fundacional "Of the magical realism of the Haitians" (de 1956), no qual Jacques Stephen Alexis reconhece a importância do imaginário colectivo de populações rurais, que envolve tradições, de mitos e de aspectos mágico-religiosos, vividas pelas pessoas, constituintes da sua identidade, não sendo apenas meras mistificações. Durante os anos 1960 e 1970, esta expressão alargou-se de modo a caracterizar a especificidade da literatura hispano-americana dessa época, que contrastava com produções anteriores e com a literatura ocidental, passando igualmente a qualificar os textos que incorporavam aspectos mágicos na sua acção narrativa (cf. Ashcroft, Griffiths e Tiffin, 2004: 132-133). Gabriel García Márquez, a respeito do realismo mágico que é imputado aos seus romances, é claro ao afirmar que a designação enferma de racionalismos taxados a uma mentalidade tida como ocidental e que, por isso, não compreende o quotidiano hispano-americano. Para ele, "a vida quotidiana na América Latina demonstra (…) que a realidade está cheia de coisas extraordinárias" (Márquez e Mendoza, 2005: 62). Toda a base para a sua construção romanesca é a realidade e o quotidiano é pleno de aspectos do domínio do não estritamente racional, levando o Prémio Nobel colombiano a afirmar que apenas capta "um mundo de presságios, de terapias, de premonições, de superstições (…) que era muito nosso, muito latino-americano" (Márquez e Mendoza, 2005: 99). Assim, e de acordo com os pressupostos racionais de uma modernidade vivida no Ocidente, é legítimo questionar se o conceito de realismo mágico tal como é entendido mais genericamente poderá estar implicado na interpretação dos sistemas operativos sociais e culturais das sociedades do Sul, vistas não raro na sua dualidade fronteiriça entre o obscuro tradicional e o clarividente moderno.

terminologia *genettiana* (cf. Genette, 1982: 8-14). É corrente encontrarmos processos de apropriações várias nos textos pertencentes a campos literários distintos, decorrentes dos próprios percursos históricos dos países, das motivações singulares dos autores ou mesmo das expectativas dos leitores.

Acredito que o realismo mágico possa não ser considerado, *stricto sensu*, como uma inspiração para os escritores africanos, mas antes como um ponto de contacto entre um sistema literário que alcança um reconhecimento mundial e outros campos literários que começaram e começam a afirmar-se, em especial após as independências dos respectivos países e com a divulgação e a consagração que determinados autores atingem nas antigas metrópoles[26].

No contexto de uma estética realista africana, poder-se-á afirmar que a aplicação estrita do realismo mágico à literatura africana e que as influências dos escritores hispano-americanos nesta especificidade poderão ser avaliações com algumas imprecisões, dado que também a realidade representada nos textos africanos emerge de estruturas e de sistemas culturais que envolvem uma forte presença de aspectos maravilhosos e sobrenaturais no quotidiano das populações. Inevitavelmente, existirá uma dualidade em muitas destas escritas, com universos culturais que convivem lado a lado e que se interpenetram. Verifica-se o acesso – em alguns casos a vivência – a factores imputados a tradições locais, mais ou menos antigas, mais ou menos inventadas. Implicam-se igualmente vários tempos, o passado e o presente, o tempo histórico e o tempo mítico em alguns romances, como se verá. O sobrenatural pode surgir conjugado com a realidade natural. O tema da morte – na literatura africana e na hispano-americana – é outro terreno privilegiado para a sustentação de mundos reais maravilhosos, sem que morte anule a vida. Em suma, rompem-se cânones literários europeus, na rejeição do racionalismo e na consequente criação de universos fantásticos e híbridos[27].

É assim que chegamos à terceira forma de realismo, à sua contextualização estética em África e que pode designar-se como *realismo africano*, no qual a narrativa, em especial o romance, se toma como um reflexo da sociedade, das suas tensões, das vontades das populações, visando também inserir o africano na modernização e levá-lo à acção para

[26] É neste sentido que interpreto as palavras do moçambicano Ungulani Ba Ka Khosa sobre *Cem Anos de Solidão*, romance onde encontra "alguma ponte em relação a toda a realidade minha, africana – que também é um mundo mágico" (Ungulani Ba Ka Khosa a Laban, 1998: 1055).

[27] Para uma caracterização do realismo contextualizado em Angola, veja-se Soares, 2007: 128-134. Afinal, e como propõe J. M. Coetzee, "o realismo nunca se deu muito bem com as ideias. E não podia ser de outro modo: o realismo assenta na ideia de que as ideias não possuem uma existência autónoma, apenas existem nas coisas" (*Elizabeth Costello*: 16).

contrariar a apatia que impede a mudança social, numa perspectiva marxista[28]. Mas o conceito de realismo africano envolve outras especificidades, como o messianismo político presente em várias sátiras sociais e políticas sobre a institucionalização do Estado em África ou a notória base histórica do texto literário, fazendo com que coexistam a ficção e a realidade factual, nas devidas margens em que estas se instituem em literatura. Subjacente a esta modalização do realismo africano encontra-se uma forma de dualidade cultural devida à acção colonial pretensamente modernizadora e aos elementos que persistem moventes ou sacralizados entre os mundos urbano e rural (cf. Venâncio, 2005: 95).

A partir de todos estes factores que caracterizam o cultivo da estética realista no contexto não ocidental, poderei concluir que representam, no seu devido âmbito, a consignação em feição canónica de uma resposta de países do chamado Terceiro Mundo a uma modernidade ocidental.

Já não fará sentido, neste momento, invocar as filiações genológicas em determinados contextos geográficos e locais, como se o romance fosse mais adequado à Europa e ao seu percurso histórico-letrado e o conto a África e à sua raiz oral, como se a palavra impressa fosse privilégio apenas da primeira e a palavra falada apenas da segunda. De qualquer modo, continua a imputar-se o conto como um género mais adequado a uma escrita africana, considerando-se o romance como um género alógeno, ao contrário do que defende Ngugi Wa Thiong'o (1987: 69), que o filia em tradições épicas e na literatura de transmissão oral[29].

Independentemente de discussões sobre a alogeneidade ou não do romance em África, é certo que, no chamado Terceiro Mundo, é uma forma literária elitista de uma minoria: quem escreve e quem lê não deixa de pertencer a uma elite com capacidade de aceder a bens culturais (cf. Brennan, 1994: 56). E é esta apropriação social que permite aos romancistas uma reflexão sobre a identidade e a articulação de um modelo particular do mundo, do seu mundo, do seu país. Reforço que o romance desempenha um importante

[28] Cf. Venâncio, 2005: 89. Além desta componente, Mohamadou Kane, no seu clássico *Roman Africain et Tradition*, defende que o realismo consubstancial à literatura africana, seja escrita ou oral, é inseparável do compromisso que liga o escritor ao grupo e não se trata de uma cópia da realidade, já que a simbolização é um factor importante (1982: 86). Um escritor angolano, Raul David, admite que os seus contos, como os reunidos em *Colonizados e Colonizadores*, têm uma base real, seja testemunhada pelo próprio, seja de histórias que lhe foram contadas por mais velhos (Raul David a Laban, 1991: 49).

[29] Concretamente em relação aos países africanos que constituíram colónias portuguesas, Helena Riaúsova defende que o romance surgiu "«no vácuo», numa situação de ruptura com a tradição local de arte popular", ao contrário da novela ou da estória, por exemplo, mais associadas à narração oral de tradição mais antiga e até "à vida quotidiana do povo, à sua concepção do mundo" (1985: 539-541). É um dado quantitativo que a publicação de romances angolanos é em menor número do que os outros géneros narrativos, com um predomínio de contos, de estórias e de novelas.

papel como leitura da sociedade e como sua identificação, sem esquecer que estamos perante um artefacto que tem sido um importante incentivo em Angola à reflexão sobre questões de âmbito sociológico, na ausência, cada vez menor, de uma ensaística de maior produção.

A alta cultura implica as capacidades de auto-reflexão e de consciencialização das elites culturais que, através do cultivo da arte[30] (no caso que me ocupa a arte escrita), constroem uma visão do mundo e uma projecção do destino (cf. Venâncio, 1996a: 17). Paul Willis defende que as instituições, os géneros e os termos da alta cultura são categorias mais de exclusão do que de inclusão. A institucionalização da arte, associada à galeria de arte, por exemplo, pode criar uma hiperinstitucionalização interna da arte, que corresponde à sua dissociação dos contextos viventes. Pode haver um esvaziamento de significados e de ligações, em oposição à vida e a uma criatividade simbólica nas actividades quotidianas, assim expressas (Willis, 1994: 523-524). Poderemos desdobrar estas considerações na complexa relação que a alta cultura estabelece com um nível baixo de cultura, situado, então, nas práticas quotidianas vividas pelas pessoas, pelo chamado *povo*[31].

Alfredo Bosi desenvolve uma proposta analítica sobre a cultura brasileira, abordando a existência de uma cultura erudita, ou "sistema cultural *alto*", que se centra no sistema educacional e na academia, e de uma cultura popular, ou "*cultura de massas*"[32], radicada, por seu turno, nos sistemas simbólicos e materiais de uma camada populacional que não aufere de uma vivência urbana. Este autor faz situar como actores da cultura popular o "homem rústico, sertanejo ou interiorano, e [o] homem pobre suburbano" (Bosi, 2003: 309)[33]. Esta cultura popular congrega as esferas material e simbólica numa só, inseparáveis e atestáveis na observação e experimentação dos modos de vida, tomados em sentido lato, abrangendo a alimentação, as práticas curativas ou os modos de expressar emoções. Quando cultura de massas e cultura popular se tomam numa relação de fusão, toda uma indústria cultural aponta o que se toma como o "*típico* popular" no sentido de o tornar caricaturado,

[30] A pertinência de estudos sobre as nações atesta-se em áreas da alta cultura em que a noção de nação é central, da história à criação literária. Diego Rivera, Herder ou Dostoievski encontram-se entre os que "dedicaram as suas energias a **descobrir** e **criar** uma **representação** das identidades das respectivas nações" (Smith, 2006: 11. Destacado meu).

[31] Ernest Gellner aponta também a divisão acentuada entre a alta cultura e a baixa cultura. A primeira, letrada, distingue-se e está em descontinuidade em relação à "cultura baixa oral, transmitida de geração em geração" e sem a balização escrita (1998: 57).

[32] A cultura de massas e a cultura popular são distintas, sendo a primeira uma espécie de equivalente a manifestações de *Kitsch*. Os sistemas de comunicação de massas são disto um exemplo, daí que Alfredo Bosi persiga na sua análise a requalificação dos termos nesta derivação que o conceito de cultura popular pode assumir.

[33] Os itálicos encontram-se no original.

como se o povo fosse uma entidade outra, como se persistisse na intocabilidade (Bosi, 2003: 324-330).

Este é um dos processos de folclorização a que se assiste, por exemplo, nas indústrias culturais de bens simbólicos que se podem considerar de expansão mais presente ou fácil, como é o caso da televisão. Contudo, quando é a cultura erudita que está em causa, Alfredo Bosi, para o caso brasileiro, reforço, considera que, dada a distância a que está do povo, toma as suas manifestações simbólicas de uma forma *simpática* (e, creio, subentende-se a partir desta inferência que não se trata de uma forma empática) e *encantada* (ou seja, com uma marca de sedução que leva à tal simpatia), perante signos que toma como espontâneos e vitais, logo, opostos ao intelectualismo frio. Como conclui, "A cultura erudita quer sentir um arrepio diante do selvagem" (Bosi, 2003: 330).

O modo como a cultura erudita, a cargo de intelectuais, se apropria da cultura popular é tomada como um processo de *projecção* centrada na sua utilização, que não deixa de ser superficial, porque não prevê a partilha, entre as suas camadas, de um sentimento colectivo, de uma comunidade de destino, de um projecto efectivamente comum. No fundo, e para Bosi, trata-se de um mero aproveitamento de consumo icónico e não existencial (2003: 334-336).

Outra forma de conceber a complexa relação entre a alta cultura e a baixa cultura é-nos dada pelos paradigmas estruturalista e culturalista, que olham para a esfera das práticas culturais e ideológicas como governadas por uma ideologia dominante, monolítica, de características burguesas, que se impõe, com mais ou menos graus de sucesso, sobre as classes subordinadas como uma força estranha. No estruturalismo, a cultura popular, a cultura de massas e a ideologia dominante são equacionadas de modo a que se leiam nas formas e práticas da cultura popular os mecanismos que as ofuscam. No culturalismo, por seu turno, a cultura popular distingue-se da ideologia dominante que surge sob a forma de cultura de massas, autoctonizada. O resultado desta concepção é a de que se encontrou a voz do povo, a autêntica voz, pelo que se interpreta o seu significado e se amplifica o seu valor cultural (cf. Bennett, 1994: 224-225).

A cultura popular pode ler-se como uma maneira de formulação do povo. É por isso que se pode considerar como uma forma de tradição, como aliada a modos de vida tradicionais[34]. A este respeito, e de acordo com os materiais espirituais que servem a

[34] A tradição pode ser uma forma de luta e de resistência, mas também de apropriação. Stuart Hall entende que a vida popular é marginalizada e o seu estudo, classicamente, acaba por centrar-se numa dialéctica entre os pólos da contenção e da resistência. Sem constrangimentos, defende que há casos de ruptura (1994: 455-459). Das diversas definições que oferece de cultura popular, interessa-nos a fusão que faz entre a mais *comercial*,

modelização de referência nacional da alta cultura, Anthony Smith coloca a questão de se saber se as nações são criadas pelas elites intelectuais nacionalistas ou se são reconstruídas a partir do material cultural e sentimental existente. Aqui entronca a teoria de Benedict Anderson (1995), de que a nação deriva de um tipo de narrativa que a toma como uma comunidade política imaginada. Assim, os meios que usam a língua vernácula impressa, em especial o romance e o jornal, retratam a nação de modo a que seja identificável.

Podendo ser aproveitada a noção de comunidade imaginada de Benedict Anderson, o factor de vontade de imaginar e de pensar uma nação será o motivo essencial na busca dessa representação de nação. A alta cultura cria uma simbólica que se quer nacional a partir do momento em que é este o referente eleito[35].

Nesta consideração, o romance é o género literário modelar de uma nação, é a sua reprodução, é a sua história contada, é um artifício de uma imaginação nacionalista que faz uma comunidade vivente num tempo homogéneo, como se tanto nação como romance constituíssem uma marca semelhante e narrativa de destino[36]. Daqui deriva uma importante característica do romance que se encontra em diversos contextos, como os não ocidentais: o seu sentido fundacionista aplicado ao referente da nação.

O sentido fundacionista dos romances exprime o anseio das elites culturais e políticas de que o desenvolvimento social ocorra no quadro do Estado (Venâncio, 2005: 87-90). A este propósito, na aliança entre fundacionismo, nação, desenvolvimento e Estado, é importante que se considere a aliança entre literatura e desenvolvimento. De outro modo, continuará a literatura a ser tida, para além das experiências sensoriais advindas do belo, como uma simples especulação da academia ou das instituições destinadas à consagração de autores, condenada a perder uma faceta importante, que é a da sua urgência política, ou seja, do exercício de intervenção social.

---

dependente do máximo número de pessoas que consome determinado bem, e a que se reporta à descrição do *povo*, integrando tradições, costumes, que se tornam distintivos, um estilo de vida distinto. Pelas falhas apresentadas pelas duas primeiras definições, Stuart Hall propõe uma terceira: toma algo da acepção mais descritiva (os costumes e seus afins, que têm as raízes nas condições materiais e sociais de determinada classe, que se integram nas práticas e tradições populares), mas o essencial na definição de cultura popular é as relações que tem com a cultura dominante, relações essas expressas como "relationship, influence and antagonism". Vê-a como um processo e como articulação, interpretando, por exemplo, uma determinada preferência por um determinado aspecto ou o seu abandono (1994: 459-462).

[35] O paradigma nacionalista corresponde à "prevalência da ideia de nação sobre as outras formas de enquadramento identitário e político" (Venâncio, 2005: 83). Quando encontramos a valorização da nação enquanto *o* referente identitário por excelência, com a literatura a representar a sua magna forma, são comuns as interpretações de que a espiral é contínua, ininterrupta e perfeita. A posição de Manuel Ferreira vai ao encontro desta consideração, pois defende que as questões da nacionalidade literária e da natureza textual "interligam-se, associam-se, ou **fundem-se**, até" (1989: 229. Destacado meu).

[36] Cf. Mestre, 1997: 23; Brennan, 1989: 28; Thiesse, 2000: 133; Chatterjee, 1993: 8; Rushdie, 2003: 65. Esta consideração é válida, como se percebe pelos autores consultados e cujas vozes são consonantes a este respeito, em vários mapeamentos nacionais erigidos em romance.

Geralmente, o conceito de desenvolvimento não incorpora o aspecto literário. Contudo, poderemos ver os escritores africanos como agentes que estão no terreno e que têm uma função de intelectuais públicos, construindo comentários, observações, tornando visíveis e incisivas as suas palavras sobre as suas sociedades. Os mundos literário, social, económico e político interseccionam-se e produzem conhecimento e prática[37]. Um termo pelo qual vemos a aliança entre a literatura e o desenvolvimento é o facto de ela ser um auxiliar da literacia e do estudo da língua. Mas o que se destaca agora é o papel especial dos escritores nesta associação entre desenvolvimento e literatura, que poderá afectar a vida das populações em diversas formas subtis, pois exprime os seus valores, modos de vida ou aspirações.

A literatura pode funcionar como um meio de as pessoas conhecerem a sua história e a sua cultura, notando-se escritores comprometidos com este cariz informativo sobre as suas populações. Há obras que são um alerta que podem resultar na mudança de modos de vida e de pensamento, percebendo as direcções pelas quais os seus países se movem. Mas coloca-se sempre a questão de se realmente a literatura actua neste sentido prático. Não se sabe se os líderes lêem as obras em questão e, se o fazem, de que forma actuam para alterar os cenários apresentados. Esta problemática entronca nas questões ligadas ao conceito de acesso. Neste ponto, questiona-se se a audiência para a qual os escritores escrevem não será externa, ocidental, já que as populações dos seus países não têm o acesso às suas obras que os demais terão. Os livros em África, também por questões inerentes ao mercado económico de exportação e de importação, são um bem dispendioso. Outra questão que influencia o acesso das pessoas aos livros é a censura, que leva a que o acesso a determinado nível de consciencialização por parte do possível leitor seja negado. A literatura só cumprirá a sua função no desenvolvimento se o sistema político permitir que as populações que se querem sensibilizadas cheguem aos livros[38]. Um dos problemas desta perspectiva é uma espécie de

[37] Cf. Adams e Mayes, 1998: 2. A literatura pode ter um impacto considerável no desenvolvimento de qualquer povo e que não é mensurável com os índices habituais de desenvolvimento humano elaborados pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento.

[38] Também para que a literatura tenha uma função activa no desenvolvimento, não basta que o leitor leia, mas que faça o seu exercício crítico. Devido à difícil compra do livro, o teatro é um meio privilegiado de acesso da população à obra de arte escrita e à sua mensagem. Outra possibilidade é a utilização de novas formas de oratura neste processo, com a leitura de obras no rádio, sendo este um meio de disseminação do literário. Para muitos críticos e escritores africanos, a literatura tem como objectivo a transformação ideológica e política de África, criticando e expondo o sistema e, simultaneamente, levando as pessoas a aderirem a esse desígnio. O desenvolvimento, nestes termos, pode significar o afastamento dos líderes neocoloniais dos governos dos países, instaurando o poder efectivo do povo, desempenhando a literatura um importante papel de mudança (Palmer, 1998: 46-47). De facto, e esta é a conclusão de Eustace Palmer, a literatura pode desempenhar um importante papel na mudança e no desenvolvimento em África, mas tem de haver a noção dos obstáculos que limitam a efectividade da literatura e a forma de tentar ultrapassá-los (1998: 37-43, 47-49).

ditadura dos temas que os escritores devem tratar, ligados a esta institucionalização política e social dos seus países, como a associação entre Estado e nação.

Nesta relação entre a literatura e o desenvolvimento, recupera-se a centralidade do papel dos intelectuais. O queniano Ngugi wa Thiong'o conglomera da seguinte forma estas variáveis:

> "A sense of who we are in turn reacts on our values, on our cultural, political, economic, and physical being. Psychological survival – identity survival – thus reacts on all the other levels of survival. Development is thus an integrated whole" (*apud* Adams e Mayes, 1998: 5).

A literatura desempenha, portanto, um papel central na interpretação do percurso histórico da sociedade e de reflexão sobre as identidades, contribuindo decisivamente para o desenvolvimento. A literatura poderá conglomerar todo o tipo de junções, em especial quando se trata de a valorizar como lugar de identidade. E como lugar de identidade em África, conceito geral, ganha as suas cambiantes e servirá para a retórica sobre a retórica. Ou seja, servirá para *metonimicamente* estabelecer as relações entre as particularizações e as idealizações mais latas.

3. Leituras do pós-colonialismo

Ver o mundo de novo: uma das várias potencialidades do romance, espelhada nesta simultaneidade entre acção e discurso de que nos fala o indiano Salman Rushdie (1994: 452), que se alarga a textos de natureza não ficcional. O mundo é alvo de olhares diversos, filiados em teorias que se consolidaram, que se abandonaram ou que se mestiçaram. O pós-colonialismo é um desses olhares, uma área dos Estudos Culturais que teoriza e questiona, entre outros assuntos, as construções literárias, as formações identitárias, as condições do mundo. É, então, uma leitura da realidade imersa em factos e em contextos diversos, a partir dos quais reclama surgir, contextos que se localizam num mundo que apresenta uma série de hierarquias consagradas também na feição dominante de modernidade[1].

[1] A título de exemplo, podem elencar-se as seguintes hierarquias: de classe (com o domínio do capital que explora uma série de condições de trabalho, nas quais ainda podemos encontrar a escravatura), de divisão internacional do trabalho em centros e em periferias, de um sistema interestatal ou transestatal de organizações controladas pelo eixo euro-americano, de etnia ou raça com privilégio para os caucasianos, de género que

Ao pensamento sobre esta actualidade, em todos os quadrantes, tem sido inescapável o domínio da globalização, materializado, por exemplo, na progressiva industrialização e mecanização do trabalho, na rapidez da circulação da informação, no acesso facilitado a relatos e a imagens de lugares longínquos, na adesão a causas outras, enfim, numa aceleração da modernização e da modernidade. Recorro novamente a estes conceitos pela observação de que, quando se aborda a globalização, é da sua expansão no mundo que é costume falar-se[2]. Porque é de um mundo multiplamente moderno que se trata, mas não da sua unidade. Afasto-me, portanto, da perspectiva de Aijaz Ahmad quando defende que a actual fase capitalista do mundo não se divide em oposições monolíticas como branco/não branco ou industrializado/não industrializado, pois ambos os termos dicotómicos continuam a prevalecer não só em termos estruturais, mas principalmente nos processos de reforços hegemónicos vários. Encontro o argumento que reitera esta minha posição nesse mesmo autor, para quem as duas características principais de um sistema global hierarquicamente estruturado são, por um lado, a localização dos países, dependendo da força ou da fraqueza das suas economias e, por outro, a reestruturação global desse sistema (Ahmad, 2000: 311-312). Na minha opinião – sobre essa reestruturação aliada à localização de cada país – é importante recorrer a dois conceitos que se afiguram fundamentais em qualquer abordagem (económica, social ou cultural) sobre a globalização no entendimento das relações entre Ocidente e Oriente ou entre Norte e Sul, categorias imprecisas, mas que auxiliam na

---

privilegia os homens, de sexo que privilegia os heterossexuais, de espiritualidade com a supremacia do cristianismo, epistémica com a valorização dos conhecimentos produzidos no mundo ocidental em detrimento dos restantes, ou até linguística, na qual se privilegia a veiculação de mensagens em línguas ocidentais com preferência para o inglês (cf. Grosfoguel, 2006: 154-155 e 2009: 389-391).

[2] Em termos sintéticos, a teia da multiforme globalização iniciou-se por obra do Ocidente moderno no século XV e teve diversas fases, de acordo com o desenvolvimento da técnica que potenciou um domínio e um conhecimento maior do mundo conhecido. Ferran Iniesta (2007b: 11) aponta a desagregação do Pacto de Varsóvia e o fim da União Soviética como potência contraposta aos Estados Unidos e à NATO como a última fase, iniciada, portanto, no início dos anos 90 do século XX, marcada por um mais rápido desenvolvimento de tendências económicas e ideológicas. Foi a partir deste momento que se deu a uma "nova ordem mundial", palavras devidas ao Presidente George Bush, o nome de globalização, fundindo estas esferas ou preconizando o acentuar da ordem do Novo Mundo. Outra definição do estado do mundo após o fim de uma bipolarização que determinou opções e visões marcantes para a caracterização da cena mundial é a de que vivemos numa "construção topológica do poder", com um mundo composto de uma paisagem larga de insegurança na qual emergem "fortalezas" e "ilhas de conforto" (Benasayag, 2006: 136), facilmente identificáveis no panorama internacional. Neste sentido, ter-se-á iniciado uma nova época na globalização após o 11 de Setembro de 2001, data simbólica da ordem mundial em vigência. A partir daí, e com o terrorismo a uma larga escala no centro dos debates internacionais, alguns Estados africanos começaram a desempenhar um importante papel no controlo norte-americano do terrorismo, a par de serem fontes privilegiadas de matérias-primas indispensáveis à indústria militar ou ao quotidiano de todos nós, como é o caso de petróleo. É assim que surge o conceito de "África útil", amplamente trabalhado no livro *El Club de la Miseria. Qué Falla en los Países Más Pobres del Mundo* (2008), de Paul Collier. Por causa da facilitação da intercomunicabilidade, em especial a partir do final do século XX, metáforas como a de "aldeia global", devida a McLuhan, tornam o sistema internacional numa pretensa comunidade, potenciador de solidariedades e de redes como se de um espaço mais restrito se tratasse, dentro das fronteiras que hoje conhecemos.

delimitação de um campo de análise. Esses conceitos são os de *hegemonização* e de *homogeneização*.

Aliando as duas variáveis, há que entender que um desejo de uma unidade global não é um fenómeno novo da nossa era[3]. Mas é no mundo que agora conhecemos que ocorrem uma série de fenómenos com uma projecção mais alargada em termos territoriais, que poderá chegar a um maior número de pessoas. É neste contexto que lemos a maior força adquirida pelos discursos sobre a universalidade dos direitos humanos, sobre a necessidade de uma generalização da democracia de feição ocidental ou sobre a boa governação exigida a todos os governos, condição imprescindível para a obtenção de créditos por parte das instituições de Bretton Woods. Ou seja, a hegemonização, a primeira das variáveis, faz-se num sentido geograficamente descendente, de Norte para Sul. Tal como antes ocorreu com o movimento colonizador, o que pode significar que assistimos a uma privação dos (ou, melhor, de alguns) interesses locais face a hegemonias[4]. Anthony Giddens define a globalização como uma rede de complexos que envolve os quadrantes económico, cultural, político, tecnológico, entre outros, que intende a criação de uma "sociedade cosmopolita global" tolerante em especial confronto com, prevê, o fundamentalismo (2005: 18-29). Um factor importante da violência que imperará nesta ordem é o propalado combate contra o chamado *eixo do mal*, encabeçado pela tolerância ocidental que aspira a libertar o mal também de si mesmo. A tolerância, o progresso (ou o seu correlato contemporâneo: o desenvolvimento) e a aspiração a um bem-estar universal podem constituir três dos mitos da chamada civilização ocidental. Para os dois últimos concorre inevitavelmente a ciência. A bomba nuclear revela o triunfo da física e o utilitarismo consagra a autoridade moderna da ciência (cf. Gellner, 1998: 114; Roca, 2003: 52).

Mas nenhum destes feitos do avanço tecnológico e científico elide as cosmovisões ou, em sentido mais lato, as culturas diversas que constituem o mundo. Ou seja, e explorando o segundo conceito que acima associei à globalização, nunca poderemos afirmar que a homogeneização[5] é uma consequência da hegemonização pretendida ou sentida.

---

[3] Vejam-se os exemplos de Alexandre, O Grande, de Gengis Kahn, de Napoleão ou até do império britânico (cf. Smith, 1999: 15).

[4] Neste complexo, os perdedores são os mais pobres, aqueles a quem a desigual distribuição dos recursos mais afecta, sejam eles constituídos por mulheres, por camponeses, por comunidades ou por países inteiros (cf. Malagón, 2002: 33; Rushdie, 2003: 298).

[5] No caso do mundo tido como não ocidental, recorro a uma explicação de Ferran Iniesta sobre a expansão global de modelos tidos como prevalecentes e os desafios que continuamente a colocam em causa: "Més que a Àsia o a Amèrica Llatina, el paradigma modern s'ha empantanat a l'Àfrica, un espai on no hi ha agressivitat contra Occident, però que es nega a abandonar les relacions socials de llarg recorregut històric: **el repte de la globalització moderna homogeneïtzadora és Àfrica**" (Iniesta, 2007a: 15. Destacado meu). Albert Roca rebate posições mais extremadas de estarmos perante um mundo não em unidade, mas tendencialmente em

As respostas vindas de Sul levam a questionar alguns modelos de aplicabilidade universal. O neoliberalismo vive uma das suas mais graves crises, o capitalismo como único modelo económico obriga a um repensar, a democracia liberal funciona de forma diversa, a família nuclear com poucos filhos não é um modelo familiar universal. Assistimos a várias estratégias de resposta a uma suposta homogeneização, estruturadas em torno do que se chama de tradição, em torno de percursos históricos particulares, em torno das contínuas mudanças que não caminham nesse sentido[6].

As duas linhas de análise da globalização, homogeneização e hegemonização, afiguram-se importantes para a reflexão sobre o que será, então, a leitura pós-colonial do mundo. Se, como muitos reclamam, vivemos num mundo que caminha para uma tendente ocidentalização devida ao domínio do eixo euro-americano, seria uma tarefa facilitada explicar a nossa condição humana, como todas as envolventes que implica, da social à emocional. Mas assistimos, antes, a uma profusão de prefixos "pós" e "neo" embutidos em correntes de análise, teorias ou sistemas anteriormente definidos. A polissemia resulta, neste caso, na incapacidade em nortear a linha interpretativa deambulante. Na época actual, o prefixo "pós" tem servido mais como "precaução" do que como "sistematização", dadas as indefinições e as multiplicações de sentidos. Dada, também, a mestiçagem que se vai impondo na abertura a novas estéticas e a novos valores, que contrariam a uniformidade (cf. Venâncio, 2005: 105-107).

Creio que a tendência dominante é a que surge sob a designação de pós-modernismo, um céptico espelho teórico-cultural de uma histórica pós-modernidade dependente da globalização, que congrega diferentes debates, disciplinas, fronteiras, discursos, facções, tendências, leituras de diversos acontecimentos individuais e colectivos, públicos e privados. A pós-modernidade, seguindo Jean-François Lyotard (2003), caracteriza-se pela crise das narrativas (entre as quais se enquadram construções determinantes no percurso moderno, como o Estado) e pela incredulidade com que são experimentadas e vistas, levando à edificação de novos discursos, de novas linguagens, que questionam a legitimação, até, da elaboração do saber[7].

---

homogeneidade, pelo que o *outro* não é compreendido se mantido na sua esfera não ocidental, ao afirmar que "África no es un anacronismo inexplicable" (Roca, 2003: 55).

[6] Cf. Ubero, 2001: 249; Iniesta, 2007b: 16. Aliás, já em 1981 Salvato Trigo (1981: 55) defendia que o equilíbrio do moderno africano advém do facto de considerarmos a tradição e a modernidade não como "opositivas, mas complementares". Portanto, aplicarmos de forma absoluta antinomias fomentadoras de nivelações homogeneizantes que mascaram a profundidade das malhas da globalização será ficar na superfície dos problemas que ela suscita e das soluções conducentes a um mundo mais globalmente justo.

[7] A título de exemplo, verifica-se que o conceito de pós-modernismo reúne diferentes debates, disciplinas, fronteiras, discursos, facções, tendências, leituras de diversos acontecimentos individuais e colectivos,

Num contexto de rapidez de circulação de capitais, de informação e de comunicação, que desconcertam as unidades lineares de tempo e de espaço, anulando as suas distâncias, e no que respeita a uma aplicação do pós-modernismo à vida quotidiana e à reflexão científica sobre o facto literário, emerge em lugar de destaque a cultura popular e declina-se o sentido de metanarrativa. Neste ponto, rejeita-se a ideia de que qualquer teoria ou conhecimento da prática social são universalmente válidos e de que a história é uma narrativa contínua e linear. Já a cultura popular se liga a uma difusão saturada dos meios de comunicação de massa que nos faz consumir imagens e significados nela presentes, numa interligação entre cultura e sociedade e também entre alta cultura e cultura popular[8].

Naturalmente, apontam-se limitações ao pós-modernismo, como o seu relativismo e cepticismo, a reacção contra o dogmatismo científico que pode levantar a negação de

---

públicos e privados. Um grande abrigo que acolhe ramificações várias, uma cabeça de Hydra tentacular. Como sintetiza Dick Hebdige, "we are in the presence of a buzzword", tendo o pós-modernismo significados tão diversos quantos os contextos (de procedência geográfica, de base civilizacional ou de análise científica) de reflexão. O pós-modernismo pode, então, constituir uma crença na decadência da ideia de progresso e de modernização, implicando que assistamos ao fim de uma série de referências, como a da democracia ou da história. A arte é tida, igualmente, como uma prefiguração de um futuro global levada a termo por cada artista individual, a exaustão para com o modernismo na arte e na literatura, ou até um ramo da filosofia pós-estruturalista, numa nova idade cultural no Ocidente (Hebdige, 1994: 383-384; Jameson, 2003: 1-3). Esta etapa da cultura ocidental quer-se ultrapassada através da identificação de três negações interligadas que o mesmo autor utiliza para clarificar o pós-modernismo caracterizador da pós-modernidade. Através da primeira – "against totalisation" – abandona-se o discurso universalista que serve para reforçar o poder do Ocidente, atitude ligada ao pós 1968, em que a fragmentação é considerada sob um novo prisma e em que surgem diversos movimentos sociais e cívicos. Para além do simbólico Maio de 1968, há ainda que considerar outros eventos e movimentos seus contemporâneos, os hippies, a oposição à guerra do Vietname, a descoberta da superfície lunar ou a libertação sexual. A segunda – "against teleology" – eleva os conceitos de paródia, de alegoria e de pastiche a uma dimensão que antes não tinham. Há uma proliferação de fontes e a diminuição do papel do autor singular, bem como o ultrapassar de binómios excludentes, como natureza/cultura, dentro/fora ou realidade/aparência. É assim que uma experiência "pós" articula a pós-modernização (onde se incluem as microtecnologias ou o consumismo) e o pós-modernismo (com as suas imagem de alegoria ou de pastiche), já sem as esperanças centralizadoras e universais da modernidade. É assim que se chega à terceira característica do pós-modernismo: "against utopia". A marca anti-utopia sente-se no cepticismo com que a condição humana e o seu devir são encarados. Por exemplo, olha-se para os genocídios ou para as guerras santas como utopias cuja marca central é a barbárie, mas que não deixam de ser veiculados como utopias (Hebdige, 1994: 385-392).

[8] Cf. Strinati, 1994: 429-430. Neste sentido, o pós-modernismo institui um vasto campo que abarca o que nele optarmos por problematizar. Seguindo Ihab Hassan, determina a actual época de *indetermanência*, de uma "indeterminação instalada em imanência" (1988: 59). A enumeração é o recurso a que recorro para determinar esta época e esta consideração de *indetermanência*»: tudo o que vivemos é uma narrativa; tudo o que vivemos tem múltiplos significados; todos os significados podem ser modificados indefinidamente; as fronteiras entre o verdadeiro e o falso diluem-se; tudo é ficção; o que antes era trivial agora ergue-se como âmbito estético e cultural; o mundo, o nosso conhecimento e a nossa interpretação são sempre parciais; tudo é híbrido; tudo é fragmentado; a descontinuidade é a norma temporal; o consumo e a cultura nunca estiveram tão intimamente associados; a divergência é preferida à convergência; a invisibilidade dos miseráveis, os nossos *outros*, deve-se à hiperbolização do Ocidente; a urbanidade ocidental é o palco da condição pós-moderna; o descentramento é uma regra; a polémica é outra; estética pode significar anti-estética; a discursividade pós-moderna assume-se na esquizofrenia e no pastiche; a sociedade e a cultura vivem em ruptura e em ambiguidade; a descanonização ultrapassa a legitimação; o herói deixa de existir; a carnavalização de Bakhtine, na sua lógica inversora e dialogante, e a performance determinam a literariedade de um texto pós-moderno; entre tantas outras possíveis e exaustivas elencagens (cf. Benasayag, 2006: 17; Eagleton, 2001: 316-320; Keith e Cross, 1993: 14; Harris, 1993: 31; Goodall, 1995: 65; Hassan, 1988: 57-59).

explicações teóricas, a neutralização de conceitos como os de contradição, poder e autoridade, o privilégio da força da retórica sobre relações de poder institucionalizadas, a ausência dos tópicos do racismo ou da desigualdade de classes na análise das questões de poder e de autoridade, um privilégio da poética sobre a política (Harrison, 1997: 5).

Optei por fazer esta breve incursão pelo pós-modernismo pelo facto de o pós-colonialismo lhe ser tributário. E no contexto de globalização, o pós-colonialismo tem como uma das suas virtualidades a da descentralização do global (cf. Mezzadra e Rahola, 2008). Doravante, atender-se-á a esta vertente de interpretação do mundo.

Nos ensaios que compõem o livro *In Theory, Classes, Nations, Literatures* (2000), Aijaz Ahmad relaciona as transformações ocorridas no panorama político internacional com a emergência de teorizações concernentes ao Terceiro Mundo (entenda-se produzidas no Primeiro Mundo, em especial nos Estados Unidos da América) e à chamada Literatura do Terceiro Mundo, assumindo-se sempre como marxista[9] e rejeitando o etnocentrismo subjacente à academização da Literatura do Terceiro Mundo. A problemática do pós-colonialismo poder-se-á colocar, então, a partir de um prisma cronológico e ideológico, segundo Catherine Hall (2000: 3), ao associá-lo à época de neocolonialismo que se vive, de uma dominação económica que continua a florescer a partir do Norte para o Sul[10]. O surgimento do pós-colonialismo como teoria ou como crítica situa-se claramente no momento histórico que assistiu ao colapso dos impérios europeus – ao qual se seguiu a maior hegemonia norte-americana a nível mundial –, à maior indefinição das fronteiras, às

[9] O foco da sua teoria pode resumir-se no facto de considerar errado que as obras literárias de autores como García Márquez, Achebe ou Rushdie serem vistas como obras que reflectem as negociações que emergem de um território marcado pelo colonialismo, em vez de serem examinadas desde uma perspectiva do socialismo como o desejo emancipatório da nossa época (Ahmad, 2000: 92). Época, aliás, que, nas relações económicas e culturais entre o Primeiro e o Terceiro Mundo, se marca pelo neocolonialismo, isto é, pelas imposições de estados "imperiais" sobre outros países em termos de programas de assistência militar, ajuda económica, investimento privado, suporte de governos fantoche, colaboração com as elites locais amplamente afastadas da população em termos de riqueza. Estes modelos de intervenção colocam estes países numa relação de dependência e acabam por frustrar as aspirações dos movimentos de libertação na edificação de uma sociedade socialista, para seguirmos a aplicação de Ahmad. A estas características, Mongo Beti junta também as decepções para com as independências africanas e a persistência de regimes opressivos e violentos no continente. Há uma pretensa autonomia após o período colonial, mas as relações de dominação e de dependência no continente africano permanecem (Bjornson, 1998: 137-148).

[10] Em termos marxistas, o neocolonialismo caracteriza-se pelas imposições de Estados imperiais sobre países do Terceiro Mundo em termos de programas de assistência militar, ajuda económica, investimento privado, suporte de governos fantoche, colaboração com as elites locais amplamente afastadas da população em termos de riqueza. Estes modelos de intervenção colocam estes países numa relação de dependência e acabam por frustrar as aspirações dos movimentos de libertação na edificação de uma sociedade socialista. A estas características, advindas de uma concepção teórica soviética, acrescentam-se também as decepções para com as independências africanas e a persistência de regimes opressivos e violentos no continente. Há uma pretensa autonomia após o período colonial, mas as relações de dominação e de dependência no continente permanecem, assim como as assimetrias. Cf. Bjornson, 1998: 137-148; Mestre, 1997: 36; Bolland, 1996: 14.

migrações a uma grande escala, à pós-moderna erosão do chamado Estado-nação[11] ou ao poder crescente de empresas transnacionais, segundo Terry Eagleton. Todos estes factores, acelerados desde a década de 1960, revolucionaram as "nossas noções de espaço, poder, linguagem e identidade" (2001: 322).

Após a contextualização histórica do desenvolvimento do pós-colonialismo, interessa considerar as várias modelizações que existem para o conceito: é considerado uma teoria (Eagleton, 2001: 322), um paradigma (Venâncio, 2005: 62), uma corrente crítica (Soares, 2007: 258), uma forma particular de análise e de teorização, com o foco nas relações coloniais e nos padrões globais de política e de poder do mundo moderno (C. Hall, 2000: 3), uma condição histórica (Mallon, 2005: 272) ou, então, um momento cronológico, um movimento político, uma actividade intelectual ou uma voz em direcção à emancipação. Este estado múltiplo tem levado a que não se encontre uma definição precisa para o caracterizar, para a qual concorre a sua interdisciplinaridade, ao tratar de assuntos da história, da sociologia, da ciência política ou até da medicina, mesmo tendo a sua base nos estudos culturais e literários (Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 1; C. Hall, 2000: 24). De qualquer modo, o pós-colonialismo poderá ser encarado como uma plataforma de diálogo advinda das sociedades do Sul, que desta forma questionam a modernidade ocidental como a única via de modernização num mundo globalizado e de intercâmbio cultural (Venâncio, 2008: 16-17).

As filiações teóricas, o prefixo "pós" e a questão da localização do pós-colonialismo contribuem de igual forma para uma difícil demarcação.

Assim, demonstrando o primeiro aspecto, o pós-colonialismo nasce numa relação de complementaridade com outros *pós-ismos*, como o pós-modernismo, o pós-estruturalismo, o pós-marxismo, o pós-comunismo, o pós-fordismo, o pós-realismo ou o pós-industrialismo, apropriando conceitos de outros quadros teóricos e críticos, como o feminismo, a psicanálise ou a linguística[12].

Então, o prefixo *pós-* significará depois, *semi-*, tardio, *ex-*, *neo-*[13] ou uma série de outros prefixos que poderão apensar-se a colonialismo (do qual se exclui *anti-*)? Terá uma apreciação cronológica, como o tempo que se segue ao colonial, mas que não ultrapassa as suas dinâmicas, mantendo-as, numa temporalidade e numa espacialidade ambíguas[14].

[11] A questão do Estado e da nação será tratada no próximo capítulo.
[12] Cf. Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 5-6; McLeod, 2000: 2; Lazarus, 1999: 9; Shohat, 2008: 106; Mezzadra e Rahola, 2008: 261; Appiah, 1997: 197-200.
[13] Como propõem Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 2.
[14] De acordo com Hebdige, 1994: 383; Clifford, 2002: 27; Shohat, 2008: 107.

Poderá significar ainda o fim da ocupação, o fim de um tipo de organização como o *apartheid*, podendo remeter para a libertação e para a redenção (Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 2). Considero que o prefixo em causa implica relativização e abertura e não um sentido cronológico estrito, podendo não significar superação nem rejeição. Aliás, é reconhecido que, ao focar de modo mais sistemático as teias de continuidades e de descontinuidades entre o projecto colonial e o que se lhe seguiu, o pós-colonialismo ainda não conseguiu ir *mais além* (cf. Mezzadra, 2008: 16-17).

Uma outra proposta é a da reflexão sobre a colonialidade, na perspectiva de uma viragem *decolonial*[15], que vai mais além do capitalismo global, como o designam, e até mais do que o pós-colonialismo nas formas como lê a permanência de estruturas e de sistemas impositivos a partir de um eixo euro-americano, como fica patente nas diversas áreas de análise presentes na obra colectiva *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (2007)[16]. Expõem-se as dicotomias que enformam um pensamento e uma regulação do mundo, é certo. Mas ultrapassar-se-ão? Naturalmente, a crítica ao eurocentrismo[17] é óbvia. Mas permanecem alguns esquemas ou fórmulas de apresentação tal como se fazem em perspectivas eurocêntricas. Afinal, o que se quer transmitir e valorizar como o *nós* pode ser a "otredad epistémica" que, claro, não é "exterioridad"[18]. Mas que continua, se repararmos, a apresentar-se como *otredad*.

[15] O neologismo *decolonial* poderia ser traduzido para des-colonial. Contudo, mantenho o termo tal como é aplicado em espanhol, já que a palavra em português poderá evocar o que se toma como *descolonização* que, neste caso, não é aplicável, na medida em que se trata de ir mais além deste processo, considerando-se que fracassou.

[16] Esta obra compõe-se por textos de base teórica muito consistente e de teorização da colonialidade, nos quais o enfoque é dado à constituição do sistema-mundo na longa duração e na persistência da colonialidade hoje, em especial após o fim da Guerra Fria, notando-se, no entanto, a ausência de estudos culturais. Existe uma demarcação clara do pós-colonialismo, na forma como é interpretado, pois poderá abarcar sentidos diversos, como se verificou, mas não dará nota das formas de colonialidade e de *decolonialidad* tal como vai além dos discursos produzidos nas academias do Norte e é produzido não em todas as do Sul, mas na América Latina, baseando-se na forma como a divisão internacional do trabalho se operou na longa duração, na forma como o colonialismo cedeu o seu lugar a um neocolonialismo ou a uma "colonialidad global" (cf. Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007: 13).

[17] Robert Stam e Ella Shohat caracterizam o discurso eurocêntrico, atribuindo-lhe como fundamentos as atribuições, as montagens, as manipulações e as negações de maldade que instituem uma faceta altruísta e avançada às conquistas europeias. A título de exemplo, tomam-se ditadores europeus como excepções a uma norma democrática ou o tráfico de escravos como um acidente no percurso histórico (2005: 297-298).

[18] As expressões entre aspas são retiradas de Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007: 20. Tanto no pós-colonialismo como na viragem *decolonial*, privilegia-se o colonialismo como a referência e experiência epocais, na qual se situam também as questões da identidade nacional, elevadas a centro de significado e de representação na categoria e área académica de Literatura do Terceiro Mundo e de Análise do Discurso Colonial, nas quais o pós-colonialismo se filia. Para Aijaz Ahmad, este é um ponto atractivo para os intelectuais originários desse Terceiro Mundo colocados em academias metropolitanas (Ahmad, 2000: 93), por se tratar da questão da identificação e da sua marcação visível. O olhar deste autor sobre o pós-colonialismo, corrente na qual se situa, nunca deixa de ser marcado pela ironia. No que toca, por exemplo, a esta colocação, não deixa de dizer que a expressão *outro pós-colonial* é assim aplicada, com o prefixo, numa maneira "more fashionably" (Ahmad, 2000: 93).

Para a resposta à questão "Where is postcolonialism", encontramos três hipóteses: (i) na academia; (ii) em todo o lado e (iii) na associação entre o conceito e uma remissão geográfica[19]. Desdobraria a primeira interrogação em duas outras: Em que academia? Onde se localiza esta academia? A reflexão sobre a subalternidade encontra-se muito centrada na Índia (Spivak, 2008; Chakrabarty, 2008) e nomes sonantes do pós-colonialismo encontram-se na academia do Primeiro Mundo. É comum que os teóricos do pós-colonialismo estejam na diáspora, o que implica que a sua relação com o *pós* e com o acto de se tornar *pós* seja complexa. A questão da localização é de extrema relevância e implica a pertença, o estatuto de se ser "insider / outsider", que o pós-colonialismo deslocaliza (Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 4-5). Se notarmos a prevalência do Oriente na formalização da teoria pós-colonial, África e a América Latina tornam-se marginais. Daí que a tentativa mais fácil seja a de apropriar estas proposições teóricas, no que respeita à alta cultura, e aplicar as suas construções a uma África ainda demasiado ampla. Ou, melhor, assim tomada. No caso da América Latina, em especial com contributos como os de Walter Mignolo e do grupo que propõe uma viragem *decolonial*, problematiza-se a construção do Novo Mundo e do paradigma de colonialidade que hierarquiza os parâmetros de inserção na modernidade.

O campo de estudos pós-coloniais constituiu-se em universidades euro-americanas, o que motiva a crítica de se tratar de uma leitura ocidentalizada, a que se acrescentam as intersecções teóricas já aludidas. Arif Dirkly, que critica a ausência da economia nos estudos pós-coloniais[20], defende que o pós-colonialismo radica numa condição advinda desta área, sendo "the condition of the intelligentsia of global capitalism" (Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 42). Também é uma constatação que fórmulas como "Literatura do Terceiro Mundo" acabam por estabelecer uma oposição entre as literaturas produzidas em diversos locais, entre o Ocidente e os *outros* (cf. Peixoto, 2006: 254; Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 60). Outra crítica é a de que o termo pós-colonialismo se tornou muito elástico. Sentem-se igualmente muitas críticas que advêm em especial do campo da história, que condenam uma atitude muito interdisciplinar que tudo abarca. Aijaz Ahmad é de opinião que o pós-colonialismo é mais um meio de manutenção da autoridade do Ocidente numa nova ordem mundial e que espelha melhor a experiência histórica ocidental. Para ele,

[19] Que não abrange naturalmente apenas o Terceiro Mundo, mas também a Irlanda ou outras colónias e ex-colónias (cf. Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 5)

[20] Timothy Brennan observa igualmente que a teoria da economia não oferece propostas originais no campo de estudos pós-coloniais (2005: 102). Na viragem *decolonial*, a mesma crítica poderá encontrar-se no artigo "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global", de Ramón Grosfoguel (2009).

há uma reprodução por parte dos teóricos pós-coloniais das questões do capitalismo global, que ele condena na sua formulação marxista (cf. Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 59).

Como se pode verificar, outro aspecto delicado da conceptualização do pós-colonialismo é a desta localização, pelas tipologias discursivas que utiliza. Apesar de uma série de diferenças, os críticos pós-coloniais convergem na opinião de que todos acabam por ser radicais e opositores (Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 6) pela elevação de conceitos, que serão tratados mais à frente.

A crítica pós-colonial, para além das filiações em movimentos teóricos como já verificámos, assenta em outros pontos de partida. Na longa introdução ao livro *Postcolonial Criticism*, que congrega textos[21] de diversos teóricos, Bart Moore-Gilbert, Gareth Stanton e Willy Maley apresentam, depois de tratarem de questões genéricas da orientação do que será o pós-colonialismo, uma série de temas que terão de se congregar para que possamos compreender esta área de estudos ou esta teoria: Negritude, Frantz Fanon, o Criticismo Anglófono da África e das Caraíbas, Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Homi Bhabha, Estudos Literários da Commonwealth, o criticismo feminista e feminino pós-colonial, discurso minoritário e colonialismo interno e vozes dissidentes (Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 7-62).

Serão estas as bases do pós-colonialismo e as suas grandes orientações em termos de aplicação teórica. De seguida, far-se-á um percurso pelas fontes do pós-colonialismo para que depois se explicitem algumas das suas características. Relevar-se-á o movimento da Negritude, Frantz Fanon e, também, Amílcar Cabral, que, pelo seu trajecto de vida e pelos textos que dele se conhecem, merece ganhar um protagonismo nos estudos pós-coloniais (não atendendo apenas aos países que têm a língua portuguesa como oficial).

A Negritude[22] é um dos pontos de partida da crítica pós-colonial, localizado no contexto francófono da década de 1930. Com a preocupação do processo de estranhamento do eu no colonialismo, Aimé Césaire propõe que este movimento constitua não uma

[21] Uns, que poderei designar como fundacionais, de autores como Fanon e Said, e outros de problematização do pós-colonialismo nesta corrente de análise, como Aijaz Ahmad.

[22] Os precursores da Negritude são os membros do Harlem Renaissance, cujas preocupações humanitárias e temáticas se assemelham, visando a redescoberta das raízes africanas. Naturalmente, a Negritude teve os seus críticos, em especial advindos do mundo anglófono, como Sembene Ousmane, que defendeu ser "like the sex of the angels" (*apud* Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 8-11). Foi o antilhano Aimé Césaire quem cunhou pela primeira vez a palavra Negritude, na sua obra poética *Cahier d'un Retour au Pays Natal* (1939), adoptada pelo movimento iniciado nos anos 30 do século XX, em Paris, por ele, Léopold Sédar Senghor e Leon Damas. A afirmação da necessidade de consciência de uma distintividade cultural por parte de africanos, negros e afro-descendentes não significou uma repulsa de valores imputados ao Ocidente, mas sim uma condição de equidade (cf. Venâncio, 2000: 71; Senghor, 1993: 32, 243). A Negritude, segundo um dos seus fundadores, Senghor, é projecto, mas é igualmente acção, associando-se ao sentido de revolução e de desenvolvimento a conseguir na arte africana e no palco político (Senghor, 1993: 17, 105).

filosofia, uma metafísica, um conceito do universo, mas sim uma maneira de viver a história de uma comunidade que sofreu a colonização e a transplantação para outro continente. Restitui-se o ser humano negro[23] como sujeito da história e não como um mero objecto, numa atitude activa, de luta contra a opressão, de recuperação da dignidade, de revolta e de combate contra a desigualdade[24].

Se quisermos, esta fonte do pós-colonialismo poderá ser entendida como a exaltação de valores de diálogo com vista à dignidade e à independência, à maneira do conceito de *worlding*, de Gayatri Spivak, ao reflectir o espaço que os colonizados trazem para o mundo, em concreto para um mundo construído pelo Ocidente numa visão etnocêntrica, no qual são sujeitos e actores[25]. Há textos que chegam da periferia e não do espaço central constituído pelos académicos americanos e europeus ou nessas instituições estabelecidos. Fanon e Cabral são disso exemplos, tal como os já citados Césaire e Senghor. E o seu resgate tem de ser feito.

Frantz Fanon, médico martiniquenho, encarna a combinação de um anti-imperialismo militante e uma reorientação humanista, aliando a oposição ao imperialismo cultural com a defesa da cultura revestida em estratégia de resistência e de localização da identidade nacional. O seu aporte teórico, através dos livros *Os Condenados da Terra* e *Peles Negras, Máscaras Brancas*, desenvolve os efeitos do racismo, da alienação, das relações entre exploradores e dominados, factores que, tal como outras heranças, se implicam nos processos conducentes à revolução e à libertação[26]. Tal como Frantz Fanon, Edward Said elege igualmente a cultura como lugar central do processo de geração das diferenças em tempo colonial e pós-colonial (C. Hall, 2000: 20). A mesma tese pode ser encontrada nos textos legados por Amílcar Cabral.

Ferran Iniesta considera Amílcar Cabral como "el más sólido marxista africano" (2001: 26). O conceito de realidade (que abarca a geografia, a economia, a sociedade, a cultura e a política), o imperativo de conhecimento da terra e da cultura do país a libertar, a arraigada consciência de pertença a uma teia africana e universal são as coordenadas fundamentais dos ensaios e discursos reunidos num volume sugestivamente intitulado de *Nacionalismo e Cultura* (1999). O líder histórico da luta anti-colonial na Guiné-Bissau e,

[23] A Negritude implica mais do que a simples observação da cor da pele: "Los cromossomas me importan poco. Pero sí creo en los arquetipos. Creo en el valor de todo lo que está enterrado en la memoria colectiva de nuestros pueblos e incluso en el inconsciente colectivo" (Césaire, 2006 d: 87. Elidiu-se a paragrafação).
[24] Césaire, 2006 d: 86-87. Para Samir Amin, o *Discurso sobre o Colonialismo* de Césaire é o início de um maior dinamismo de um "universalismo humanista", devido ao seu "radical cuestionamento del *euroccidentalismo* dominante" (Amin, 2006: 95).
[25] Cf. Ashcroft, Griffiths e Tiffin, 2004: 241-242; Riesz, 2004: 45.
[26] Cf. Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 12; Ashcroft, Griffiths e Tiffin, 2004: 99-101.

extensivamente, nos territórios que constituíam colónias portuguesas, defendia que a cultura é, na sua essência, o factor máximo de resistência ao domínio imperial e não apenas uma das suas armas[27].

Após uma breve incursão sobre algumas das bases de fundamentação do pós-colonialismo, atente-se na sua afirmação teórica como campo de estudos.

Uma das suas obras de referência[28] é *Orientalismo*, de Edward Said (cuja primeira edição data de 1978), tida, precisamente, como a grande obra de iniciação, sendo o seu autor assumido como a figura dominante do campo de estudos pós-coloniais. Os outros dois nomes que compõem a chamada *Santíssima Trindade*[29] são Homi Bhabha e Gayatri Spivak, o primeiro identificado com uma análise psicanalítica e a segunda com a desconstrução e o feminismo. Recuperei estes autores porque levantaram importantes categorias teóricas da narrativa pós-colonial: o conceito de *oriental* de Said, o conceito de *subalterno* de Spivak, a *ambivalência do discurso colonial* de Bhabha, que se juntam ao conceito de *nativo* ou de *negro* buscado a Fanon[30]. Todos eles vivem na condição do colonialismo que lhes impõe um carácter de não viventes, pelo que se desmontam as anteriores taxações dadas por uma discursividade e uma prática imperial. É neste processo de desmontagem que os teorizadores do pós-colonialismo recorrem à obra de um filósofo ocidental, Michel Foucault, para apropriarem as suas noções de regularidade, campo discursivo, representação, arquivo, diferença epistémica, para potenciar como assuntos de relevo as contradições e as ambivalências culturais[31].

A representação de subjectividades e das potencialidades emergem não apenas do diálogo, mas igualmente do conflito, um processo determinante na enformação da modernidade plural. Trata-se da assunção de que o dominador domina o dominado, mas de um dominado que, naturalmente, se conceptualiza como sujeito.

---

[27] Cabral, 1999: 100-101, 141. Numa obra de questionamento sobre os *protagonismos* e as *heranças* da *dominação colonial*, José Carlos Venâncio, entre outros assuntos que têm de ser trazidos para o debate sobre o colonial e o pós-colonial, comenta este acento na cultura e a sua relação com os actuais debates em torno do desenvolvimento e da mudança social em África, descentrando perspectivas no fazer da história e no olhar sobre o *outro* (2005: 135-150).

[28] Como obras de referência do pós-colonialismo, Terry Eagleton aponta, em nota de rodapé no posfácio do seu livro *Teoria da Literatura. Uma Introdução*, *Orientalismo* (Nova Iorque, 1979), de Edward Said, como a obra inicial da teoria pós-colonial; *Cultura e Imperialismo* (Londres, 1993), do mesmo autor; *Comunidades Imaginadas* (Londres, 1983), de Benedict Anderson; *In Other Words* (Nova Iorque e Londres, 1987), de Gayatri Chakravorty Spivak; *Nation and Narration* (Londres e Nova Iorque, 1990) e *The Location of Culture* (Londres, 1994), de Homi Bhabha (Eagleton, 2001: 339).

[29] Cf. Lazarus, 1999: 11-12. Estes três autores são pormenorizadamente analisados na obra de Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Practices, Politics* (2000).

[30] Cf. Lazarus, 1999: 86; C. Hall, 2000: 17.

[31] Cf. Ahmad, 2000: 165; Shohat, 2008: 114.

Neil Lazarus também coloca Paul Gilroy no centro do debate teórico sobre o pós-colonialismo[32]. *The Black Atlantic* tem a benesse de ter centrado a sua teoria de modo a ultrapassar o eurocentrismo, entendido como centralizado na nação, ao colocar os africanos no papel que lhes será devido na constituição da modernidade transcultural, internacional, diaspórica e híbrida. Também para Gilroy a cultura é um meio de acção política na era moderna, relevando-se, por exemplo, a contradiscursividade de quem, nascido e contribuinte para a modernidade, por ela é negado. Tomando o mundo Atlântico como unidade de análise, apresenta a formação política e cultural moderna de um *Atlântico negro* que, desde o tráfico de escravos, permite ideias de duplicidade e políticas culturais de transfiguração (Gilroy, 2002: 15, 38).

De qualquer forma, mais do que uma apresentação dos nomes da crítica pós-colonial, interessa apresentar as linhas temáticas preponderantes. É através dos temas que se passam a resumir que se estabelece uma leitura pós-colonial da realidade, com a problematização de conceitos e de abordagens que são úteis para uma análise sociológica das construções nos romances angolanos que constituem a base desta tese.

Começo por recuperar quatro conceitos – espaço, poder, linguagem e identidade – presentes em Terry Eagleton a propósito das transformações ocorridas na última década do século XX que levaram a questionar uma ordem prevalecente anteriormente (2001: 322). Estes quatro termos fazem-se, regra geral, presentes nas reflexões que se apensam ao pós-colonialismo. E desdobram-se em variáveis como as de império, nação, raça, género, descolonização, identidades locais e de diáspora, literatura do Terceiro Mundo, literatura das antigas metrópoles coloniais, discursos coloniais, entre tantas outras. Selecciono para apresentar os temas desta crítica as seguintes linhas: *contra-discursos*, identidade, hibridez, representação, estereótipo, diáspora, *desterritorialização simbólica* e, por fim, a ampla noção de *margens*.

[32] A insistência de Gilroy no transculturalismo e no internacionalismo da modernidade é preferido "over the essentialism and unidimensionality of nation-centred cultural studies", tal como em outros teóricos que, de inspiração marxista (apesar de uma "falha" de Gilroy ser a sua não referencialização ao marxismo), acabam por centrar os desafios ao globalismo no socialismo internacionalista (Lazarus, 1999: 51-61). O livro *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, de Neil Lazarus, trata, segundo o autor, de outras trajectórias da cultura no sistema moderno mundial, para além das aludidas devidas a Paul Gilroy, num contributo de feição marxista para os estudos pós-coloniais, demarcando-se, portanto, do idealismo e da *des-historização* que, segundo ele, prevalecem nesses estudos (Lazarus, 1999: 1). Assume a discussão nos paradigmas da modernidade, mas centrada também no *outro* que não o Europeu. Há que olhar para autores como V. Y. Mudimbe, García Márquez ou Chinua Achebe no seu compromisso para com a modernidade e o seu discurso, que tem de centrar também o conhecimento de outras experiências culturais (Lazarus, 1999: 8). Ao longo das páginas da obra, ele percorre uma série de autores e desmonta aspectos das suas teorizações, que acaba algumas vezes por ligar a aspectos das suas biografias (como Fanon, Spivak, Samir Amin ou Raymond Williams, entre outros).

Um assunto que deverá ser tomado nos estudos pós-coloniais, na minha opinião, é a o da construção de um discurso científico e metacientífico no mundo actual, em que continuam a seguir-se estruturas e dinâmicas impostas[33]. Quando se abordam as *experiências outras*, reportamo-nos necessariamente ao mundo não ocidental ou a seus núcleos no Ocidente, constituídos pelas diásporas. No que toca a um campo da *praxis* intelectual, a literatura, o pós-colonialismo favorece o pensamento sobre alternativas à forma como se compreende a produção cultural, ao abordar, entre outros aspectos, a relação entre a oratura e a literatura, novos usos linguísticos e a constituição de *contra-discursos* que se colocam em paridade com a tradição metropolitana e que deste modo instauram uma nova narrativa do mundo[34].

Estes discursos visam "desfazer o eurocentrismo", uma característica dos estudos pós-coloniais apontada por Miguel Vale de Almeida (2002: 24) e nos quais é determinante a aliança entre literatura e domínios como os da sociologia, da história ou de outras formas de arte. Assim, não só se ultrapassa (ou pretende ultrapassar-se) o referido eurocentrismo, mas também se contrariam as opiniões predominantes sobre a autonomia do discurso estético em relação a outras áreas.

Uma clássica concepção desta aliança singulariza-se no termo *identidade*, tida como um produto discursivo por Homi Bhabha e Gayatri Spivak (cf. McLeod, 2000: 218). Uma construção complexa e que implica diversas dimensões.

A questão das identidades, da sua permanente mudança, que lhes é inerente, acaba por desempenhar um papel central nas avaliações do que é pós-colonial. Por este facto, não se pode perspectivar uma ruptura estrita com o colonial antecessor[35]. Aliás, "otherness" e "evolution" são dois termos caros aos actuais discursos sobre a arte africana, vindos da sua representação cultural no discurso colonial (Baaz, 2001: 7). Estes conceitos, no discurso colonial, dependem directamente de uma hierarquia dicotómica, num sistema de representação não raro dicotómico, que coloca os *outros* num patamar de inferioridade ou num estádio evolutivo inferior.

---

[33] As questões que se colocam no campo da antropologia, levantadas por Faye V. Harrison no texto introdutório do livro *Decolonizing Anthropology. Moving Further Toward an Anthropology for Liberation*, dizem respeito ao campo científico da antropologia e do saber que se pode constituir através dos diálogos e dos aportes que o Terceiro Mundo tem a dar, colocando no centro da ciência o compromisso e a acção contra as desigualdades e os padrões internacionais de exploração, bem como atender às experiências individuais, intelectuais e políticas outras (1997: 1-2).

[34] Veja-se Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 4; Moore-Gilbert, 2000: 30; S. Hall, 2008: 131-132.

[35] Neste sentido, para Simon Gikandi, a teoria pós-colonial é "one way of recognising how decolonized situations are marked by the trace of the imperial past they try to disavow" (*apud* Baaz, 2001: 6).

Desafia-se a hegemonia do sentido privilegiado das culturas colonizadoras ao reconhecer que os contactos marcaram pluralmente os dois lados do sistema colonial. Na análise da identidade, o pós-colonialismo propõe uma combinação entre o que é determinado e o que é de escolha autónoma, ultrapassando a separação entre ambos os tipos e valorizando as partilhas de uma língua e de uma história comum, em mutação e abertura[36]. A hibridação em contexto inglês é enfatizada por movimentos migratórios que chegam à metrópole da *Commonwealth*, e às vozes que se fazem sentir conscientemente, como na famosa frase de Salman Rushdie "The empire writes back to the centre".

No campo português, o luso-tropicalismo, com todas as suas fragilidades e leituras políticas a que foi e é sujeito, ajuda a explicar a aplicação da teoria pós-colonial, mormente no que toca à hibridação, a Portugal. O luso-tropicalismo, cujo criador teórico, Gilberto Freyre, aplica como características da presença portuguesa nos trópicos a mobilidade, a miscibilidade e a aclimatibilidade nos trópicos, em *Casa Grande e Senzala* ([2003] a primeira publicação data de 1933), valoriza igualmente a mestiçagem daí proveniente em rituais quotidianos, analisados no contexto do Nordeste brasileiro. Ainda que tenha assistido e assista ainda a justificações de uma magnanimidade colonial, que não existiu, o luso-tropicalismo lê-se em hibridações[37] que perpassam para a utilização da língua portuguesa – a língua de colonização – nos territórios que foram colonizados[38].

Mesmo com esta assunção de partilha, creio que poderemos ler em muitas opções discursivas uma perspectiva de identidade no jogo com a alteridade, traduzida na busca de uma diferença africana (ou indiana, ou asiática, etc.) que tem de ser celebrada e desejada. Podem buscar-se determinadas tradições do passado, podem reinventar-se outras ou inventar-se ainda outras, com uma feição mais nativista[39] de tratar a representação identitária numa flutuação que se pretende rígida ou rigidamente fixada. A partir da questão da identidade, ramificam-se duas noções que me parecem relevantes na crítica pós-colonial:

[36] Cf. Bassnett, 1993: 78; Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 6, 38; McLeod, 2000: 219.
[37] Que nunca poderão anular o facto de as relações entre colonizadores e colonizados se estabelecerem no modo de relação entre dominador e dominado.
[38] Ana Mafalda Leite, no primeiro capítulo do livro *Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais*, centra a hibridação na análise literária, evocando processos de negociação e de recriação da língua portuguesa nos países africanos como prática identitária de diálogo (2003: 21-38). É neste sentido que Fernando Cristóvão fala também em três círculos na Lusofonia, em que o primeiro é o das múltiplas relações que se articulam por via da língua portuguesa, círculo no qual se integra a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, o segundo o que inclui as línguas e as culturas de cada país e o terceiro o de lusófilos, pessoas e instituições que mantêm laços e interesses com os oito países (2008: 34-37). Percebe-se a convocatória de um diálogo multi: multissecular, multicultural e multiforme, no qual a língua é a artéria que potencia uma comunicação e uma rede de partilha de vínculos estreitos. Diálogo este que não passa do plano ideal.
[39] Assim se tem consagrado este termo na crítica pós-colonial (cf. Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 40).

a de representação e a de estereótipo. Homi Bhabha (1995: 46) resume a junção destas dimensões no questionar das representações, das invisibilidades e do confronto com o *outro*.

A contestação das representações culturais dominantes faz-se através de enraizamento nas realidades histórica e política, de modo a possibilitar as representações dos actores envolvidos nos processos, tanto coloniais como pós-coloniais. O realismo – abordado no subcapítulo anterior – é, assim, no que toca aos textos literários, o processo que situa os textos na história, expondo os contextos de influência política sobre a sua produção de significados e a forma como os textos em si têm o poder de influenciar o momento histórico. No que respeita à análise do discurso colonial, o pós-colonialismo lê também a forma como a alta cultura europeia se vê nas redes da exploração colonial e como os discursos evocam o passado como meio de resistência às representações coloniais que sobrevivem depois da colonização. É através do estereótipo construído sobre o *outro* que se mantêm os níveis de distância e de hierarquização das sociedades, que o *outro* se mantém longínquo e diametralmente oposto[40].

Já no contexto pós-colonial, há que atender aos casos em que se dá o prolongamento das estratégias de enunciação do anterior discurso colonial que se quer superar. Por exemplo, vê-se muitas vezes uma distinção entre a Europa e o restante mundo em termos de polaridades espoliativas, como antes se fazia[41]. Quando desconstrói (e a desconstrução é uma importante linha do pós-colonialismo) a oposição rígida entre colonizador e colonizado, acaba por enfatizar as implicações de ambos nos processos de representação discursiva; quando desconstrói as mitografias e as imagens rígidas de antes, repete os termos que deseja superar usando para tal a língua legada pelo colonizador.

As questões da diferença, no estudo e na análise do discurso colonial e das culturas coloniais, tornaram-se centrais e apelavam a conceitos como os de género ou de raça para pensar as relações coloniais e o seu prolongamento após a queda dos impérios. É neste campo que ganham particular destaque as oposições binárias, motivadoras de relações de poder e não de neutralidade[42].

---

[40] Cf. Clifford, 2002: 16-17; McLeod, 2000: 38, 53-54.

[41] Uma das fragilidades do pós-colonialismo apontada por Terry Eagleton é precisamente a "romântica idealização do «outro»" ou uma "política simplista" que reduz o "outro" ao "mesmo" (2001: 325).

[42] Estas oposições auxiliam na distinção entre, por exemplo, branco e não branco, homem e mulher, ao invés de uma recuperação do carácter dialógico *bakhtiniano* das interacções entre as partes, em que os significados são construídos pelos/entre os falantes. Como refere Catherine Hall, "We know what black is because we know what white is" (2000: 17). Numa particularização, é interessante ler a forma como o discurso alheio sobre nós cria a imagem que poderemos desenvolver sobre nós, através de um pensamento contundente e irónico de Ruy Duarte de Carvalho sobre o Brasil: "Mas tanta exploração estrangeira e tanta atenção voltada para o Brasil (…) não pode também ter deixado de acabar por pesar muito na configuração da própria ideia dos brasileiros sobre si mesmos (…). O que esses estrangeiros levavam daqui como matéria prima informativa

No que respeita às representações, *Orientalismo*, de Edward Said, é uma obra de referência, aliando a cultura e o colonialismo, ou, melhor, colocando a primeira no centro do segundo. Poder-se-á definir o orientalismo como "um modo de resolver o Oriente que está baseado no lugar especial ocupado pelo Oriente na experiência colonial européia [*sic*]", configurado num "estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente" (1990a: 13-15). Esta obra trata, nas palavras do autor num texto posterior, da representação das outras culturas, sociedades e histórias, das relações entre poder e conhecimento, do papel dos intelectuais e de questões metodológicas que se prendem com as relações entre diferentes tipos de textos, entre o texto e o contexto e entre o texto e a história (Said, 1997: 127). Nestas representações e relações, o Oriente não se considera um interlocutor, mas sim um ente silencioso, passível, portanto, de ser realizado enquanto oriental, enquanto estereótipo a divulgar e a manter no âmbito de uma cultura política e intelectual. Para além do aspecto imagético, os orientais deveriam ser dominados pelos ocidentais, o que implica a ocupação de terras, o controlo do quotidiano, a ascendência racional sobre povos infantis e bárbaros, ideias base de um acordo colonial subjugador[43].

Num importante ensaio para a crítica pós-colonial publicado em 1989 ("An image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*"), o escritor nigeriano Chinua Achebe faz uma leitura do romance *Coração das Trevas*, de Joseph Conrad. Para ele, a questão central do livro, devido às descrições de espaços e de pessoas, é a desumanização de África e dos africanos, uma atitude prevalecente no mundo que continuará a subsistir. Por isso, o romance de Conrad nunca poderá ser tido como uma grande obra de arte, ao proceder a uma despersonalização de uma parte da humanidade e ao veicular o racismo do seu autor (Achebe, 1997: 120-121).

Ainda que uma tónica fundamental do pós-colonialismo seja a da desconstrução das imagens e dos discursos, como temos vindo a verificar, poder-se-á constatar que não se realiza uma construção de modo a esvaziar as várias representações sobre a realidade em

---

para pensar e decidir sobre ela, devolviam-no depois já mastigado, elaborado, fabricado, para que o Brasil passasse a ser visto como eles muito bem o entendiam. Ainda hoje acontece assim pelo mundo todo e vai continuar a acontecer por muito tempo mais… E além disso tem lugares onde os ocidentais não esperam nunca que haja quem pense… Nem os ocidentais nem ninguém… Quem manda aí, nesses lugares, mesmo quando o poder institucional passou já para as mãos do indígena de lá?... Para pensar?... Prefere mandar vir de fora, também…" (R. D. Carvalho, 2006: 135-136).

[43] Said, 1990a: 17, 24, 46-50,101-102 e 1997: 131. Said centra-se na noção de discurso de Foucault à qual liga a noção de hegemonia de Gramsci para a análise das construções europeias/ocidentais sobre o Oriente, num processo de alterização dos orientais em noções fantasiosas. O discurso colonial sobre as relações entre o Ocidente/*West* e o Oriente (categoria genérica)/*Rest* podem ver-se como distinções binárias, mas tornam-se mais complicadas do que isso. É comum uma projecção do Oriente como um lugar que materializa ou, melhor, corporaliza, os medos do Ocidente (cf. C. Hall, 2000: 14; Barrell, 2000: 188).

tempo colonial, com o objectivo de fabricar sem o valor de exótico e de inferiorização de que padeciam os anteriores relatos. Do exposto sobre a criação e a menorização do *outro*, recordo uma expressão de Homi Bhabha sobre o exercício teórico-crítico: para ele, uma teoria crítica entendida como ocidental é "a designation of institutional power and ideological Eurocentricity" (Bhabha, 1995: 31). E que problemas se erguem quando olhamos para os palcos predominantes da crítica pós-colonial? Quando esta se centra e se difunde a partir de um euro-mundo, ou um Ocidente, dele apropriando conceitos e proposições? Naturalmente que, com estas inquietações, não retiro qualquer valor ao pós-colonialismo. Pelo contrário, reconheço-o como imprescindível para o trabalho que subjaz a este estudo. Mas não há que deixar de questionar construções e valorizações que tornam o pós-colonialismo eivado de controvérsias.

Para tal, começo por abordar uma ideia importante do pós-colonialismo como crítica e, porque não, como lugar: a diáspora.

Os temas do exílio, da migração, da pertença e da não pertença são temas comuns entre escritores de culturas pós-coloniais e entre os seus teorizadores. Num sentido migrante e diaspórico, o lar, localização *em*, está para além das fronteiras onde se vive actualmente. Emerge, assim, a metáfora da fronteira que define as condições permanentes de estarmos *entre*, de vivermos uma condição fragmentada, de raízes moventes, mas cuja localização primeira se conhece. Esta identidade fronteiriça permite possibilidades de criatividade várias, de expressão de dor, de expressão de compromisso, de expressão transnacional nas rotas escolhidas ou impostas para os trajectos de uma vida que nunca deixa de revelar a bagagem transportada para o novo local, a carga de comportamentos e de crenças. As ideias mais convencionais de lar e de pertença dependem de uma clara definição e de uma noção estática de se pertencer a um sítio, de se estar num sítio, com raízes fixas numa comunidade ou num espaço geográfico. Os discursos de nacionalismo e de etnicidade, por exemplo, são modelos de pertença de um indivíduo num grupo que se quer unido e bem definido. Mas estas narrativas de pertença poderão não ter lugar num mundo onde a migração e o seu legado se alteram, tal como a maneira como os indivíduos pensam a sua relação com o espaço e como têm dificuldade em definir o seu sentido de pertença[44]. Sublinho, no entanto, que me afasto de concepções que diluem a significação dos sentidos de pertença nacional porque confrontados com uma emergência diaspórica prevalecente.

Entronca também neste tópico de pertenças dissidentes a questão da produção literária de escritores ser elaborada para consumo de uma elite, em concreto de um público

[44] Cf. McLeod, 2000: 211-216; Bassnett, 1993: 76; Behdad, 2005: 71-72; Appadurai, 2004. 13-16.

leitor ocidental. Num ensaio sobre pintores cabo-verdianos, José Carlos Venâncio levanta a hipótese de uma grande parte das condições de sobrevivência de vários artistas africanos se dever ao facto de trabalharem esteticamente categorias do exótico, o que motiva a aceitação por parte da crítica e dos mercados da anterior metrópole. Trata-se do *exotismo* e da *expectativa do exotismo* (Venâncio, 1996a: 68-69). Ou, também, da *desterritorialização simbólica ou cultural*, aliada ao fenómeno da globalização e das redes migrantes e comunicantes, que altera os referentes tanto de recepção como de produção da arte. No fundo, este conceito implica-se também na *orientalização* de África, na valorização do exótico, factor de apreciação da arte africana por um público ocidental, que permite compreender a célebre frase de Soyinka "Se não escrevermos sobre ornamentos de latão ou cobras, não acreditam que estamos a escrever sobre África" (cf. Venâncio, 2005: 61, 66).

Outro eixo desta constelação migrante é o das chamadas *margens*. Homi Bhabha defende que "the peoples of the periphery return to rewrite the history and fiction of the metropolis" (1994: 6). Ou seja, há uma emergência dessas *margens da nação* para questionar a produção e a representação do centro em si mesmo. O tema das margens tem, ainda, outra leitura. Numa posição teórica pós-colonial, critica-se a *orientalização* das imagens que colocam África numa configuração que lhe é dada pela modernidade ocidental, como se verificou. No ultrapassar das grandes narrativas destes teóricos sobre os povos que são tidos como sem história, eles visam dar-lhes uma construção diversa da dos contextos coloniais (cf. Piot, 1999: 6).

As margens compõem-se, então, na figura discursiva de *insurgente* ou de *subalterno*, consagrada por Gayatri Spivak no clássico ensaio "Can the subaltern speak?", cuja resposta à pergunta será, simplesmente, "não". Ao tratar da (não) representação do subalterno nos textos e discursos coloniais e elitistas, Spivak recupera o conceito de subalterno de Gramsci (que para ele dizia respeito aos grupos sociais marginalizados na sociedade europeia, em especial o proletariado ou os trabalhadores rurais), estendendo-o ao contexto do Terceiro Mundo[45].

E falarão no discurso pós-colonial? Continuamos com a subordinação através do discurso. Discurso este como veículo do estado da realidade e criador em permanência de

[45] O conceito de subalterno abrange os trabalhadores rurais, as comunidades tribais, trabalhadores escravos, sectores da cidade onde se incluem os migrantes e, em especial, as mulheres, que são duplamente subalternas, marginalizadas, possuindo uma desvantagem económica e uma subordinação de género (cf. Spivak, 2008: 33-34; Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 28; Lazarus, 1999: 112-114). Figura de destaque na crítica pós-colonial feminista e feminina, Gayatri Spivak critica o individualismo feminista da era imperial, que tem dois registos, "childbearing and soul-making. The first is domestic-society-through-sexual-reproduction cathected as 'companionate love'; the second is the imperialist project cathected as civil-society-through-social-mission" (1997: 147).

subordinações. Os modelos são criticados por serem elitistas e por veicularem o predomínio masculino. Há que empreender acção e, também, analisar a vida das mulheres nas sociedades periféricas, os seus encargos e os seus lugares nas dinâmicas sociais, de modo a construir além do discurso.

A intersecção entre a crítica pós-colonial e feminista acentua novas perspectivas sobre o corpo, a linguagem, a relação entre teoria e prática e a complexa interacção entre o político e o pessoal. Outro nome a destacar é o de bell hooks[46], um pseudónimo com minúsculas iniciais, que levanta as questões da autenticidade, da representação e do estatuto do indivíduo dentro do pós-colonialismo.

Regressa-se, assim, ao lugar da identidade, conjugado agora nas minorias, nos grupos propensos a uma maior exclusão e cujas vozes terão de vir à superfície. Não há uma identidade essencial fixa. Ver as mulheres negras, África, Europa ou outros conjuntos de forma unitária continua a ser uma forma de manutenção de um discurso imperialista e exclusivista, na minha opinião.

O foco sobre o discurso minoritário – reporte-se por quem deles se faça interlocutor, seja Spivak ou hooks sobre as mulheres ou Said sobre os orientais – reside nos elementos minoritários ou dissidentes em relação a uma cultura dominante. O foco recai sempre na cultura tida como processo de representação e creio necessário o reconhecimento de que falta algo de outras orientações (como a economia, por exemplo) nesta problematização que se assume ecléctica. Há questões de base que surgem de forma subliminar, mas que muitas vezes não são consideradas em questões essenciais do pós-colonialismo, como a segregação ou a marginalização assente em critérios sociais e económicos. Por outro lado, a figura de subalterno poderá correr riscos de se manter restritamente num plano discursivo, materializado em figuras metonímicas de mulher, de proletário, de negro, ou de tantos

[46] bell hooks, pela tónica que coloca na prática pedagógica, lamenta a falta de mais textos sobre a violência praticada sobre as crianças desde uma perspectiva negra ("black perspective") (1997: 216). No relato de uma experiência pessoal num encontro de mulheres negras feministas, hooks valorizou a sua experiência de ter crescido numa comunidade rural segregada que lhe serviu como ponto de partida de afirmação e de experimentação de uma "blackness" sustentada. Quando as vozes se levantaram contra ela por entenderem que eliminava a dor de outras mulheres negras, ficou surpreendida: "It seemed that the cathartic expression of collective pain wiped out any chance that my insistence on the diversity of black experience would be heard" (hooks, 1997: 219). É como se a sua história fosse uma distracção, no lado oposto à verdadeira história das mulheres negras, cuja identidade feminina se caracteriza por uma vitimização. "Why was it impossible to speak an identity emerging from a different location?": o paradoxo reside no facto de que quem se insurge contra o não relato de uma vitimização exclua os outros relatos, numa atitude de segregação (hooks, 1997: 219). Para bell hooks, não vivemos num mundo político pós-colonial porque o neocolonialismo o enforma através da "white supremacist capitalist patriarchy" e, em vez de feminismo, opta pela designação de movimento feminista, e em vez de colonialismo prefere a expressão "white capitalist racist supremacy", na qual engloba as representações da branquitude, as imagens da masculinidade e a hierarquização de formas de feminismo e de pretidão, que deverão ser superadas pela educação escolar (Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 43-47).

outros referentes. É raro que a questão do *rural* se coloque nestes termos. Convoca-se a noção lata de *camponeses*, um conjunto que se toma globalmente assemelhado, mas não se exprimem as envolventes que os caracteriza e para as quais se terá de recorrer não apenas a uma ordem representacional cultural, mas também atender a outras estruturas e a outros processos que o poderão constituir em minoritário, em excluído ou, talvez, em exótico. Ou seja, num elemento que é estranho e que se decompõem em outras subalternidades, como as de género ou de espacialização.

Ao questionar a validade dos estudos pós-coloniais tal como se foram consagrando na Academia do eixo euro-americano, Ella Shohat aponta como uma das suas fragilidades o facto de o pós-colonial poder ser um adjectivo facilmente convertido em terceiro-mundista. Neste sentido, não abarca o que se toma como Quarto Mundo, ou seja, os povos indígenas da América e da Oceânia que são dominados tanto pelo Primeiro como pelo Terceiro Mundos (Shohat, 2008: 111, 117-118).

Um dos riscos de um projecto de discurso minoritário apontado por Bart Moore-Gilbert, Gareth Stanton e Willy Maley é o de precisamente se considerar a cultura como compensatória e consolatória, podendo ser um substituto da acção e de uma prática transformatória[47]. Isto significa que a retórica poderá esvaziar-se em si mesma e que, ainda, poderá reproduzir os conceitos que se propõe combater, mantendo as mesmas lógicas de legitimação. Então, terá de haver uma aliança entre a prática e a cultura, para que, de facto, o cânone seja desafiado por outro cânone que se pretenderá igualmente poderoso.

No desenvolvimento da sua teoria do discurso da minoria, os autores acabam também por se insurgir contra o humanismo de feição ocidental que dá a voz aos outros, mas de uma maneira paternalista, em que os outros são ouvidos, mas não deixam de ser os outros, com todas as características que se lhe impõe[48].

Tratando-se de minorias, é comum que as acções que empreendam sejam respostas ou reacções a uma ordem instituída de forma dominante. Mas estas minorias têm sido abordadas como se de uma realidade genérica se tratasse. A aplicação universal de particularidades não deixa de enformar/enfermar o paradigma de estudos pós-coloniais. Mas

[47] Uma cultura minoritária partilha com outras culturas minoritárias a mesma experiência de serem antagónicas em relação a uma cultura dominante, que as tenta marginalizar (cf. JanMohamed e Lloyd, 1997: 235; Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 49).

[48] "Minority discourse is, in the first instance, the product of damage" (JanMohamed e Lloyd, 1997: 238), em que uma cultura maioritária, tida como superior, poderá destruir materialmente uma cultura minoritária, acabando por afectar ou até aniquilar as formações culturais e identitárias. Trata-se da questão da assimilação a um modelo civilizacional e de progresso superior, a que todas as pessoas terão direito: para mim, a crítica a esta ideia é central, na espiral das globalizações como já foram perspectivadas neste subcapítulo. Trata-se, igualmente, da aliança entre a cultura e a prática com os intuitos da libertação e do desenvolvimento, perfilhando Amílcar Cabral.

o espaço da localidade e das suas dinâmicas terá de ser posto em relevo. Esta é uma forma de enriquecer os eixos sintagmáticos do paradigma de estudos pós-coloniais.

Homi Bhabha propõe uma contra-modernidade pós-colonial, que abarca as histórias e as experiências dos anteriormente colonizados e que eram reprimidas. Nesta contra-modernidade, o conceito de hibridez é o central na sua teorização que não é contemplado em alternativas não híbridas, como o neocolonialismo e o nacionalismo que afectam o Terceiro Mundo. Nesta ordem teórica, condenam-se e desconstroem-se as grandes narrativas em compromisso com a revolução, um termo caro ao nacionalismo, como veremos mais à frente. Edward Said, pelo contrário, sugere que no pós-colonialismo as grandes narrativas permaneçam pelos imperativos históricos que envolvem a sua implementação na realidade, que vão mais além do que a retórica pela retórica[49]. A base narrativa é-me particularmente cara, uma vez que me aproximo desta posição de Said. Além disso, é nesta ordem que questiono o lugar de construções como as de nação ou de identidade, que situo na narrativa e como narrativa.

Em conclusão, o pós-colonialismo é um dos modos de interpretação do mundo. O próprio programa cultural da modernidade é um modo de interpretação do mundo que se encontra em reformulação de acordo com as dinâmicas em que se institucionaliza ou supera (cf. Eisenstadt, 2007: 35). A crítica pós-colonial acaba por fornecer os referentes necessários para o centro de uma discussão que nos permita sair deste vazio que necessariamente se instala com tantas relativizações e pensamentos sequentes do niilismo. Há que repensar a colonização, a sua constituição, os actuais movimentos migratórios e as redes globais de poder. Há também que desmitificar categorias apontadas pela pós-colonialidade à realidade da colonização e às muitas realidades particulares da colonização. De facto, o colonialismo dominou o mundo. E dominá-lo-á, talvez, ainda que com outras essências e outras máscaras, até as pós-coloniais. Na problematização da relação *West*/*Rest*, mesmo nos textos mais radicais, não deixa de haver estes binómios. No fundo, os estudos pós-coloniais têm no seu âmago essa repartição do mundo.

Contudo, poder-se-á ler o pós-colonialismo como algo que está sempre entre dois mundos, se atendermos à ênfase que dá à hibridez, ao espaço entre teoria e prática, ao facto de estar entre o localismo e o universalismo, entre as esferas pessoal e pública, entre o indivíduo e o Estado ou até, em termos teóricos, entre o marxismo e o existencialismo? Não raro, alguns textos que se filiam no pós-colonialismo soçobram em questões não de representação, mas de *re-presentação*, de engajamento, invenção de conceitos e

[49] Cf. Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 36-38; Lazarus, 1999: 9-10; Eagleton, 2003: 113.

desmontagem conceptual. Terá de se assinalar, também, que o prefixo *des-* é recorrente. Na minha opinião, estas poderão constituir algumas das suas fragilidades[50]. Localizar e não universalizar, mas pluriversalizar[51]: eis a chave da emergência de um discurso anti-hegemónico e contestatário, muitas vezes assumindo-se o pós-colonialismo como uma atitude política, pela sobressaliência da constatação de que a modernidade e os seus sentidos são vários.

[50] Neil Lazarus, por exemplo, apesar de estabelecer uma série de críticas ao pós-colonialismo tal como é maioritariamente divulgado, continua a não apresentar contrapropostas às lacunas que aponta a vários teóricos e continua a generalizar sem atender aos contextos (não só da época em que algumas obras foram levadas a público, mas também da actualidade) geo-sócio-político-económico-históricos. A conclusão do segundo capítulo da sua obra que tem vindo a ser citada – "Disavowing decolonization: nationalism, intellectuals, and the question of reresentation in postcolonial theory" – é a de que, no estado actual de um capitalismo que forma o sistema mundial, é necessária uma contra-narrativa de libertação. Para ele, a intelectualidade anti-imperialista da actualidade tem como missão "to construct a standpoint – socialist, nationalitarian, liberationist, internationalist – from which it is possible to assume the burden of speaking for all humanity" (Lazarus, 1999: 143).

[51] Socorro-me do termo *pluriversal*, cunhado por Walter Mignolo, para constituir esta pluriversalidade. Não se trata de algo *uni*versal, como se o verso/verbo fosse um, mas "*pluri*versal", pelas aberturas diversas às localidades diversas, às línguas e às memórias, às formas de organização social, ou aos "esplendores y miserias de los legados imperiales" (2007: 45). Os problemas das generalizações são amplamente tratados por Ella Shohat no polémico artigo "Notas sobre lo postcolonial»" (2008). O pós-colonialismo, tal como o *giro decolonial*, ainda estão muito vinculados ao sistema mundo e às periferizações. A pluriversalidade necessária é uma das pedras de toque de suma importância, mas para tal a figura do subalterno falará.

4. Resenha temática da história de Angola

O objectivo desta resenha não consiste em elencar factos e enumerações, presentes em vários compêndios, mas antes relevar os temas e mostrar os percursos na longa duração do país que hoje conhecemos como República Popular de Angola.

Ao ver Angola, de um modo genérico, destaca-se o que deste país costuma afirmar-se amiúde: estamos perante uma grande variedade de culturas, facto advindo dos tempos a que se conveio chamar de pré-coloniais. As invasões bantu[1], oriundas do actual território da República dos Camarões, originaram rupturas com práticas locais, mediante a introdução da agricultura ou da metalurgia, e estão na origem das actuais comunidades linguísticas bantu existentes em Angola[2].

Do início dos tempos coloniais, sabe-se que foi no fim do século XV que os portugueses contactaram com o Reino do Kongo e que iniciaram um processo relacional que, durante o reinado de D. João II, culminou com a cristianização de Mbanza Kongo. Esta tornou-se São Salvador e o seu rei adoptou o nome português de D. Afonso I (cf. A. C. Gonçalves, 2005: 17). A permanência de relações entre o reino de Portugal e o reino do Kongo acarretou implicações diversas na área cultural, como a mudança de religião e a mudança de topo e antropónimos, nascendo um conjunto de conflitos e de diálogos entre autóctones e europeus.

A partir deste momento, uma sinopse da história do país que hoje se conhece como Angola pode sintetizar-se, numa das hipóteses da sua leitura, em *história geral das guerras angolanas*, parafraseando o título da obra de António de Oliveira Cadornega, publicada pela primeira vez em 1681. Dos relatos chegados desde os primeiros contactos que os portugueses estabeleceram na região até a actualidade, a prevalência do conflito é assinalável. A noção de conflito é central se atendermos à constituição do mundo moderno e se tomarmos a modernidade na associação à colonialidade e à formação do sistema-mundo. As resistências e as consequentes negociações entre angolanos e as forças coloniais são um fenómeno da longa duração e aquelas intensificaram-se nas épocas em que a presença e o controlo português se fizeram sentir com mais acuidade.

[1] A palavra Bantu consagrou-se para designar um grande conjunto cultural africano e usa-se para referir povos em que a palavra *ntu* significa 'homem', com a prefixação de plural *ba-* para construir o termo *Bantu*, 'os homens' (Zau, 2002: 55).

[2] Estes são, seguindo Filipe Zau, "Bakongo, Ambundo, Lunda-Quioco, Ovimbundo, Ganguela, Nhaneka-Humbe, Ovambo, Herero e Okavambo" (2002: 38). Paulo de Carvalho, de modo mais completo, aponta como áreas etno-linguísticas da actual Angola, saindo também do complexo cultural bantu: "ovimbundu, ambundu, bakongo, lunda-cokwe, ngangela, nyaneka-nkhumbi, herero, oxiwambo e ocindonga, kuissis, kwepese e !kung-khoi-khoi" (2008: 67). Por sua vez, estes grupos ramificam-se em vários subgrupos.

A colonização, como fenómeno social total, ou processo e projecto de materializações e de simbologias, institui-se com base numa relação de poder actualizada pelos seus actores. Duas manifestações de uma colonialidade do ser, do saber e do poder, seguindo a estrutura triangular apresentada por Santiago Castro-Gómez[3], são o que poderei designar como *maldição de Cam*[4] e *maldição de Caliban*[5]. Numa ordem colonial, a maldição, palavra com uma carga semântica punitiva demasiado forte, aplica-se a quem não atinge os pressupostos de uma civilização[6] que se justifica no cultivo e na transfiguração da memória para se deixar a barbaridade.

A escravatura, destino dos povos africanos, negros, materializa-se na observância da *maldição de Cam* e dos seus descendentes, um artefacto ideológico que serviu o espírito e a prática mercantil (cf. Bosi, 2003: 256-258), na época em que o império português era talassocrata. A *maldição de Caliban*, por seu turno, materializa-se na *descivilização* da língua do *outro* e do imaginário que veicula, quando Próspero advoga o seu papel educador e concessor de uma língua não bárbara[7]. As línguas africanas tornaram-se dialectos e o repositório da chamada literatura tradicional oral era menorizado. A textualização de mundos inscreve-se também nestas esferas, com a sobrevalorização da língua escrita e a desvalorização da língua falada (cf. Garcés, 2007: 228) e da história dos povos que se consideram sem história[8]. Se, na história colonial, o privilégio se encontra na gesta dos soldados e dos conquistadores, numa perspectiva africana, conta-se a história da

[3] Santiago Castro-Gómez (2007: 79-80) apresenta uma estrutura triangular da colonialidade, cujos vértices são o ser, o saber e o poder, que são sujeitos a uma estruturação hierárquica na dinâmica da colonização. Sobre esta estrutura triangular da colonialidade, veja-se também Maldonado-Torres, 2007: 154.

[4] Cam, filho de Noé e pai de Canaã, teria sido condenado à escravatura. A sua referência, do século XVI ao XVIII, justificava ideologicamente o trabalho escravo na ordem mercantilista e afirmava o destino dos africanos negros como escravos (cf. Bosi, 2003: 256-258).

[5] Caliban, escravo de Próspero, é uma personagem de *A Tempestade*, de William Shakespeare.

[6] Cam e Caliban opunham-se à *civilização*. Este conceito, no singular, desenvolveu-se no Iluminismo francês como oposição a barbarismo, a iliteracia, enfim, como um modo de estabelecer juízos de superioridade e de inferioridade entre ocidentais e os *outros* (cf. Huntington, 2001: 45).

[7] Como podemos ler em *A Tempestade*, de Shakespeare: "Caliban – Eu constituo, só por mim, todos os vassalos que tendes, e antes disso, era o meu próprio rei. (…) // Próspero – (…) Tive compaixão de ti, dei-me ao trabalho de te ensinar a falar, ensinando-te cada hora uma coisa ou outra; quando tu, selvagem, nem conhecias o teu próprio pensar e apenas balbuciavas como um ente bruto, revelei-te as palavras que tornassem conhecidos os teus pensamentos. (…) // Caliban – Ensinaste-me a falar e o único proveito que daí retiro é o de saber amaldiçoar. Que a peste rubra vos devore, por me haverdes ensinado a vossa linguagem!" (s.d.: 26-27).

[8] Qualquer oratura, ou oraliteratura, ainda que etnicamente situada, é já um resultado de intersecções de conteúdos, notando-se uma "permeabilidade de mundos narrativos", como defende Ana Maria Martinho (2001: 156). Estas intersecções podem derivar não só de contactos entre as chamadas populações nativas, mas também dos contactos entre dominadores e dominados, na ordem da colonização, raiz para motivos vários a serem relatados e perpetuados. Disso exemplo são as vidas de escravos que auxiliaram a erguer um mundo atlântico e cujos relatos configuram uma das muitas formas de narração da história.

complexidade[9] das resistências à conquista colonial (cf. M'Bokolo, 2007: 321). Igualmente contrariando a glorificação de uma história colonial, em especial a portuguesa, Adelino Torres demonstra que existe um fosso entre o imaginário e a realidade da colonização portuguesa, ou seja, entre o discurso e a sua prática, derrubando o paradigma multissecular da colonização em África[10].

Como características do império ultramarino português – tanto no seu segundo ciclo como no terceiro, centrado em África[11] – encontramos a sedimentação na costa e a constituição de núcleos habitacionais, que serviam os interesses económicos mercantilistas. Neste contexto situa-se a fundação de Luanda, ou São Paulo de Assumpção de Loanda, cidade de feição europeia edificada por Paulo Dias de Novais, em 1575. A ocupação de Angola, após esta fundação, fez-se através de presídios, sendo Massangano o primeiro, construído cerca de 1585, bastião português de controlo do *hinterland* de Luanda e subsequente controlo do comércio com o interior. Até ao século XX, foram os presídios que garantiram aos portugueses o controlo da colónia, a par da divisão em distritos e das feiras, que permitiram a hegemonia sobre o território, pela ocupação militar, pela propagação do cristianismo e pela protecção dos agentes comerciais em busca de mercadorias para a manutenção das cidades costeiras (cf. Henriques, 1997a: 113-115).

A zona de Luanda e do seu *hinterland* é, portanto, uma região africana que sentiu uma presença estrangeira, mormente portuguesa, de forma acentuada a partir do século XVI, sendo os povos de língua e cultura *kimbundu* os que mais cedo estiveram em contacto com os então colonizadores, que os foram integrando na vida económica e social como escravos, como soldados (da chamada guerra preta) e como concubinas. A partir destes contactos, formou-se "um núcleo social" escravocrata, patriarcal e mestiço (biológica e culturalmente) ou crioulo. Foi também a partir desta época e de uma centralidade luandense que se fez sentir a influência da cidade sobre o seu interior próximo, devido a condicionalismos vários,

[9] A dominação implicou a resistência com vários tipos de complexidade, dependente, por exemplo, de organizações políticas existentes e do tipo de contactos estabelecidos. É também complexa nas variadas reacções, como a resistência à conquista em si, aos seus abusos, a formas de exploração, como o trabalho contratado, as culturas obrigatórias ou os impostos. Esta resistência pode manifestar-se em movimentos religiosos ou em insurreições, que assinalam a não passividade dos africanos na sujeição estrita ao colonialismo (cf. M'Bokolo, 2007: 331-332).

[10] Este paradigma, que propõe os cinco séculos de colonização, encerra duas teorias, o conceito de civilização e o processo de dominação imperialista, que tornam o africano num elemento passivo (Torres, 1991: 33-35). Contrariando também o paradigma multissecular da colonização portuguesa, que nesta época se limitava à costa, Beatrix Heintze regista que, até ao terceiro quartel do século XIX, e a sul do Kwanza, não havia uma presença militar efectiva dos portugueses nem uma submissão dos sobados africanos (Heintze, 2004: 66).

[11] O império português pode dividir-se em três etapas, o I Império, o do Oriente, não indo além do século XVI; o II Império, centrado no Atlântico Sul e, em especial, no Brasil, acabando em 1822; o III Império, centrado em África, que durou até 1975. No II Império, o escravo e a mestiçagem desempenham papéis centrais, tanto em Angola, como no Nordeste brasileiro (Venâncio, 2005: 35-36).

experimentados na longa duração. Para além da via de comunicação que o rio Kwanza constituiu e da partilha da língua *kimbundu*, o caminho-de-ferro e a rede de expansão missionária contribuíram para que se criasse uma região de contactos sistemáticos entre europeus e africanos em Angola[12].

Até ao século XIX, a sedimentação portuguesa apenas se limitava a faixas costeiras. O posterior expansionismo no território deveu-se à perda do Brasil, procedendo-se, assim, a uma conquista territorial mais sistemática. Apenas em 1836, os antigos reinos do Kongo, do Ndongo e da Matamba e de Benguela[13] constituíram *uma* província da Coroa Portuguesa, a partir da qual se assinala uma série de conquistas posteriores[14]. A intensificação da dominação estrangeira em África no século XIX, em especial após a Conferência de Berlim[15], implicou uma série de violências, devidas às guerras de conquista de territórios e igualmente uma série de resistências, que já vinham de antes[16].

Foi a partir do século XVI que várias figuras se salientaram pelas alianças que estabeleciam com os portugueses ou pelas resistências a que davam corpo. Conhecemos a história de monarcas, de grandes figuras como Njinga Mbande Ngola Kilwanji – ou Ngola-a-Kilwanji – rei do Ndongo, que recusou a Paulo Dias de Novais a cristianização e a submissão à coroa portuguesa, ou da sua filha Nzinga Mbandi, que uniu o reino do Ndongo ao da Matamba, numa época em que os portugueses, sob a governação de Pedro César de Menezes, cediam o controlo da costa aos holandeses. Outros nomes glorificados da

[12]Veja-se Venâncio, 1992c: 32 e 2005: 31; Birmingham, 1999: 155-156; Amaral, 1968: 126; V. Coelho, 1997: 137.

[13] No século XVII, começou a funcionar em Benguela a administração colonial (cf. Zau, 2002: 47).

[14] Cf. Zau, 2002: 46-48; M'Bokolo, 2007: 271. Como a "conquista dos territórios de Matamba e Ginga (1836-1839) e criação do posto de Duque de Bragança, 400 km a leste de Luanda; conquista do Bondo e de Cassange (1848-1852) e, seguidamente, do porto de Ambriz (1855), de São Salvador (1860) e da encruzilhada comercial de Malange (1862). Mas o domínio efectivo dos portugueses era superficial" (M'Bokolo, 2007: 271). Disso exemplo é igualmente a fundação da cidade de Moçâmedes, actual Namibe. Fundada em 1846, maioritariamente por campesinos da Madeira e dos Açores, tinha uma economia basicamente constituída pela pesca e pelas plantações de cana-de-açúcar, vivendo durante muito tempo sem contactos com o interior (cf. Alcoy, 2002: 36).

[15] Assinale-se que a datação da partilha de África através da Conferência de Berlim (1884-1885) é um mito (cf. M'Bokolo, 2007: 311; Katzenellenbogen, 1998: 55). Trata-se antes, como demonstra Elikia M'Bokolo, de uma continuação da corrida de potências europeias para o continente, que se multiplicou em conflitos e em entendimentos (M'Bokolo, 2007: 314).

[16] Elikia M'Bokolo apresenta, para um quadro extensivo africano, uma série de "resistências ininterruptas" ocorridas entre 1880 e 1940, começando pelas "resistências populares", localizadas em meio rural. Estas dividem-se em formas de "resistência passiva" (que se manifesta numa recusa através da fuga ao pagamento de impostos ou ao trabalho, à indiferença, dissimulação mediante erros voluntários; de modo a escapar ao controlo colonial, muitas pessoas viram-se obrigadas a fugir para regiões mais afastadas ou para países vizinhos); em formas de "resistência imediata", que nunca cessaram de acontecer em Angola e que se traduzem em revoltas; em formas de "banditismo social". Naturalmente, o corolário destas manifestações de resistência era uma intensificação da repressão, não raro mediante a utilização de violência, como a exibição de cadáveres de pessoas insurrectas. As outras duas formas são as devidas a sistemas religiosos, como as religiões africanas, o Islão e o Cristianismo (M'Bokolo, 2007: 285, 461-471).

resistência à progressiva ocupação portuguesa, do século XVII ao século XX são Ekuikui II, o *epalanga* (substituto de rei) Mutu Ya Kevela, Ndunduma ou Mandume[17].

No início do século XX, as monarquias do Bailundo, Bié, Huambo e outros reinos mostravam ainda a sua força, apesar da presença portuguesa, cujas campanhas de ocupação e de pacificação do território tiveram início em 1900. De 1904 a 1915, os portugueses guerrearam contra os reinos ovambo e, quando derrotados, o sul de Angola foi tido como pacificado, à excepção de povos *kuvale*, que viviam numa zona desértica e de pouco interesse. Apenas em 1940, estes foram submetidos. Muitos foram dizimados, outros deportados para o norte de Angola e para São Tomé, outros contratados para tarefas de manutenção e de limpeza na cidade do Namibe. O seu gado foi repartido por colonos e o seu território dividido em explorações pecuárias[18].

Depois da implantação da República em Portugal e depois da abolição do tráfico de escravos, a colónia servia ainda como fornecedora de mão-de-obra para plantações de café. Contudo, o Portugal republicano continuava muito afastado do império. As colónias estavam em situação de caos financeiro e os altos comissários, como Norton de Matos, em Angola, encontravam-se altamente endividados. A colonização rural branca não era uma realidade como se desejava e as relações com os segmentos crioulos deterioraram-se, preteridos que foram em prol dos emigrantes brancos[19].

A utilização da expressão *segmentos crioulos* no parágrafo anterior é intencional, por dar o mote para a abordagem das formas de resistência à política colonial portuguesa no início do século XX.

Desde que Angola foi instituída colónia donatária no século XVI, o seu percurso marca-se por uma especificidade manifestada a vários níveis, do social ao cultural, e sentida de forma mais visível nas regiões de Luanda e Benguela, cidades que constituíram, a este nível, pólos irradiadores[20]. Esta especificidade, decorrente, em larga medida, do processo colonial, pode ter a designação de crioulidade ou de crioulização. Genericamente,

[17] Cf. Zau, 2002: 45, 48; Kamabaya, 2003: 49-59; Chiwale, 2008: 14.
[18] Cf. Zau, 2002: 48; Alcoy, 2002: 39-40.
[19] Veja-se Clarence-Smith, 1990: 21; Zau, 2002: 49.
[20] Cf. Venâncio, 1992c: 14, 32 e 1996a: 29-30; M. A. F. Oliveira, 1990: 80; Pepetela, 1995: 142. Desde a fundação de Luanda que se passa um "processo de influência irradiante" sobre o interior próximo, sendo esta a justificação de se estar perante uma "ilha", um núcleo individual do qual parte a influência a outros locais, no qual se centram evoluções sociais sentidas, igualmente, no restante território, de acordo com Mário António Fernandes de Oliveira. Luanda, Malange, Dondo, Ambaca, Benguela são exemplos de centros populacionais que sofreram processos de integração cultural na longa duração, processos de miscigenação cultural dos quais o comércio foi um essencial veículo, através dos seus agentes, como especifica Mário António (1968: 22, 52-53, 124-125). Sobre o mesmo assunto, veja-se Bittencourt, 1999: 34. Ainda na contemporaneidade, Pepetela considera que Luanda é uma cidade que "é africana, mas também não é africana", antes cenário de "uma sociedade mestiça" culturalmente (Pepetela a Laban, 1991: 813).

crioulidade[21] refere-se a uma situação de miscigenação biológica e/ou cultural, de confluência entre padrões diversos, daí derivando a capacidade de actuação nos mundos dos quais se retiram marcas caracterizadoras, da língua ao vestuário, das cerimónias religiosas à organização familiar, entre tantos outros campos, porque não dizê-lo, das afirmações pós-coloniais de elogio da transculturalidade que responde à globalização padronizadora. Há ainda que atender a que a crioulidade é um conceito que ganha contornos específicos de acordo com a realidade a que se refere. Em termos históricos, Gervase Clarence-Smith aponta como uma das vantagens da penetração em África para a constituição do terceiro ciclo do império português a existência de comunidades crioulas, intermediárias entre as chamadas sociedades indígenas e o segmento europeu[22]. Assim, em Angola, a sua indexação a uma *comunidade* e não a uma *sociedade* é fundamental, daí derivando o seu ajustamento a um *grupo-status* coeso através de critérios referenciais (sociais e culturais) potenciadores de prestígio. É assim que se entende no contexto angolano[23]. E é assim que também o entende Mário Pinto de Andrade, como um ambiente ou núcleo societal que assinala um "epifenómeno elitista" de "hegemonia sociocultural e económica" luandense e do espaço de inicial língua e cultura *kimbundu* (1997: 23-24).

Este conceito de núcleo social crioulo aplica-se a um grupo da elite de Luanda e do seu interior próximo existente no fim do século XIX[24] e início do século XX e que ficou conhecido como *angolenses*, *filhos da terra* ou *filhos do país* no período que se designa de *imprensa livre*. Os *filhos da terra* revelavam características resultantes da sua condição de crioulos, como heranças culturais africanas e europeias, e encontravam-se ligados a colectividades culturais e de instrução e ao jornalismo, constituindo uma elite letrada

[21] Poder-se-ão encontrar algumas características da crioulidade e a sua distinção com a mestiçagem em, por exemplo, Soares, 1996: 257; M. A. F. Oliveira, 1990: 478-479 e Stipriaan, 2002: 83. A este respeito, note-se que Francisco Soares usa o conceito de crioulo no seu sentido cultural, de uma cultura transcultural, isto é, de uma cultura que se forma a partir de outras e que já apresenta a sua estrutura.

[22] As comunidades crioulas, como as designa Gervase Clarence-Smith, têm como características uma não indexação a determinada cor da pele, o uso da língua portuguesa ou de um crioulo, o catolicismo, a regulação pela lei civil portuguesa e a fidelidade à Casa de Bragança. Estas comunidades forneciam funcionários a sectores intermédios de diversos ramos de actividade, eram resistentes às doenças tropicais e relacionavam-se bem com as chamadas sociedades indígenas (Clarence-Smith, 1990: 12). No mesmo sentido, leia-se Chabal, 1996: 17-18.

[23] Como se encontra explícito em Venâncio, 1996a: 24-28 e em Bittencourt, 1999: 33, 104-107. O conceito de núcleo social com o qual também José Carlos Venâncio define a sociedade crioula angolana radica na comunidade societária de Parsons, que designa "um núcleo social com poderes de aglutinação e de integração sociocultural dos territórios contíguos" (2005: 31).

[24] A abolição do tráfico de escravos originou o declínio económico dos filhos da terra. O fim do século XIX é uma época de acontecimentos em sucessão rápida, devido às alterações provocadas pela Conferência de Berlim e consequentes alterações de políticas e práticas coloniais. Nesta época, suprimiu-se o mercantilismo esclavagista e Angola passou a ser uma fonte de matérias-primas para o mercado mundial. Estes factos aceleraram o processo de expropriação a favor dos colonos proprietários de grandes unidades produtivas, originando o declínio económico dos *filhos da terra* (A. O. Pinto, 2006: 33; Leite, 1996: 105-107).

africana que reagiu com os seus escritos à política colonial portuguesa. Aliás, foi a introdução da imprensa em Angola que possibilitou a representação da então colónia como uma sociedade cultural e etnicamente plural. Figura preponderante desta época foi o jornalista José Fontes Pereira, nascido em 1823 e morto em 1890, no despertar da consciencialização dos malefícios da colonização portuguesa. Ele insurgia-se contra as ideias racistas e a exploração/servidão motivada, entre outros factores, pelo aumento do número de colonos, a quem eram cedidas terras para o desenvolvimento da monocultura, mormente do café, provocando a referida reacção escrita. Nos *filhos da terra* sente-se também a edificação de valores que são próprios do território, sendo Pedro Félix Machado, Cordeiro da Matta e Assis Júnior três dos seus exemplos, ao interessarem-se pela cultura angolana, cartografando-a nos seus escritos[25].

Nesta época, que igualmente se designa por protonacionalista, por se tratar do embrião do nacionalismo angolano[26], colocou-se em Angola a problemática que liga o território à identidade. Entre 1870 e 1920, assiste-se em Luanda à publicação de jornais cujos textos aspiravam a uma saída da alçada de Angola do colonialismo português. Esse desvínculo poderia fazer-se pela independência de Angola ou pela sua união ao Brasil. Nesta leitura da longa duração de uma memória nacional angolana, os chamados protonacionalistas, através dos seus textos jornalísticos, panfletários, literários ou de pesquisa, elaboraram uma génese do protesto escrito de defesa de direitos[27]. A literatura, o jornalismo doutrinário, estudos históricos, filológicos e etnológicos foram actividades desta elite angolana, que, na crítica ao poder metropolitano, denunciam a "política de subalternização sócio-económica" de Angola[28]. Mário Pinto de Andrade aponta como características do protonacionalismo o facto de ser "*fragmentário* (no pensamento e na acção), *descontínuo* (na temporalidade) e *ambivalente* (no seu posicionamento face ao sistema colonial)" (1997: 77)[29]. Mas vale, no que respeita a uma manifestação de identidade, pela apropriação e construção de um território que congrega um conjunto de

[25] Sobre esta época e respectivos protagonistas, consulte-se Leite, 1996: 106-107; A. Carvalho, 1998: 117; Trigo, 1975: 10-12; A. C. Gonçalves, 2002a: 112-113.
[26] Uma faceta do nacionalismo angolano é o anti-lusitanismo. Neste caso do protonacionalismo, não implicava necessariamente a defesa da independência total e Angola poderia ser uma dependência do Brasil, por exemplo. Veja-se Trigo, 1975: 10; Kajibanga, 2000:131-312, 139.
[27] Uma estratégia de controlo e de revolta é, então, a escrita. Assim se toma a escrita e a mobilização por ela operada (ou desejadamente operada) como importantes veículos do combate nacionalista perpetrado pelas elites africanas (cf. Falola, 2004: 107; M. P. Andrade, 1997: 186; Kajibanga, 2000: 145-146).
[28] A expressão entre aspas é retirada de M. P. Andrade, 1997: 50-52, que aborda igualmente assuntos desta elite sobre uma identidade angolana, destacando Cordeiro da Matta, que defendeu o uso de uma língua angolense, restrita ao *kimbundu*, como referente de reconhecimento e de comunicação. Nos seus textos, defende-se uma identidade, através da língua, da cultura e da literatura, assim especificadas.
[29] Os itálicos encontram-se no original.

marcadores europeus, como as cidades ou os caminhos-de-ferro, e valoriza um conjunto de marcadores africanos, como as aldeias ou espaços sagrados. Outras fontes do nacionalismo angolano encontram-se nas guerras levadas a cabo pelas populações rurais contra tropas portuguesas (como no caso da campanha dos Dembos) e nas lutas empreendidas por jornalistas e intelectuais, nos anos que antecederam a subida de António de Oliveira Salazar ao poder (cf. M. P. Andrade, 1962: 8).

A voz literária e a voz jornalística aliam-se ao protesto, de feição nativista, cujo expoente é António de Assis Júnior, que, em *Relatório dos Acontecimentos de Dala Tando e Lucala* (Luanda, 1917), defende os habitantes da Kisama "contra as pretensões dos proprietários brancos do Cazengo", sem pretender ir contra o poder colonial (cf. Venâncio, 1996a: 38-39). O Nativismo – aplicado às vozes dos anos 20 e 30 do século XX em Angola – é um movimento colectivo de reclamação de direitos sociais, políticos e culturais dos colonizados, que visava uma emancipação e uma posterior autonomização do território. Eram os nativistas os porta-vozes de valores culturais locais que, mais tarde, os modernistas angolanos resgatam, já que ambos comungam a recolha do universo deslegitimado pela ordem colonial[30].

Como se tem vindo a verificar, uma das consequências do colonialismo europeu em África foi a desestruturação social e cultural das sociedades envolvidas (cf. Venâncio, 1997: 160). Para além desta desestruturação, contemplam-se formas de construção da identidade e mecanismos de controlo económico que beneficiassem o bem comum colonial. É neste sentido que a assimilação e o regime do contrato se tornam as duas linhas de grande força da "missão" colonizadora e *civilizadora*[31] do Estado Novo.

Marcello Caetano enuncia de forma clara as linhas mestras da "moderna administração colonial portuguesa" na sua obra *Tradições, Princípios e Métodos da Colonização Portuguesa*, publicada em 1951. Assim, Portugal (metrópole e colónias) constituía uma unidade política com solidariedade económica e cabia à metrópole chamar os "povos autóctones (...) ao grémio da comunidade lusitana", revelando um grande "interesse pelas populações nativas" (1951: 32, 39). Esta justificação de levar aos "indígenas" a

[30] Sobre o Nativismo em Angola, cf. Venâncio, 1992c: 87 e 1996a: 39; Soares, 2007: 256; M. P. Andrade, 1997: 73.

[31] Já no *Acto Colonial* de 1930, elaborado conjuntamente por António de Oliveira Salazar (então Ministro das Finanças e das Colónias), Armindo Monteiro e Quirino de Jesus, se assumia esta "missão civilizadora", inaugurando uma fase imperial e centralizadora que vigoraria até 1951 (Castelo, 1998: 45-46). O art.º 2.º do *Acto Colonial* defende que "é da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendem" (*apud* Castelo, 1998: 45-46). Salazar, em 1957, ainda considerava que havia "raças, decadentes ou atrasadas, (...) que nos comprometemos a levar para a civilização" (*apud* Bender, 1980: 220).

"civilização" entroncava na defesa do "sistema de indigenato", parte integrante da política colonial do Estado Novo e devidamente regulamentada no *Estatuto dos Indígenas das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique*, aprovado em 1954 e revogado em 1961 por Adriano Moreira, que continha ainda a regulamentação do trabalho contratado[32]. O sistema de indigenato contemplava a divisão da população marcada pela discriminação social e política, distinguindo os "indígenas" (também designados por "nativos", que incluía todos os africanos negros e mestiços "não civilizados") dos "civilizados" (brancos e negros e mestiços assimilados) (cf. Bender, 1980: 216, 302; Enders, 1997: 95). O termo "assimilado" apresenta-se, por seu turno, como uma construção jurídica do colonialismo que, teoricamente, conferia determinados privilégios a quem o obtivesse. Oficialmente, qualquer negro africano ou mestiço poderia ascender a este estatuto[33], violentamente marcado, como tão bem assinala Mário Pinto de Andrade como a "passagem do *não-ser* ao *ser* cultural" (2000: 45. Itálicos no original).

O sistema colonial visava elidir, em nome da assimilação, os elementos de coesão e de identidade tradicionais por acção da administração e das políticas linguísticas ou culturais (Messiant, 1989: 132). Assim se compreende a teorização do sistema colonial devida a Frantz Fanon, que o apresenta como um "Mundo compartimentado, maniqueísta, móvel, mundo de estátuas" (s.d.: 26), nele se operando a negação da dignidade do

[32] Segundo o artigo 32.º do *Estatuto dos Indígenas da Guiné, Angola e Moçambique*, "o Estado procurará fazer reconhecer pelo indígena que o trabalho constitui elemento indispensável do progresso" (*apud* Labisa, 1958: 124). Para a tentativa de prossecução deste progresso, nos anos 40 e 50 do século XX, aumentou o número dos regimes de contrato, bem como outro tipo de repressões junto dos indígenas (Centro de Estudos Angolanos – MPLA, s.d.: 170-171).

[33] Para tal, "o indivíduo tinha de ter 18 anos de idade, demonstrar que sabia ler, escrever e falar português fluentemente, ser trabalhador assalariado, comer, vestir e ter a mesma religião que os portugueses, manter um padrão de vida e de costumes semelhante ao estilo de vida europeu e não ter cadastro na polícia." Apesar de toda a propaganda sobre a assimilação, as suas vantagens e a sua aceitação pelo Governo, os números mostram que entre a teoria e a obtenção do estatuto de assimilados há uma considerável distância, que permite concluir que, efectivamente, a obtenção dessa patente e a aquisição de benesses estava longe do propagandeado. De acordo com Gerald Bender, o processo de assimilação ocorria em três fases: "a destruição das sociedades tradicionais, seguida da inculcação da cultura portuguesa, e, finalmente, a integração dos africanos "destribalizados" e "lusitanados" na sociedade portuguesa". O mesmo autor refere que as duas primeiras fases não foram, sequer, concretizadas em Angola, pois os angolanos não foram despojados da sua cultura, apenas o tendo sido uma pequena camada de assimilados que estava em contacto quotidiano com o aparelho administrativo colonial (Bender, 1980: 216, 311-312). Tendo em atenção as ideias veiculadas por defensores e colaboradores do Estado Novo, e dentro do quadro da defesa dos valores da assimilação nos moldes descritos, verificava-se que os grandes objectivos culturais para as colónias eram o "aportuguesamento das populações de Angola (...) pelo ensino da língua e propagação da Fé Católica" (Lúpi, 1958: 175). Na já referida obra *Tradições, Princípios e Métodos da Colonização Portuguesa*, Marcelo Caetano clarifica o papel que a educação e a expansão da fé cristã assumiam para "civilizar os indígenas" e enuncia como um dos princípios da colonização portuguesa a "assimilação espiritual" (Caetano, 1951: 32-33). Esta ideia de "assimilação espiritual" ganha um destaque ideológico mais amplo se tivermos em atenção que, essencialmente nos anos 50 do século XX, se retomou a ideia de um vazio cultural africano. É ainda Marcelo Caetano, na sua obra *Os nativos na economia africana*, editada em 1954, que defende que os povos de África não souberam até ao momento aproveitar as condições que lhes foram dadas para se guindarem a um estado de civilização (cf. Castelo, 1998: 124).

colonizado e a sua elaboração pelo colono. Por este facto, como Adelino Torres defende, "o colonialismo «mostrou», mas não demonstrou" (1991: 134).

Neste contexto, no final da década de 1950, uma grande parte da actividade política nacionalista clandestina com vista à independência fazia-se com a impressão e distribuição de panfletos, que também serviam para a mobilização de pessoas[34]. Entre os grupos clandestinos organizados existentes em Angola nesta época contam-se o Exército de Libertação de Angola (ELA), de António Pedro Benge, o grupo dos enfermeiros de Agostinho Mendes de Carvalho, o Movimento de Libertação Nacional de Angola (MLNA), constituído por católicos, e o Movimento de Independência de Angola (MIA). O ELA e o grupo dos enfermeiros mantinham ligações, ao contrário dos restantes grupos, que tinham uma actuação solitária. Estes dois grupos, que estavam implantados de forma mais forte em todo o território, mantinham ligações com a União dos Povos do Norte de Angola, tornada União dos Povos de Angola (doravante UPA) e, posteriormente, FNLA, sedeada então em Léopoldville (cf. Pacheco, 1997: 34-36). No domingo de Páscoa de 1959, a 29 de Março, a Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE) empreendeu em Luanda uma perseguição e posterior prisão de nacionalistas e suspeitos de participarem em movimentos políticos. O chamado "Processo dos 50" constitui o primeiro testemunho oficial da existência de movimentos nacionalistas angolanos a ter programas com reivindicações precisas, redes de comunicação e uma organização (M. P. Andrade, 1962: 12-15)[35].

Outra organização de destaque na época é o Partido Comunista Angolano (PCA), fundado em Novembro de 1955 por Viriato da Cruz, António Jacinto, Mário António e Ilídio Machado, com os estatutos decalcados dos do Partido Comunista Brasileiro. No ano seguinte, o PCA origina o Partido da Luta Unida dos Africanos de Angola (PLUAA), cujo percurso desembocará, segundo António Jacinto, na criação do MPLA, em Dezembro de 1956. A designação de MPLA tem origem numa frase dos estatutos do PLUAA: "É preciso criar um amplo movimento popular de libertação de Angola" (António Jacinto a Laban, 1991: 155-157)[36].

[34] Nos tempos que antecederam o acontecimento que impulsionou a luta armada, havia ligações entre estruturas clandestinas existentes em bairros como o Sambizanga, o Rangel ou o Bairro Operário, centros de actividade política (Pacavira, 2003: 98; Júnior, 2001: 7-8).

[35] Entre os detidos encontrava-se Agostinho Mendes de Carvalho, ou Uanhenga Xitu, um dos escritores que integra o *corpus* de análise deste trabalho.

[36] O manifesto de incentivo à criação de um *amplo movimento*, datado de 1956, continha denúncias do sistema colonial português, em concreto as tentativas de genocídio, o trabalho forçado, a destribalização, a falta de assistência de saúde, a alta taxa de mortalidade infantil, o domínio do capital financeiro e dos grandes interesses económicos monopolistas (M. P. Andrade, 1962: 10).

Sempre se afirmou, na historiografia oficial do MPLA, a data de 10 de Dezembro de 1956, a localidade de Luanda e a génese no PLUAA. É Carlos Pacheco quem desmonta esta versão na obra *MPLA. Um Nascimento Polémico* (1997). Segundo este historiador angolano, Mário Pinto de Andrade afirmou que o MPLA não fora criado em 1956 nem em Angola. A necessidade da criação daquela data e daquele local para o nascimento do MPLA prendeu-se com razões de legitimar politicamente o movimento – em termos internacionais – e dar-lhe um cariz de autenticidade nacional, também de modo a fazer face à UPA, associada à comunidade de língua e cultura *kikongo*[37] (C. Pacheco, 1997: 29-30).

Carlos Pacheco (1997: 42-44) faz situar o nascimento do MPLA em Tunis, na II Conferência dos Povos Africanos, em Janeiro de 1960[38]. Mais do que as criações da história, importa assinalar que o MPLA tem um ideário em muito derivado da elite crioula dos finais do século XIX, pois assume-se que o destino angolano se liga ao bom relacionamento inter-rácico, com a criação de uma sociedade supra-racial. Em termos chamados étnicos, teve uma implantação mais expressiva entre a comunidade de língua *kimbundu*, mas é notória a assunção de vontade nacional, integradora da maioria numérica negra e da minoria branca e mestiça[39]. Foram os elementos pertencentes a elites – que serão as elites estatais – que protagonizaram uma das correntes (a dominante) do nacionalismo lusófono, cujos movimentos[40] se integravam na CONCP, Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas. Tinham como teses subjacentes a vanguarda soviética e o marxismo, que preconizava uma sociedade mais justa, logo sem classes, bem como a afirmação de não racismo. Note-se, ainda, que a educação de feição ocidental é

[37] A UPA, em 1961, era o único movimento nacionalista organizado, defensor de um ideal pan-africanista defensor da ideia de uma África exclusivamente para os negros. De modo a dar ao movimento um carácter nacional, mudou a designação para FNLA em 1962, mantendo, no entanto, a sua componente étnica forte situada entre os *kikongo* (Venâncio, 2005: 100; Cervelló, 2000: 107, 118). As críticas de Deolinda Rodrigues, figura de destaque no nacionalismo feminino agendado ao MPLA, à UPA exemplificam duas facetas desta organização: "A UPA acha que só ela arrancará a independência do País, o que é uma ilusão"; o nacionalismo da UPA é "individual" (2004: 95).

[38] Estiveram em Tunis Lúcio Lara, Viriato da Cruz e Hugo Azancot de Meneses, para além de Holden Roberto, líder da UPA. Em Conakry, foi Viriato da Cruz o obreiro da concepção dos primeiros estatutos, da primeira estrutura directiva, do primeiro emblema e da primeira bandeira, juntando-se-lhe depois Mário de Andrade, Lúcio Lara, Matias Miguéis e Eduardo dos Santos. Em Angola, foi Agostinho Neto o implementador do MPLA, com as informações que lhe chegavam do exterior e, nesse mesmo ano, somente líderes de estruturas existentes em Luanda e em Catete sabiam da existência desse movimento (Pacheco, 1997: 45-50). Um outro movimento surgiu em 1960, o MLEC, Movimento de Libertação do Enclave de Cabinda, tornado Frente de Libertação do Enclave de Cabinda (FLEC) no ano seguinte (cf. Cervelló, 2000: 107-108).

[39] Cf. Cervelló, 2000: 107; Venâncio, 1992c: 88; Tali, 2001a: 50, 78. Sobre a identificação étnica entre os três movimentos e determinados povos de Angola, Moisés Kamabaya defende que o MPLA é o mais aglutinador, reunindo "todas as tribos e raças", apelando a uma Angola livre mais abrangente (2003: 184).

[40] MPLA, Partido Africano para a Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde (PAIGC), Frente Revolucionária de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe (MLSTP).

importante no moldar destas elites letradas[41]. As elites que lideraram os movimentos nacionalistas podem ser designadas por "elites coloniais" ou "educated", termos que José Carlos Venâncio declina para optar pela designação "elites modernas". Estas elites modernas constituem um grupo de *status*, conceito usado no sentido *weberiano* que se aplica a situações em que um grupo se destaca em termos sociais por motivos diversos, como a cultura (Venâncio, 2005: 126-127, 155). A outra corrente tinha fundamentos étnicos, tratando-se de um nacionalismo "nativista", na qual se integravam a FLING (Frente para a Libertação e Independência da Guiné), a Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), a FNLA e a União para a Independência Total de Angola (doravante UNITA), surgida em 1964 por acção de Jonas Savimbi e implantada junto da comunidade de língua e de cultura *umbundu*[42].

O nacionalismo angolano constituído formalmente em movimentos nas décadas de 1950 e 1960, apresenta uma divergência assinalável, pela sua tripartição e pelo facto de se terem combatido entre si sem lograrem a luta comum contra o poder colonial. Esta é uma das razões históricas para o seguimento da guerra após a independência (cf. Cervelló, 2000: 107-108). Na Frente Leste, o MPLA e a UNITA começaram, durante a guerra de libertação, a confrontarem-se entre si, e a partir de 1971, a UNITA colaborou com as tropas portuguesas em ataques ao MPLA no Leste e mesmo a guerra empreendida entre a FNLA e a UNITA e o MPLA, após 1974, é considerada a *segunda guerra de libertação*[43]. Outro episódio que comprova esta divisão é a prisão e morte, no dia 2 de Março de 1967[44], às mãos da FNLA, de mulheres envolvidas activamente no MPLA aquando da luta de libertação, como Lucrécia Paim, Engrácia dos Santos, Tereza Afonso, Irene Cohen e Deolinda Rodrigues. Através dos textos recentemente publicados da última, temos a oportunidade de obter uma visão pessoal e feminina da luta de libertação de Angola do lado do MPLA. Em termos institucionais, em 1963, a Organização da Mulher Angolana (OMA) já está em funcionamento, com acções de alfabetização e de politização, apesar dos poucos alistamentos militares de mulheres (Rodrigues, 2004: 143-144).

[41] Cf. Falola, 2004: 13-14. Em Angola, é de salientar a importância do Liceu Salvador Correia de Sá, fundado em 1919, na formação destes intelectuais modernistas. Importância, portanto, do ensino formal "para a emergência de retóricas autonomistas, literárias ou políticas, numa situação, explícita ou não, de dependência colonial", tanto para a constituição de um corpo escritor como de um corpo leitor (Venâncio, 1996a: 39).

[42] Cf. Venâncio, 1998: 82-83. Para Josep Sánchez Cervelló, os três movimentos angolanos, FNLA, MPLA e UNITA, tinham um "supuesto carácter nacional, pero con una clara base étnica" (Cervelló, 2000: 108). Já depois da independência, à época das eleições de 1992, ultrapassou o aspecto limitativo de dependência da solidariedade étnica *umbundu* e tornou-se numa força nacional, com um ideário político que se projecta a todo o espaço angolano (Cervelló, 2000: 107; Venâncio, 1992c: 91).

[43] Cf. Kamabaya, 2003: 184; Henrique Abranches a Laban, 1991: 307.

[44] Devido a este acontecimento, a celebração do Dia da Mulher Angolana faz-se a 2 de Março.

Durante a guerra colonial, Portugal servia-se de recursos internos de Angola, ao passo que os grupos que lutavam pela independência dependiam da ajuda internacional e das cumplicidades internas. Nesta guerra, as FAPLA, Forças Armadas Populares de Libertação de Angola, eram o braço armado do MPLA, o ELNA, Exército de Libertação Nacional de Angola, da FNLA, e as FALA, Forças Armadas de Libertação de Angola, da UNITA. O MPLA era a força militar mais organizada, mas acabou por estar dividido em três facções: a dirigida por Agostinho Neto, a Revolta do Leste (surgida em 1973 e encabeçada por Daniel Chipenda, com a maior parte dos quadros militares) e a Revolta Activa (nascida em 1972, dirigida pelos irmãos Justino e Vicente Pinto de Andrade, que integrava a maior parte dos dirigentes brancos e mestiços)[45].

Com o fim do regime do Estado-Novo e após a assinatura e fracasso dos Acordos do Alvor, que estabeleceram o regime de partilha de poder na Angola independente, continuam as divergências. Às zero horas do dia 11 de Novembro de 1975[46], no Largo Primeiro de Maio, Agostinho Neto, Presidente do MPLA, proferia o discurso da independência, juntando-se às suas palavras os sons das armas em Kifangondo, no Cacuaco, próximo de Luanda, numa atitude bélica de impedimento deste acto inaugural a cargo de forças militares da FNLA apoiadas por portugueses e sul-africanos[47].

Após a independência, o Estado angolano caracterizou-se por uma paralisação económica, por dificuldades alimentícias e pela repressão política, o que levou a um descontentamento crescente por parte de diversos sectores, tanto da sociedade como do próprio partido. A intentona liderada por Nito Alves, em Maio de 1977, é disso exemplo, seguindo-se-lhe um conjunto amplo de arbitrariedades, de prisões e de desaparecimentos[48]. Ainda nesse ano, no I Congresso, realizado em Dezembro de 1977, o partido no poder

[45] Para informações sobre as divisões no seio do MPLA veja-se Cervelló, 2000: 105-108. As informações sobre os braços armados dos movimentos retiraram-se do romance de Inácio Rebelo de Andrade, *Na Babugem do Êxodo*: 261.

[46] Este primeiro dia do Estado angolano ficou determinado no documento final da Cimeira do Alvor, que decorreu de 10 a 15 de Janeiro de 1975, no Hotel Penina, no Algarve, entre delegações de Portugal e dos três movimentos de libertação angolanos. A fase de transição para a independência incluía a formação de um Governo de Transição, constituído por representantes das partes envolvidas na negociação. Contudo, a paz não se instalou e o MPLA, a FNLA e a UNITA iniciaram confrontos a partir de Março, reforçando cada um dos movimentos a sua zona de influência, "O MPLA nos distritos de Luanda e Quanza Norte; a FNLA nos distritos do Zaire e Uíge; a UNITA nos distritos do Huambo, Bié e Moxico", com várias baixas entre a população civil (cf. *Na Babugem do Êxodo*: 296-298).

[47] Também enquanto o MPLA proclamava a independência da República Popular de Angola em Luanda, a UNITA, no Huambo, e a FNLA proclamavam o nascimento da República Democrática de Angola (cf. M. E. Ferreira, 1999: 247-248).

[48] Carlos Pacheco advoga que, com a independência, Agostinho Neto "fez tábua rasa desse precioso potencial histórico [as bases e os princípios de diversos grupos nacionalistas angolanos], impôs ao país um ritual de Poder e orientações frente aos quais de imediato os velhos nacionalistas sinceros se sentiram estranhos", levando, em especial após a criação do MPLA-PT, à sua saída do país ou ao seu encarceramento (1997: 54-55).

torna-se MPLA-PT (Partido do Trabalho), adoptando o marxismo-leninismo como ideologia e um orgânico centralismo democrático, ou seja, a representação máxima do povo angolano no partido[49].

Morto em 1979, a Agostinho Neto sucede José Eduardo dos Santos, o ainda actual Presidente da República de Angola. Durante a maior parte do tempo da independência, Angola viveu em guerra. Paulo de Carvalho (2002: 26-28) enuncia os dois momentos da guerra civil angolana: o da I República, em que, de 1975 a 1992, a guerra opunha o movimento de libertação responsável pela declaração da independência (MPLA) aos dois movimentos preteridos (FNLA e UNITA), e o da II República, após as eleições presidenciais de 1992, de confronto entre o MPLA e a UNITA, período que termina com a morte de Jonas Savimbi e a consequente assinatura de um acordo de paz em 2002. Durante a Guerra Fria, o MPLA, detentor do regime e da capital, era suportado militarmente[50] pela União Soviética e por Cuba, ao passo que FNLA e UNITA tinham apoios dos Estados Unidos da América e, apenas no caso do partido de Jonas Savimbi, do regime de apartheid sul-africano, para além do benefício de recursos naturais do país. A UNITA dominava a extracção de diamantes, ao passo que o MPLA controlava a extracção petrolífera. A última fase da guerra começou após as eleições multipartidárias que tiveram lugar nos dias 29 e 30 de Setembro de 1992. Nas eleições legislativas, o MPLA obteve 53,7% e a UNITA 34,1% dos votos. Nas presidenciais, José Eduardo dos Santos obteve 49,57% e Jonas Savimbi 40%. Esta guerra foi mais violenta do que a decorrente até 1992, causando mais mortes, razias, destruições a uma escala maior e, também, massacres de civis com uma justificação de pertença étnica. Portanto, nas vésperas da paz, em 2002, a situação humanitária em Angola era catastrófica, com penúria alimentar, impossibilidade de prática agrícola devido às minas, um elevado número de deslocados e um desmesurado crescimento urbano sem planificação nem infra-estruturas[51].

[49] Em 1990, o MPLA abandonou o marxismo-leninismo e reconheceu o pluripartidarismo. Cf. Cervelló, 2000: 114; Jorge, 1998: 146; Benot, 1981b: 25; Falola, 2004: 117; Bayart, 1999: 254-255.
[50] A guerra civil sofreu uma escalonização mais significativa devida aos poderes externos. Note-se que o termo *militar* abrange a disponibilização de soldados, de equipamentos e de assistência estratégica.
[51] Cf. Clapham, 2007: 114, 140; M. E. Ferreira, 1999: 3-4, 247-248; Mestre, 1997: 32; Cervelló, 2000: 105-117; Rothchild, 2000: 171.

CAPÍTULO II – NAÇÃO, SUA CONSTRUÇÃO E MUNDO RURAL

1. Problematizações em torno do conceito de nação

Perante uma série de derrubes e de desconstruções a que se assiste num contexto de globalização, observam-se diversos factores que colocam em questão a nação. Estes relacionam-se com factos que ultrapassam as fronteiras do conceito, como a circulação de pessoas a uma grande escala, as empresas transnacionais ou vários movimentos ecologistas internacionais (cf. C. Hall, 2000: 2), numa abordagem que toma estes domínios como excludentes. Estamos numa época em que, para muitos, o conceito e a aplicabilidade de nação deixa de fazer sentido, mas em África continua a ser mensurável, aplicável e *a ter de ser* realizável.

Sendo um conceito com novidade histórica[1], toma-se a nação como originária no Ocidente, resultante do crescimento do capitalismo e da industrialização e componente central da expansão imperialista[2]. Neste sentido, o conceito de nação serviu igualmente para uma afirmação de superioridade de um Ocidente constituído por nações e o restante mundo por uma mancha de etnias e de formações em estádios inferiores de evolução que importava trazer à "civilização". Ou seja, a sua extensão como unidade de análise espalhou-se por todos os continentes. Aliás, a organização supra-estatal consagrada após a II Guerra Mundial como palco de discussão global designa-se Organização das Nações Unidas, e não

[1] Na Europa, toma-se a Revolução Francesa como marco da possibilidade de uma nação ascender à soberania política. Outra data simbólica para o surgimento das nações é proposta por Walker Connor, que a situa no início do século XX, quando a maioria dos membros de uma determinada nação (onde se incluem as mulheres) começaram a votar. A construção da nação associa-se, assim, ao liberalismo, radicando a sua teorização primeira ao longo do século XIX, opondo de forma particular opiniões de franceses e alemães, centrados nos modos de *ser* e de *fazer* esse projecto (cf. Thiesse, 2000: 66; McLeod, 2000: 68; Jaffrelot, 1998: 57; Ortiz, 2003: 42-45; Amin, 1989: 25).

[2] Aimé Césaire considera que a nação é um fenómeno burguês propagado pela burguesia a todo o mundo (Césaire, 2006c: 40). Não esqueçamos a posição que Césaire tem da burguesia: "está condenada, lo quiera o no, a cargar con toda la barbarie de la historia" (Césaire, 2006c: 36). Isto pode implicar, na senda do que desenvolve ao longo do seu *Discurso sobre o Colonialismo*, que se veja a humanidade como "reducida al monólogo" (Césaire, 2006c: 41). Anthony Smith, com uma vasta obra dedicada ao nacionalismo e à identidade nacional, critica a perspectiva historicista que toma as nações e o nacionalismo como artificiais e como modernos, ou seja, como derivados da natureza e da ascensão do Estado territorial moderno na Europa Ocidental, de onde se expandiu para o restante globo (Smith, 1999: 31 e 2000: 191). Levantam-se objecções ao que se denomina como "mito da nação moderna", em que os modernistas não conseguiram provar que a globalidade das revoluções foram mais acentuadas nuns casos do que noutros. Por exemplo, a etnicidade e a religião são dois factores que resistiram ao *ethos* universalista e assimilacionista da modernidade e muitos Estados (ocidentais e não) não forjaram as suas nações com base na etnia dominante, como é o caso da Polónia, da Grécia ou do Japão (Smith, 1999: 35).

de Estados ou de Países Unidos. Como unidade de significação, a nação pode ainda envolver uma série de construções e de ramificações de conteúdo aplicáveis a contextos distintos, em que se valorizam temas diversos, como se verificará.

Tratando-se de um conceito multímodo, oferecem-se diversas possíveis definições de nação, eivadas de controvérsia, de polémica e, até, de contradição[3]. Em primeiro lugar, a nação é *onde se nasce*, em sentido cultural (ou culturalizado) e social e não em sentido natural[4]. A nação pode, assim, significar a *pátria*, evocando simbolicamente a fixação num solo natal e exprimindo a pertença a uma entidade vasta (Hermet, 1996: 133). Para além deste factor, a própria nação tem o seu nascimento associado a uma criação historicamente contingente e a um postulado estabelecido por alguém ou um grupo, tendo de haver a ela adesão para que se mantenha[5]. Como tal, a nação pode ser caracterizada como um *conceito da esfera dos valores*[6], uma *manipulação*[7], uma *imaginação*[8], uma *ideia* ou um *ideal* de pertença e de referência, que ultrapassa particularismos[9], uma *comunidade simbólica*[10], um

[3] Apenas para citar alguns autores, segundo Eric Hobsbawm, a nação é um factor recente na história e as suas definições objectivas e subjectivas têm falhado (2004: 10, 13). Otto Bauer, já em 1924, reconhecia a dificuldade em explicar o conceito de nação de forma sucinta e satisfatória (2000: 39). Também Anthony Smith considera o conceito de nação "problemático e controverso", com significados "variados" e "ambíguos" (2006: 22, 139).

[4] Esta pertença deve-se a um factor de socialização dos indivíduos que pertencem à nação, que se faz, entre outros processos, pela educação ou pela possibilidade de escolha, não se naturalizando o que é cultural e social.

[5] Cf. Chatterjee, 1993: 6; Thiesse, 2000: 18; Gellner, 1993: 19 e 1998: 78.

[6] Esta definição deve-se a Max Weber, para quem a nação é ainda uma comunidade de sentimento que tem no Estado o local de manifestação (Weber, 1982: 202-207), não sendo, porém, um Estado nem uma comunidade étnica. O Estado reporta-se a uma actividade institucional com a responsabilidade do controlo coercivo e de colecta num território dado, ao passo que a nação implica a existência de uma comunidade que é vivida e sentida, na partilha de uma cultura. Em relação à sua distinção de comunidade étnica, assume-se que ambas pertencem ao fenómeno das identidades culturais colectivas, envolvendo cristalizações identitárias, mas a segunda não terá um referente político e poderá não ter uma cultura pública e uma dimensão territorial (de acordo com Smith, 2006: 24 e Cahen, 2005: 5).

[7] Para Samir Amin (1989: 17), a nação é uma *manipulação* ou, então, um conceito susceptível de manipulação em diversos contextos que articulam esta realidade, verdadeira ou pretendida, e outras realidades, como sejam os contextos do Estado, do sistema internacional ou da economia.

[8] Considera-se que a nação é *imaginação* e, neste sentido, estamos perante uma comunidade imaginada pelos seus indivíduos (McLeod, 2000: 69; Almeida, 2000: 151). Esta ideia deve-se a Benedict Anderson, que interpreta a nação como "an imagined political community", também no que respeita aos seus limites de soberania, porque os seus membros, por razões humanamente óbvias, não conhecem todos os componentes da sua nação (1995: 6). Pelo facto de ser imaginada, resulta de uma mitificação e de uma ficcionalização de dados, sendo o território um deles (Noa, 2002: 211-212).

[9] A nação como ideia pode encontrar-se em C. Andrade, 1980: 86 e Noa, 2002: 211 e como estado ideal das sociedades, em Cabezas López, 2007: 179. É também neste sentido que pode ler-se a nação como um refúgio perante a globalização. Ou seja, é tida como um ideal de pertença, ou apenas como uma "referência tranquilizadora", instauradora de solidariedade e de um "interesse colectivo" (Thiesse, 2000: 20, 227). Pode, também nestes termos, reivindicar uma fixação particular perante um universo global (Venâncio, 2005: 101). Ou, também, ser "a panaceia para todos os males", quando serve como *o* referente prevalecente de integração identitária (Venâncio, 2006: 92). Para Moisés de Lemos Martins (1996: 16), não constitui apenas uma referência, mas a expressão de pertenças ou de lutas.

[10] A nação é uma *comunidade simbólica*, um *sistema de representação cultural* ou até uma *comunidade de fala* (Bosch, 1998: 33-34; S. Hall, 1997: 53; Leca, 1998: 17; Smith, 1999: 47-50).

princípio[11], uma *plataforma*[12], uma *elaboração cultural*[13], um *processo* de manutenção grupal[14] ou uma *formação discursiva*. Ou seja, enquanto discurso produz sentidos e retóricas de pertença, que representam a diferença em relação aos outros, que representam a identidade e que representam a unidade[15]. Atendendo a este pressuposto, qualquer nação moderna é culturalmente híbrida e plural em diálogo (S. Hall, 1997: 67; Sakala, 2006: 11-12). Nestes termos, toma-se a nação como globalidade, ao romper com o isolamento local, e como especificidade, pelo que se constitui pelo paradoxo de requerer uma pluralidade que se pretende diluidora de diferenciações (Ortiz, 2003: 44; Snead, 1994: 232). Já não significa um signo da modernidade de homogeneização das diferenças sociais, tornando possíveis agora "outras narrativas do povo e da sua diferença". Portanto, a sua representação é "ambivalente e vacilante", citando Homi Bhabha (2001: 545).

Na consideração da nação, evoca-se amiúde o conceito de identidade *nacional* como seu expoente. Esta significa a reprodução e a reinterpretação por parte dos indivíduos, em termos individuais e colectivos, de valores, de mitos, de tradições, de memórias constitutivas de uma herança específica de determinada nação, não deixando de se atender, naturalmente, às continuidades e às mudanças inerente a qualquer processo identitário e identificativo[16]. O conceito de identidade nacional é inerentemente moderno e envolve a marcação de temas heróicos, sejam de luta ou de sacrifício, ou outros temas adequados ao

[11] Podemos perspectivar a nação como um *princípio* e não como uma realidade, sendo esta feição *real* e concreta um atributo do Estado (Thiesse, 2000: 225-226). Poderá ler-se como um princípio espiritual, uma alma, resultante do devir histórico (Renan, 1994: 18-19) ou como um princípio de organização social que congrega factores como os do território ou da cultura (M. P. Andrade, 1989: 69), não se resumindo a um apelo político (Brennan, 1989: 25).

[12] A nação é uma *plataforma* ou suporte de congregação de percursos identitários diversos (Venâncio, 2005: 101-102). Como plataforma, a nação pode servir também necessidades individuais e colectivas de segurança, de estabilidade, de força, em especial quando outros laços podem estar enfraquecidos, como o da família, por exemplo (cf. Smith, 2000: 176).

[13] A nação é uma *elaboração cultural* (Bhabha, 1994: 3), um *artefacto* de lealdades e de solidariedades (Gellner, 1993: 19 e 1998: 210), uma *construção* que apresenta múltiplos significados, ainda que sob uma capa de unidade, na qual radicam conflitos como o que é autêntico e o que não o é (Verdery, 2000: 230). A invenção está na base da nação quando a entendemos como constructo (Thiesse, 2000: 17).

[14] Para que a nação seja um *processo* de manutenção grupal, usa-se a vontade, a identificação, a lealdade ou, também, a coerção (Gellner, 1993: 85). Enquanto processo, perspectiva-se em termos de dinâmica e não como algo rígido (Bauer, 2000: 56). Contudo, há visões defensoras de que, intelectualmente, a nação se constrói como "um organismo imutável", "idêntico" sempre, mesmo com as contrariedades históricas, tornando-se "eterna" e, por isso mesmo, "sujeita à morbidade e à mortalidade", uma ideia de desaparecimento que se torna angustiante (Thiesse, 2000: 229). Outro factor concorrente para esta definição processual de nação pode ser lida na longa duração histórica e não apenas no presente. Miroslav Hroch, ao analisar a formação da nação na Europa, em especial no seu Leste, estabelece, nesta ordem, três factores que terão de se considerar sempre: uma memória de um determinado passado comum, que pode ser visto como o destino do grupo; laços linguísticos ou culturais que permitem um grau elevado de comunicação do grupo; a igualdade dos membros do grupo que se organizam como sociedade civil. É assim que a nação surge, não como uma categoria eterna, mas como o resultado de um processo de desenvolvimentos históricos (Hroch, 2000: 79).

[15] Cf. Almeida, 2000: 151; S. Hall, 1997: 55, 67; Verdery, 2000: 229.

[16] Cf. Smith, 2006: 32-35; Verdery, 2000: 229; Sakala, 2006: 12.

contexto e às necessidades evocativas dele dependentes (Smith, 2006: 35; Breuilly, 2000: 154).

O sociólogo angolano Paulo de Carvalho determina uma série de factores que concorre para a definição da identidade nacional, que passo a citar: "a aceitação de determinado território como sendo o seu (por outras palavras, a sua pátria), um mito a respeito de uma génese comum do grupo social, o orgulho de se pertencer à comunidade e a aceitação de símbolos e heróis comuns", acrescentando a "aspiração à posse de um território próprio", "uma cultura pública comum", "direitos e deveres legais comuns a todos os integrantes da colectividade e uma economia comum, com mobilidade territorial" (2002: 10, 16). Como tal, mantém-se viva através dos elementos que a constituem e de uma condição essencial, a da "*consciência colectiva de pertença à comunidade nacional*", ou seja, uma vontade social de existência de nação, independentemente de se a nação integra um Estado ou se um Estado integra diversas nações (P. Carvalho, 2008: 65)[17]. Dada a noção de vontade de pertença, a nação é inseparável da ideia de *narração*. Ou seja, uma nação tem de ser narrada para se constituir[18]. Como se percebe, estamos diante de um *factor multiforme* nas coordenadas que a compõem e nas leituras que dela se fazem, juntando elementos diversos, da cultura à política, da simbologia à ideologia, constituindo um sistema de classificação social que, como qualquer outro, não só classifica como também institucionaliza e estabelece campos de autoridade e de legitimidade das categorias que lhe estão associadas (cf. Verdery, 2000: 226; Almeida, 2000: 151).

Deste modo, encontramos uma série de elementos, objectivos e subjectivos, que configuram o conceito de nação, os sentimentos de pertença e de partilha, e com os quais se mantém em relação dialéctica.

A nação mantém uma relação dialéctica com o contexto epocal. Determina-se assim um processo para que uma nação não pereça: a delimitação no tempo, considerando as origens, um ponto zero que permite as repetições rituais e a ritualização da memória, localizadas num espaço, que implica também o encontro com o sagrado (cf. Noa, 2002: 211-212; Brennan, 1989: 11). Assim, a nação mantém uma relação dialéctica preferencial com o passado, com a história comum (Estaline, *apud* Hobsbawm, 2004: 17), assumindo-se o papel determinante das elites e da alta cultura, que, de forma pedagógica, ensinam e

[17] O itálico encontra-se no original.
[18] Cf. Bennington, 1994: 132; S. Hall, 1997: 56-57. Mesmo o nascimento do Estado-Nação moderno na Europa é inseparável das formas e dos objectos da literatura ficcional ou de outras formas de expressão artística, que, a par da imprensa, auxiliam na difusão do sentimento de pertença nacional (Brennan, 1989: 7; Thiesse, 2000: 26, 74).

transmitem o sentimento nacional (ou promovem o ensino e a sua transmissão) e o factor de vontade[19], uma das facetas pedagógicas da nação, sendo por ela que se une a memória histórica e se faz o consenso do presente (cf. Bhabha, 2001: 557; Thiesse, 2000: 18).

A nação mantém uma relação dialéctica com o contexto espacial, consagrado num território comum[20]. O território comum surge muitas vezes metaforizado em pátria e esta em nação, acentuando-se a determinação espacial. Para que a nação se constitua enquanto tal, tem de ocupar uma pátria, que não significa um espaço geográfico delimitado em linhas homogéneas[21], o que impossibilitaria, por exemplo, a contemplação da diáspora na nação. Nesta compreensão territorial, outro conceito a invocar é o de Estado, em concreto o de Estado-nação. Ainda que uma coincidência entre ambos seja impossível (cf. Thiesse, 2000: 231), Eric Hobsbawm defende que o espaço de concretização da nação enquanto entidade social e política é o Estado ou o Estado-nação, à qual o povo que a constitui se liga historicamente e se fideliza, pelo que se trata de um conceito radicado no programa da modernidade[22].

A nação mantém uma relação dialéctica com a vida económica, estabelecendo a existência de um campo da economia nacional, que se aplica a determinado território e que implica instrumentos ordenadores, como o sistema monetário nacional centralizado, a legislação aduaneira ou as infra-estruturas de transportes, implicando também uma certa imobilidade do trabalho dentro das fronteiras[23].

A nação mantém uma relação dialéctica com a língua, em concreto com uma língua oficial hegemónica[24]. Na nação etnocultural do alemão Johann Gottfried Herder, a verdadeira cultura vem do povo e a língua, ou o "génio da língua", é um aspecto central na formação da consciência nacional (Thiesse, 2000: 40-41; Hermet, 1996: 116). A língua convida, portanto, à união, dependendo esta da vontade dos actores (Renan, 1994: 16). Considera-se igualmente que a língua não é apenas repositório de cultura, mas também uma

[19] A título de curiosidade, leia-se a seguinte afirmação de Alexis de Tocqueville sobre a vontade: "A vontade nacional é uma das palavras das quais mais largamente abusaram os intriguistas de todos os tempos e os déspotas de todas as eras" (*apud* Delannoi, 1998: 33).
[20] De acordo com Estaline, *apud* Hobsbawm, 2004: 17; M. P. Andrade, 1989: 69; Noa, 2002: 211-212.
[21] Como defendem Smith, 2006: 24-25; Thiesse, 2000: 225-226.
[22] Cf. Hobsbawm, 2004: 13, 19; cf. Hermet, 1996: 85 e Verdery, 2000: 232. A nação, nesta óptica, pode ser criada pelo Estado. Sobre este aspecto, recordem-se as célebres máximas dos heróis da independência polaca e da unificação italiana, respectivamente: "É o estado que faz as nações e não as nações que fazem o estado" (Josef Pilsudski, *apud* Y. Santamaria, 1998: 24) e "Itália já temos, agora temos de fazer italianos" (Massimo d'Azeglio).
[23] Cf. M. P. Andrade, 1989: 69; Estaline, *apud* Hobsbawm, 2004: 17; Amin, 1989: 18; Anderson, 2000: 7.
[24] Cf. M. P. Andrade, 1989: 69; Estaline, *apud* Hobsbawm, 2004: 17; Ortiz, 2003: 99; Noa, 2002: 211-212. A língua marca uma especificidade nacional perante os *outros* e deve espelhar a nação, ultrapassando as questões dialectais e servindo como instrumento unificador (Thiesse, 2000: 74; Amin, 1989: 21).

questão de interesse instrumental ao nível legal, educacional, político ou económico, ao permitir a comunicação e o entendimento entre os membros da colectividade (Breuilly, 2000: 152; Bauer, 2000: 52-53). Naturalmente, a missão de construção de uma língua nacional é complicada e o papel de destaque nesta tarefa cabe ao "cosmopolitismo intelectual" (Thiesse, 2000: 85).

A nação mantém uma relação dialéctica com o conceito primordial de população, actor em destaque no exercício dos processos identitários e discursivos. Dentro da população, é a categoria genérica de *povo* que ganha um sentido filosófico e discursivo mais relevante. Anne-Marie Thiesse estabelece uma relação entre o abstracto conceito político-filosófico de povo e a realidade "viva" da nação (2000: 16), sendo esta, portanto, a concretização do primeiro, ao deixar a esfera da abstracção. A nação permite igualmente, nestes termos, que se considerem como seus integrantes outras operações sociais, como a etnicidade, o género ou a classe, concedendo, no seu sentido moderno e como fenómeno de massas, um fulcro à noção de cidadania[25].

A nação mantém uma relação dialéctica com a comunidade, traduzida num sentido de ideal comum partilhado, de consciência colectiva e de pertença (Ortiz, 2003: 43; McLeod, 2000: 69). Seguindo a terminologia de Ferdinand Tönnies (1995: 511-512), a comunidade (*Gemeinschaft*) provém de uma vontade natural (*Wesenwille*), ao contrário da sociedade (*Gesellschaft*), produto de uma vontade artificial (*Kürwille*), integrando a primeira, agora com Durkheim, um tipo de relação solidária mecânica e a segunda uma relação solidária orgânica. De maneira a constituir-se como comunidade e como universalidade, a nação ultrapassa o particular e cobre a totalidade do espaço através de unidades como a língua ou outros símbolos (Thiesse, 2000: 225). Otto Bauer (2000: 39-41, 51), por seu turno, defende que uma comunidade não implica similaridade e que ser uma comunidade de destino não significa a sujeição a um fado comum, mas sim a experiência comum desse fado. Para ele, uma nação apenas se pode atingir pelo conceito de carácter nacional, um complexo de características objectivas e subjectivas que distinguem uma comunidade de outra, carácter que não é uma explicação em si, mas antes algo que terá de ser explicado, por exemplo, em termos de ascendência, de língua comum ou de consciência de pertença.

A nação mantém uma relação dialéctica com os símbolos partilhados e com as representações que formam uma determinada cultura nacional, que assim produz sentidos

[25] Veja-se Smith, 2006: 141; Verdery, 2000: 231; Puhle, 2000: 25, 27. Neste caso, ressalvo que se retira, desde já, a conotação de raça ao conceito de nação. Jogando com as palavras, ser nacional não é ser *nazi-o-nal*.

sobre a nação (cf. S. Hall, 1997: 55). Como se percebe, a noção de partilha é central no conceito de nação. Sendo esta um "agrupamento humano", essa partilha faz-se ao nível de "território histórico, mitos e memórias históricas colectivas e uma cultura pública comum", bem como, e distinguindo-se da etnia, de "um sentimento de pertença a essa comunidade nacional", seguindo Paulo de Carvalho (2008: 65). Ou seja, as nações são criadas através de processos culturais, ideológicos e políticos que visam criar um sentimento geral de interesse entre os indivíduos que a integram de modo a que se ultrapassem divisões como as de classe ou de região. Por este motivo, a pertença nacional pode ser posta em prática através de narrativas, de rituais e de símbolos que estimulam esse sentido de pertença, um conjunto de elementos materiais e simbólicos que uma nação apresenta e revive ou deve viver: a história que advém dos antepassados, os heróis que constituem modelos nacionais, a língua, monumentos, folclore, uma paisagem própria, uma determinada mentalidade, especificidades culinárias, um animal emblemático, museus e representações oficiais, como a bandeira, o hino ou o traje nacional[26].

A nação mantém uma relação dialéctica com o lato conceito de cultura, no qual se incluem os chamados costumes (M. P. Andrade, 1989: 69; Noa, 2002: 211-212). Nesta perspectiva, valoriza-se a tradição, o folclore ou a comunidade, em detrimento da postura de que se trata de uma imaginação (Brennan, 1989: 7). Neste sentido, interessa reter dois tipos de análise, a de Benedict Anderson e a de Anthony Smith, atendendo a um processo de identificação por via da presunção de autenticidade. Para o primeiro, uma comunidade deve distinguir-se pela forma como se imagina e não atendendo a pressupostos de falsidade ou de genuinidade (Anderson, 1995: 6). Para o segundo, a autenticidade e a originalidade são, não apenas formas de reconhecimento de uma nação, mas também a isso imprescindíveis. Portanto, autenticidade, dignidade e língua são elementos a destacar (Smith, 1999: 58). Ernest Gellner, por seu turno, demarca-se de uma presunção culturalista, defendendo que uma definição de nação baseada numa cultura comum é uma "rede que produz igualmente uma pesca demasiado abundante", pelo facto de a diferença cultural ser inerente ao ser humano (1993: 87). Ainda no que toca à cultura, é necessário reter que a nação, entre os seus processos (sociológicos), pode marcar-se por uma "*sobreposição* dos sistemas culturais, económicos e políticos", traduzidos em unidades num mesmo espaço, e pela "*integração*" levada a cabo por uma "alta cultura" que desta forma estandardiza e atinge as "baixas culturas" (Leca, 1998: 17)[27].

[26] Cf. McLeod, 2000: 69, 75; Ortiz, 2003: 44; Thiesse, 2000: 18, 191, 249.
[27] O itálico encontra-se no original.

O jogo conceptual da nação faz-se com a abstracção e a possível aplicação a vários casos. Após uma apresentação genérica do problemático conceito de nação, assumo que, para o caso angolano, em geral, e para a representação de uma imagem de nação nos romances em estudo, em particular, uma hipótese mais aplicável será um paradigma que denomino como *construtivista-referencialista*. Implicam-se marcadores de certeza perante as diluições várias, resumidos como uma necessidade de referentes. Uma dessas formas referenciais é a nação, que, não sendo a exclusiva, se toma como uma construção apropriada e tida como o exemplo mais acabado de organização da vida social, pelo que foi sendo instrumentalizada pela retórica política e também pela literatura. Neste paradigma, toma-se a nação como construção e não como um dado natural e adquirido. Consiste numa plataforma e num valor elaborado culturalmente. Como tal, comporta uma dimensão ficcionalizada, mas em relação dialéctica com o espaço, com o contexto epocal, com a língua, com os chamados costumes e demais factores que figuram a sua diferença. Esta diferença é instituída como identidade e não como alteridade, identidade essa que é gerada por outra importante característica da nação: o facto de ser um discurso produtor de sentidos. Não é desconstrução e vai muito além de desconstrutivismos, porque lhe subjazem mecanismos de construção e de legitimação. Igualmente lhe assistem mecanismos que permitem uma feição diferente da consagrada por uma centralidade que pode – também e ainda – ser lida como eurocêntrica, mas para a qual importa trazer novos aportes e significados advindos das concretizações mais a Sul.

Neste sentido, importa atender a que a análise da situação de África no sistema internacional é um assunto pelo qual continuamos a perpetuar uma ordem ocidental. Percebemos, então, uma série de *processos de transferência*, tal como os coloca José Carlos Venâncio, de uma universalização da chamada ordem ocidental, que implicaram apropriações diversas em domínios como o económico, o social, o político (2008: 11-14). E a nação, como conceito, inscreve-se nesta ordem. Naturalmente que o aproveitamento de factores modernos é considerável, mas plasma-se a localidade cultural, leva-se a que se instrumentalize e a que se crie o que será a referência, ou também o que se torna o exótico, sem se isentar o modo de possível funcionamento da nação.

A afirmação de que em Angola a nação se encontra em construção implica-se no que pode designar-se como uma realidade a caminho, o forjar de uma nação dentro de portas por actores locais, como os que pertencem a uma elite produtora de matéria literária e que espelham uma *aprendizagem* da cultura e um sentido *crítico* de como esse caminho se faz.

Nação alia-se, nestes termos, não só à colectividade das solidariedades horizontais, mas também à sociedade e à sociabilidade. É um construtivismo[28] de cultura, que se torna referência, extirpada de essencialismos e de questões de fé, tendo apenas a marcação identitária que se constrói nestas dinâmicas.

Estabelecendo uma analogia entre a América do Sul e África, destacando destes conjuntos o Brasil e Angola, Ruy Duarte de Carvalho questiona-se sobre a não construção de uma nação nos países aquando das respectivas independências e sobre a persistência deste modelo no futuro[29]. Sobre uma hipótese de construção de uma nação ou de uma imagem a ela correspondente em Angola, atente-se nas palavras de dois actores sociais e literários do país, o referido Ruy Duarte de Carvalho e Costa Andrade:

> "A nação é um dado social que só se realiza na sucessão dos presentes de que se faz o curso de uma história comum que acabará por exprimir a dinâmica de uma comunidade de interesses. E essa história comum, esse processo, aquele que está precisamente em curso, tem um passado, tem um presente, e daqui para a frente é futuro, projecta-se" (R. D. Carvalho, 2003: 222).

> "Na nossa concepção, a nação, o todo, sobrepõe-se, conglomera, une e transforma as sociedades num povo unido, numa só nação. Evidentemente, um povo unido, uma só nação com a multiplicidade das suas particularidades, das suas línguas regionais, das suas especificidades culturais" (C. Andrade, 1980: 128).

Quando se trata da questão nacional num país africano, a polémica instala-se, a par das dúvidas, das rejeições e até dos artifícios de uma retórica de afirmação. Nas duas citações anteriores, a tónica é colocada na ideia de comunidade que partilha uma história comum e respeita as especificidades existentes dentro de um mesmo território – que, no caso, apelido de estatal – para se realizar e se projectar como futuro. Ressalve-se que, quando se trata de empregar o termo nação, estamos perante um tipo ideal e não um dado absoluto nem, tão pouco, uma negação estrita.

No caso de Angola, é comum que surja a afirmação de que a construção universal terá de fazer-se *absorvendo* as particularidades, sendo estas taxadas de étnicas. À noção de

[28] O construtivismo é o "Nome genérico dado a várias correntes de pensamento que possuem em comum a ideia de que o processo de conhecimento é um processo em contínua recomposição, alicerçado sobre prospecções e reformulações constantes, numa relação de duplo sentido entre sujeito e objecto do conhecimento", como a psicologia do desenvolvimento, de Piaget (Soares, 2007: 249).

[29] "E também lá, como aqui, ainda falta muito para dar por completo esse programa de consolidar a nação, nem sabemos o que ainda vai ser preciso accionar, ou desaccionar, para chegar a tanto, e até se o futuro do mundo e da humanidade vai persistir nessa de estados-nação" (R. D. Carvalho, 2006: 190-191).

absorção junta-se a de sobreposição, ou a de conglomeração ou a de união, com base na multiplicidade de vivências identitárias que passam por factores objectivos como a língua[30].

O angolano Paulo de Carvalho afirma que os conceitos sociológicos de etnia, de nação, de pátria e de Estado costumam ser usados em Angola de forma indistinta (2008: 61). Conclui que "em Angola, existe Estado, existem várias etnias e existe pátria, mas não existe nação", pois constata-se que a cidadania inclusiva[31] está ausente do seu país e que um sentimento forte de identidade nacional ainda se encontra em construção. Os argumentos prendem-se com o facto de existirem assimetrias económicas em termos regionais, de o estatuto de cidadão se aplicar a um segmento diminuto da população ou de se notar uma prevalência identitária parcial ou étnica (P. Carvalho, 2008: 65-66, 68).

Quando se aborda a questão nacional no Terceiro Mundo, especialmente, um tema inevitável é o da etnização. Como introdução a um breve percurso por esta problemática, recorro a uma interessante afirmação de Ferran Iniesta, inspirada numa célebre frase atribuída a Miguel de Cervantes: "Desde luego las etnias no existen, pero haberlas, haylas" (2000: 297). E existem, tal como as nações, como construção. Um grupo étnico tem uma noção de inclusão de pessoas que partilham um quadro de tradições que outras pessoas não partilham. Estas tradições incluem crenças e práticas religiosas, língua, um sentido de continuidade histórica e um lugar de origem ancestral comum. O etnismo assemelha-se ao nacionalismo por terem mecanismos de construção identitária com um acento no passado e nas demais categorias de cultura enumeradas anteriormente, aquando da apresentação das relações dialécticas que a nação mantém com algumas construções[32].

[30] A ideia de absorção foi buscada a Bittencourt, 2000: 168 e a de conglomeração a C. Andrade, 1981: 103. A este respeito, na perspectiva etno-simbolista de Anthony Smith, a etnia e a nação, como duas formas de concretização de uma identidade cultural colectiva, podem viver em regime de coexistência ou de competição num mesmo território legitimado no sistema internacional, que é o Estado. Acrescenta, ainda, que é comum que etnias diversas "residirem dentro das fronteiras da comunidade política da nação" (Smith, 2006: 90). E o acento aqui é colocado na vertente política de se perspectivar a nação.

[31] Em concreto no que toca ao reconhecimento de igualdade de direitos face ao Estado.

[32] Cf. De Vos, 1995: 17-18; Iniesta, 2000: 307. A respeito de nações e de etnias, Anthony Smith propõe duas definições sintéticas distintivas de ambos os fenómenos: a nação é "uma comunidade humana específica que ocupa uma pátria e possui mitos comuns e uma história partilhada, uma cultura pública comum, uma só economia e direitos e deveres comuns a todos os seus membros"; uma etnia será "uma comunidade humana com nome, ligada a uma pátria, com mitos e passados comuns, memórias partilhadas, um ou mais elementos de uma cultura comum e um certo grau de solidariedade, pelo menos entre as elites" (Smith, 2006: 25-26). A proposta de Ruy Duarte de Carvalho centraliza o acto de se nomear e de se ser nomeado como pertencente a determinada etnia, pelo que esta se caracteriza pela "convergência de indivíduos reconhecida pelos próprios e pelo exterior como uma comunidade de interesses cimentada por factores tanto culturais como sociais e eventualmente físicos, língua, origem, passado comuns, sistemas produtivos diferenciados, grelhas de articulação social específicas, território". Apesar do factor nomeação, é determinante que se vá além dela, ou seja, que se viva a diferença que é dita (R. D. Carvalho, 2002: 43-44).

O debate sobre a responsabilidade do surgimento do tribalismo e da etnicidade[33] política na África contemporânea é longo e intenso. Há perspectivas sobre a sua criação pelo colonialismo ou a defesa da existência de etnias antes da chegada dos colonos. De qualquer modo, a atribuição de uma criação nestes termos não afecta, como assinala Alberto López Bargados, a instrumentalização dos vínculos étnicos no contexto do Estado e do acesso ao controlo do espaço político e dos recursos. Por um lado, a manipulação desses vínculos primordiais fez-se pelas autoridades coloniais com vista ao domínio sobre as populações, mas também há que considerar que a manipulação continuou após as independências. Por outro lado, a reivindicação identitária na África contemporânea raramente aspira a uma independência dos grupos que representa, mas aspira a políticas de reconhecimento, transpostas para a cena política[34].

Muitos académicos africanos e europeus difundiram a ideia de que o *tribalismo* era uma invenção europeia a cargo dos missionários e antropólogos imperiais, uma justificação do ideal de dividir para reinar, o que implica que se valorize, no tempo pós-colonial, o apagamento de sentimentos de identidade que não se enquadrariam nas nações africanas. Neste sentido, e numa perspectiva desconstrutivista, considera-se o etnicismo e o tribalismo como o obstáculo mais forte ao progresso do continente africano. Subjacente está a ideia de um continente que foi balizado e demarcado nas suas etnias pelo colonizador com vista à manipulação do poder e à submissão facilitada dos povos. Neste seguimento, os Estados pós-coloniais herdaram estas mesmas estratégias e continuaram a manipular a fragmentação, apesar do discurso de unidade prevalecente[35]. A etnização de África toma-se explicitamente como uma manipulação. Mas tanto o é no contexto colonial como no pós-colonial, não sendo uma simples invenção devida à acção colonizadora. As categorias étnicas estáveis são

[33] As análises sobre as práticas etnicistas no Terceiro Mundo frequentemente associam esta temática à da unanimidade, não sendo a esta linha de interpretação alheia a defesa por parte da ciência política de que as unidades primordiais e imutáveis, como a tribo ou a etnia, são opostas a formas de organização modernas, caracterizadas por critérios de racionalidade e de interesses individuais (a lógica da racionalidade e do individualismo moderno). Assim, a tribo, vista enquanto actor político, é um produtor de unanimidades e o voto colectivo não faz sentido perante a decisão do chefe. Há que atender a modelos operativos para além dos modelos tidos como consagrados. Verifica-se que os sistemas tribais não correspondem à visão de unanimidade que lhes é atribuída e que continuamos a situar-nos, neste tipo de análises, na visão do Estado como a "epifania feliz" que termina com a irracionalidade e que eleva o indivíduo como o actor político privilegiado (cf. López Bargados, 2007: 115). O conceito de tribo é usado, na medida em que o estudo de caso de Alberto López Bargados é a Mauritânia.

[34] López Bargados, 2007: 112. A pluralidade étnica sempre existiu no seio de um espectro mais amplo, como é o caso do Estado, em situações de maior ou menor conflito. O que no mundo actual se verifica é que há uma maior interpenetração entre etnias em resultado da mobilidade social e geográfica. Por outro lado, se antes as minorias étnicas eram silenciadas, agora querem ser ouvidas, como De Vos defende num texto que trata de questões relacionadas principalmente com os Judeus, com o Japão, com os Estados Unidos da América, ou seja, não com o Terceiro Mundo (1995: 16).

[35] Cf. Iniesta, 2000: 171 e 2007b: 17; Bosch, 1998: 124.

uma criação de qualquer forma de etnicismo, seja colonial, pós-colonial, ou sem qualquer um destes agendamentos[36].

Na taxinomia colonial e na divisão daí decorrente, a África de reinos, clãs, linhagens ou outras formas de organização foi dando lugar a uma pluralidade de etnias, denominadas agora de forma mais consensual como *comunidades de língua* ou *comunidades de língua e de cultura*. De qualquer modo, e apesar (ou por causa de?) do colonialismo, continua a ser um enquadramento identitário fundamental, trespassando as épocas históricas por que África foi passando e, atendendo ao "paradigma da etnia construída", esta plataforma de relação e de identificação vale enquanto tal, na sua forma instrumentalizada e estratégica. Os factores de caracterização de uma etnia são a comunhão de língua, cultura (material e espiritual), história, território, religião e consciência de pertença à comunidade, sendo o critério linguístico o mais usado para se proceder à identificação dos principais grupos étnicos[37].

Considera-se que, na actualidade angolana, a etnia enquanto realidade societal não é clara em algumas regiões, porque o tempo histórico não permitiu a sua concretização enquanto tal ou, então, porque houve uma interrupção no seu ciclo de desenvolvimento. Ainda que não haja uma especificação destas situações, Cornélio Caley afirma que, após a independência, houve uma afirmação da etnia através da recriação da realidade social por grupos marginalizados, por exemplo, na época colonial, mediante a invocação de símbolos antigos que permite a leitura de que a etnia ressurgiu com destaque na sociedade angolana[38].

[36] Aliás, como defende George A. De Vos (1995: 17), a etnicidade é um processo em constante evolução e pode ser usada numa sociedade plural de duas formas, expressiva e instrumental. Assume-se que as identidades étnicas são também colocadas num plano de construção e não de mera recepção, tal como demais identidades, como as religiosas ou as culturais (Guichaoua, 1998: 100). Creio que não se pode minorar desta forma ou elidir, como propõe Andre Guichaoua, a recepção. E esta recepção acaba por entroncar na forma instrumental como se percebe a utilização do fenómeno étnico, que passo a explicitar. Uma forma de ver esta faceta instrumental é perspectivar os sistemas étnicos como construções fundamentais de uma sociedade, em evolução histórica, ou seja, voltar a recategorizar a etnia e colocá-la no centro das discussões, mas de uma forma positiva. Reconhecer que África é um conjunto de etnossistemas é acertado, desde que se encarem numa perspectiva interrelacional, com as especificidades de línguas, de instituições ou de outros factores em termos de dinâmica de trajectória e não como algo permanente e estável que não deverão ser ignorados pelos Estados (Iniesta, 2007b: 17; Bosch, 1998: 26-27).

[37] Cf. Venâncio, 1998: 79, 85; Coulon, 1997: 39-40, 45-49; Areia, 1997: 29 e 2000: 377; Lopes, 1982: 33; M. C. Neto, 1997: 207. Christian Coulon (1997: 42) trata a etnicidade como uma obsessão colonial com três lógicas na sua origem, a do evolucionismo que primitiviza África, a da missão civilizadora que assenta nesta divisão e a do estatismo necessário à actividade administrativa colonial. É neste sentido que Jean-Loup Amselle considera que a fixação da denominação étnica por escrito em trabalhos de missionários ou de administradores coloniais fez das etnias "verdadeiros conceitos «performativos»", que geraram por si mesmos os grupos que designam (1998: 75).

[38] Cf. Caley, 2005: 167-168. Também Franz Heimer assim o entende, mas defende que em todo o território, à excepção de Cabinda, é possível aferir a existência de uma identidade tida como nacional (2002: 7).

Passando desta particularidade e da questão da identidade nacional em Angola para a aplicabilidade da imagem de nação, afirma-se que não existe nação nem a sua consciência, antes um projecto, um processo, uma entidade em formação e em afirmação. Por este motivo, trata-se de um conceito esvaziado de conteúdo, facto para o qual concorrem o espírito multi-étnico desenvolvido durante a guerra civil e a posse da edificação da nação pelas elites, políticas, culturais e económicas. Esta é a síntese de considerações de dois sociólogos angolanos, Cornélio Caley (2005: 170-182) e Paulo de Carvalho (2002: 18), sobre o seu país.

Sobre a evidência de Angola ser um estado pluriétnico, até multinacional, e de estas questões sofrerem algum exacerbamento quando se trata de África, convirá recordar a homogeneidade étnica no quadro de uma sociedade constitui uma excepção na história, desde o chamado mundo antigo (cf. Rosa e Lamy, 2001: 10). A heterogeneidade étnica ou dependente de outros factores motiva a sempre repetida metáfora de que estamos perante um mosaico de povos, um mosaico de culturas, como se de unidades distintas se tratasse[39]. A permanente continuação de uma estrutura de mosaico na análise da questão nacional e étnica em Angola e em África continua a balizar este continente como se de um universo extremamente compartimentado se tratasse, distinto, portanto, dos restantes continentes que não vivem esta situação. Assim se poderá assumir. Como poderá ler-se também nesse mosaico angolano a impossibilidade em permanência da realização de uma possível tradução do étimo "Ngola", do qual provém a designação de Angola (estudada com pormenor por Vatomene Kukanda), a de "unificador" (2000: 295). E, finalmente, como se África fosse o continente das impossibilidades de contactos, com mosaicos colocados lado a lado e sem vasos comunicantes entre eles. Neste sentido, com Ruy Duarte de Carvalho, podemos fazer a pergunta: "De quantos «outros» se constitui, então, um «nós» cá dentro, assim?"[40]. Em suma, no caso angolano, importará recorrer às diversas componentes culturais de maneira a verificar o relacionamento que se estabelece entre um grande referente e as particularidades, à afirmação da diferença por uma série de convergências (R. D. Carvalho, 1989: 17, 25).

[39] Vejamos, para esta constatação, duas citações de Carlos Pacheco: "Angola reparte-se por um **mosaico** de povos distintos entre si, étnica e culturalmente" (2000: 20. Destacado meu) e "Os povos que compõem o **imenso mosaico** etno-cultural de Angola viveram até há pouco mais de uma centúria, como se sabe, numa situação de independência face uns aos outros" (2000: 121. Destacado meu).

[40] R. D. Carvalho, 2003: 221. Ou, também, com Costa Andrade, em "Raízes" – texto no qual, após a enunciação de uma série de nomes, interrogados e com a conjunção "ou", não inclusiva, um artefacto poético que me surge como questionador de uma identidade, das tais raízes: "Que nomes quantos sem um nome? / Que povos deste país dum povo só? / Que país de tanto sangue dum só povo? / Que tão amargo fruto tanto / Desta árvore adubada com a vida?" (*Terra Gretada*: 45).

Pelo que nos é dado observar, independentemente de qualquer definição que se aplique ao conceito de nação de forma conclusiva, interessa verificar os processos e os mecanismos que subjazem a esta construção, que lhe dão forma e que a efectivam. Portanto, destaco três possíveis instâncias de legitimação da nação e de criação do discurso de pertença, porque são as que se encontram no jogo da estruturação de uma nação em Angola: o nacionalismo nas suas várias vertentes, o Estado e a literatura.

2. Instâncias de construção da nação

2.1. A construção da nação pelo nacionalismo

A pergunta de partida clássica na abordagem da nação e do nacionalismo, em termos genéricos é: o que nasce primeiro, a nação ou o nacionalismo? Ou: é a existência prévia de uma nação que determina o surgimento do nacionalismo ou é o contrário? Quando a linha de interpretação é a do pós-colonialismo, as respostas são problemáticas[1]. De qualquer modo, importa atender às suas facetas mais trabalhadas na literatura a ele dedicada e, como se verificará, as respostas a estas questões têm de ser observadas contextualmente.

Estamos perante um conceito multifacetado e com interpretações diversas[2], tal como o de nação o é também, atendendo a factores ideológicos e elementos simbólicos que o caracterizam. Em síntese, o nacionalismo define-se pelo lugar central da nação e visa promover a sua autonomia, a sua unidade e a sua identidade, eixos que se cruzam e que são

[1] Antes do surgimento da ideologia do nacionalismo podemos identificar diversas formas de nação, segundo Smith, 2006; Verdery, 2000; Hobsbawm, 2000 ou Thiesse, 2000. Uma proposta diversa, de que são os nacionalismos a criar as nações, encontra-se em Gellner (1993 e 2000). Existe ainda uma série de outras interrogações associadas à questão do nacionalismo para as quais não se oferecem respostas conclusivas: começou onde (no Velho ou no Novo Mundo)? Quanto é masculino? Qual o seu grau de universalidade? Qual a disciplina que ajuda a melhor explicá-lo? (estas questões, entre outras, são colocadas por Anderson, 2000: 1).

[2] O nacionalismo é um "fenómeno global com múltiplas facetas" (Smith, 2006: 57), uma visão do mundo (Nairn, 2000: 275), uma ideologia e um instrumento (Delannoi, 1998: 34), uma doutrina e uma política (Breuilly, 2000: 149) ou, também, um programa ou projecto político político que defende que as nações têm direito a um Estado, materializando-se discursiva e activamente o símbolo da nação como potenciador de um sentimento colectivo (Hobsbawm, 2000: 256; Verdery, 2000: 227; Marques, 2001: 103-104). O nacionalismo poderá ser entendido como uma "melindrosa sequela" da nacionalidade (Said, 2000: 38), não raro com uma conotação negativa, associando-se a extremismos, como os actos genocidas decorridos na Bósnia, na década de 1990 (cf. Cordellier, 1998: 11).

potenciados pela construção de uma nação já existente ou em potência[3]. Explicitando os eixos apresentados, a autonomia nacional não se confunde com soberania estatal, podendo surgir ligada à ideia de unidade colectiva, como no ideal jacobino da República una e indivisível. Contudo, uma das finalidades objectivas, em termos de conteúdo programático político e cultural, de uma ideologia nacionalista é a criação de um governo que presidirá à unificação territorial da nação, na qual se constrói e vive a identidade cultural[4]. Ora, o nacionalismo, se atendermos às suas vertentes, tem uma função determinante na constituição de um corpo simbólico que reflicta dados e que os manipule, já que o contexto que exige esta manipulação é determinante para a consagração. E é de consagração e de referencialização que se trata.

O nacionalismo compreende categorias e áreas de análise plurais, como sentimentos, ideologias políticas, doutrinas, atitudes, movimentos, simbologias que acabam por criar algumas falhas na sua consideração como um todo (cf. Breuilly, 2000: 146; Hermet, 1996: 135). Em relação a esta conclusão, considero que, ao invés de contribuir para a sua fragilidade, as categorias envolventes do nacionalismo (sejam por ele criadas, apropriadas, reclamadas ou, até, diminuídas) acabam por fortalecer a sua consideração como um todo, susceptível de nele lermos novas representações, dependendo de um factor que surge como essencial: o contexto histórico e local da sua edificação. É consensual (e este consenso tem de aplicar-se nas abordagens extra-ocidentais) que, quando se trata de nacionalismo, não estamos perante um conceito singularizado e unitário, mas sim com a assunção de diversas potencialidades e concretizações dependentes de factores conjunturais, geográficos ou culturais. Cada nacionalismo é, então, um projecto histórico e social particular.

Em termos históricos, o nacionalismo, como fenómeno político, produziu-se no programa institucional da modernidade, expandindo-se da Europa a outras latitudes[5],

[3] Segundo formulação de Smith, 2006: 5, 20.

[4] No seu modelo sobre o nacionalismo como política, John Breuilly estabelece a ordem de que existe uma nação (um grupo distinto de demais), que a lealdade e a identidade política têm a ver sobretudo e em primeiro lugar com a nação e que a nação deve ter uma autonomia política, que assume a forma de um Estado soberano. John Breuilly tem como premissa geral do seu artigo "Approaches to nationalism" (2000) o facto de o nacionalismo nascer na modernidade, que adopto, mas não considera a perspectiva da narração da nação, por entender que uma narrativa não explica nada e que se baseia em narrar ascensões e declínios, posição que refuto (Breuilly, 2000: 149, 157).

[5] Johann Gottfried Herder e o Abade Augustin de Barruel foram os primeiros a cunhar o termo com um sentido social e político, no século XVIII, associando-se, como tal, à modernidade europeia. O último quartel do século XVIII assistiu à partilha da Polónia, à Revolução Americana, à Revolução Francesa, às reacções às conquistas napoleónicas da Rússia, Prússia e Espanha, espalhando-se a emancipação nacionalista a outras partes da Europa (como a Sérvia ou a Grécia) e da América Latina (através das elites euro-descendentes) no início do século XIX. A primeira grande vaga teve como culminar europeu as unificações da Alemanha e da Itália e a ascensão da Hungria no império dos Habsburgos. No último terço do século XIX, uma segunda vaga floresceu no Leste e no Norte da Europa e fora dela (no Japão da era Meiji ou no Egipto). Nas primeiras

considerando-se que se trata de uma derivação europeia. Geralmente toma-se a perspectiva difusionista de que o nacionalismo chegou a territórios da América Latina, da Ásia ou de África por acção do colonialismo e do acesso a uma educação de feição ocidental por aqueles que constituíram as elites nacionalistas, por um lado. E, por outro, o difusionismo prolonga-se na reprodução de modelos ideais ocidentais, como a nação, e na defesa da recuperação de tradições, seguindo-se um modelo historicista dos europeus, ao consignar a perfeição e as raízes milenaristas de *eras douradas*. Estas formas de nacionalismo, então, combinam a imitação e a reacção, pelo que se tomam como nacionalismos miméticos, que colocam em acção as possíveis elites dos territórios sob administração colonial, que terão de criar a sua nação de modo a substituir as elites estrangeiras. Desta forma, imitam um mecanismo ocidental para atingirem os seus intentos em termos de acesso ao poder e em termos de discurso totalizante, o que implica a elisão de questões de etnicidade, que ensombram a boa prossecução da nação em África ou na Ásia[6].

Como se verifica, quando se aborda a questão nacionalista no mundo não ocidental, são estas variáveis que costumam ser as operativas: o papel do colonialismo na expansão de ideais de libertação tidos como nacionalistas, a herança de ideias, a sua apropriação por uma elite local que, assim, imita e perpetua imagens consagradas de construção nacional, totalizando-as. Pode ser igualmente notória uma certa incomodidade na análise quando se está perante sociedades não ocidentais na interpretação do nacionalismo existente em outras partes do globo. De facto, academicamente e em outros contextos, a feição tida como universal de conceitos, de análises, de parâmetros, convoca amiúde a noção de imitação ou de importação feita pelos africanos, de forma voluntária ou imposta. Muitos continuam a considerar a mãe do discurso e das práticas sobre a identidade o nacionalismo europeu do século XIX, com as ideias de Renan ou Herder, com o ideal de "uma nação, um Estado",

---

décadas do século XX juntam-se a esta vaga os nacionalismos étnicos da Ásia (turco, filipino, javanês, persa, entre outros) e os primeiros passos do nacionalismo africano (Nigéria, Gana, África do Sul). O apogeu do nacionalismo, quando já todo o mundo havia sido tocado por ele, culmina com o nazismo e o genocídio da II Guerra Mundial e com os nacionalismos de libertação anti-coloniais da África e da Ásia (cf. Smith, 1999: 25 e 2006: 15, 74-76, 131-132; Hermet, 1996: 67, 85).

[6] Esta formulação de nacionalismos miméticos é apresentada por Smith, 2000: 176-186; Hermet, 1996: 136-137 e Lazarus, 1999: 100. A propósito do nacionalismo e da análise das estratégias que assumiu em África, o nosso modo de olhar pode comprometer-se e tomar estes processos como uma imitação tácita ou como a causa dos males. Senão vejamos esta afirmação de Albert Roca: "la estrategia nacionalista a la que se acaba de aludir [nacionalismo conducente ao estadismo] no deja de ser una inflorescencia de la más rancia de las cepas del romanticismo político, un *plantón europoide decimonónico* que se ha querido semillero de ideologías globalizadoras, en tanto que supuesta piedra de toque, una de ellas, al menos, de la etapa insoslayable del estado-nación. En cualquier caso, la ortodoxia académica renueva una y otra vez su convicción de que, *en África, los universales siempre vienen de fuera, por las buenas o por las malas*" (2001: 61. Itálico no original).

ideia padrão dominante no Ocidente. E, tanto cá como lá, continua a aceitar-se este modelo como o mais válido para a concretização nacional, o modelo do Estado-nação[7].

Subjacentes a estas considerações de uma efectiva formalização do nacionalismo encontram-se dois momentos políticos distintos: o nacionalismo anti-imperialista e a era que se lhe segue de resistência anti-imperialista e liberacionista. O primeiro identificou a Europa e a cultura ocidental com o imperialismo, pelo que os movimentos levariam a uma descolonização. O segundo é um momento mais libertador e desenvolve-se após a II Guerra Mundial, quando a missão imperial ocidental tocou mais regiões. Na actualidade, ainda persistirá este momento de libertação, porque as relações de dominação não se elidiram[8]. Além deste aspecto, ainda se desenha a época actual como pós-nacionalista. O pós-nacionalismo define a crise da nação e do nacionalismo entendidos no seu sentido clássico e reporta-se à incapacidade revelada pelo nacionalismo e por um ideal de nação em dar respostas a questões contemporâneas, marcadas pelo processo de globalização, pela facilidade de comunicações, pela internacionalização das economias, pela protecção urgente da biodiversidade ou pelas pressões demográficas[9].

De qualquer modo, salvaguarde-se que o factor nacional continua a ser determinante no funcionamento do sistema internacional. Permanece como um dos elementos dispostos no reconhecimento da autodeterminação, nem que seja de forma a legitimar interesses estratégicos de quem suporta a validação de uma especificidade nacional passível de independência. Ou de um caminho *num* determinado sentido, dada a necessidade de referentes sociais e culturais. Como tal, o nacionalismo é, no âmbito das relações internacionais, lido como um "factor de equilíbrio, de identidade e de identificação" (Venâncio, 2005: 101). É com base numa acepção semelhante que se coloca o nacionalismo no centro do internacionalismo e não como o seu lado oposto, como tem sido entendido após o fim da Guerra Fria e acontecimentos sucedâneos, como a crença de que teria de

[7] Este modelo será apresentado no subcapítulo seguinte.
[8] Neste sentido, Said sugere que "liberation, and not nationalist independence, is the new alternative, liberation which by its very nature involves, in Fanon's words, a transformation of social consciousness beyond national consciousness" (Said, 1990b: 76, 83). No mesmo sentido, Terry Eagleton (2003: 113) defende que o projecto de emancipação das "nações pós-coloniais" continua a fazer sentido, na medida em que as relações de dependência e de subordinação não se elidiram.
[9] Cf. Cordellier, 1998: 11-12; Venâncio, 2005: 107-110; Anderson, 2000: 6-9; Smith, 1999: 136 e 2006: 200-204. Quando, a partir da década de 1970, se propunha o seu declínio no Ocidente (conforme se encontra na proposta de Maalouf, 2004: 102), o nacionalismo floresce em movimentos autonomistas (como na Catalunha ou no Quebeque, entre outros) e, após as políticas de *glasnost* e de *perestroika*, nas repúblicas que compunham a União Soviética. Na última década do século XX, e como mostras de que o nacionalismo não perdeu a sua força, encontramos os conflitos no Médio Oriente, no Ruanda, no Cáucaso ou no subcontinente indiano (cf. Smith, 2006: 132, Hermet, 1996: 12; Anderson, 2000: 1).

surgir um novo enquadramento alternativo que não fosse nem nacional nem imperial para a constituição de um sistema internacional[10].

Dada a legitimação do factor nacional em termos internacionais, o nacionalismo foi o programa adoptado por movimentos que pugnavam pela independência nas possessões coloniais europeias em África, ainda que não se aplique a fórmula da existência de uma nação a preceder o Estado. Neste sentido, se as fidelidades horizontais caracterizam o anticolonialismo combatente da supremacia ocidental, o que Adriano Moreira (2003: 19) designa como "nacionalismo tropical" desenvolve fidelidades verticais, no enquadramento do Estado. Deste modo, duas formas criacionais aliam-se em África para consignar a retórica de pertença a entidades, o nacionalismo e o Estado.

Por esta via se compreende a diversidade de conceptualização dos movimentos de libertação das colónias. Poderão ser designados como *movimentos nacionalistas revolucionários*, de acordo com Terry Eagleton (2005: 45) ou *movimentos "nacionais" anti-imperialistas do Terceiro Mundo*, segundo Eric Hobsbawm (2004: 145). Este rejeita ainda a formulação de *movimentos nacionalistas*, optando pela de *internacionalistas*, faceta patente nos líderes e demais elementos dos movimentos de libertação, que, em simultâneo, reclamavam factores de comunhão interna[11] e de legitimação externa, adoptando para tal uma ideologia formada no Ocidente (Hobsbawm, 2004: 132-133, 170). Contudo, a reclamação tida como nacionalista acabará por inserir-se no internacionalismo. O reconhecimento da independência propugnada por um qualquer movimento terá de aspirar a um reconhecimento formal estadual a nível internacional, pelos pares e por outras instâncias. Os dois planos não se dissociam a nível interno do *país-a-ser* e dos próprios movimentos. A projecção para o exterior das ideias pelas quais se luta internamente é um instrumento necessário para a adesão a uma legitimidade dos movimentos. Ainda sobre a problemática aplicação terminológica, note-se ainda que os movimentos nacionais não são todos nacionalistas, sendo frequente uma confusão entre os conceitos. O nacionalismo, em sentido estrito, confere à nação o lugar de primazia enquanto modelo de projecto político e social, em detrimento de quaisquer outros. No seio dos movimentos nacionais, o

[10] Sobre o nacionalismo como processo de legitimação usado por movimentos secessionistas do direito à autodeterminação de uma nação, cf. Verdery, 2000: 226 e Thiesse, 2000: 225. Sobre um novo enquadramento internacional pós-Guerra Fria, consulte-se Nairn, 2000: 267-272.

[11] Eric Hobsbawm aborda factores de comunhão a partir de uma perspectiva de homogeneidade dentro de fronteiras. Esta conclusão terá de ser lida com cautelas. O passado histórico comum que serve de referência durante o período de luta é devido à colonização, da qual todos teriam de se libertar. Mesmo a cultura não é tida como homogénea, mas como congregação das várias particularidades, que terá de fazer-se com base no respeito pelas diferenças. Naturalmente, é de tipos ideais que se trata e não de absolutizações, nesta resposta a Eric Hobsbawm.

nacionalismo é apenas uma forma entre muitas outras possíveis (cf. Hroch, 2000: 80-81). Portanto, o termo *independentistas* adequa-se melhor à categorização de movimentos que protagonizaram a luta armada de libertação num país como Angola. Mas é seguro que a invocação do conceito ideológico de nação se associa à libertação do colonialismo implicada nos movimentos independentistas[12].

Na prossecução dos objectivos de independência, encontram-se, desde logo, dois factores primordiais: a identificação do inimigo e a identificação do território.

Em análises clássicas, o nacionalismo africano é tido como a *síntese* do movimento *anti-colonial*, tomando-se como sinónimo de anti-colonialismo dirigido contra um ocupante estrangeiro, reivindicando para tal a construção ideológica da nação[13]. Esta é uma visão que não contempla uma série de dinâmicas e de características do nacionalismo africano, pelo que a tomo como redutora, só dando nota de uma faceta de resistência e de luta[14]. O factor anti-colonial constituiu apenas *uma* das facetas do nacionalismo em África. Sem que seja estritamente a síntese de anti-colonialismo, é seguro que existe uma identificação precisa do inimigo contra o qual se ergue a empresa nacionalista: o europeu colonialista. Mas, como salienta Toyin Falola (2004: 57), este rosto geral especifica-se no europeu que nega o acesso dos africanos à mobilidade social e ao bem-estar. Amílcar Cabral aponta como inimigo, de modo genérico, as forças colonialistas, existentes a nível local e internacional, nunca deixando de assinalar que a luta do povo guineense se dirigia não contra o povo português, mas sim contra o regime que oprimia as províncias ultramarinas e europeias de Portugal (Cabral, 1999: 70-71). Portanto, uma parte importante da resistência contra o imperialismo assumiu o nome de nacionalismo pela invocação da partilha de uma mesma situação, a da ocupação imperial, e pela tónica dada à comunhão de um território, de limites *herdados* e não *construídos* em nome de uma unidade.

Atente-se, assim, na feição territorial do nacionalismo. Instrumentalizando a territorialidade da cidadania como base do nacionalismo moderno[15], havia que constituir

[12] Na África Subsariana, o conceito de nação surge pela aliança que tem com os movimentos de libertação e não espelha a realidade, mas sim "uma ideologia, um sonho", já que não existia uma "nação que precisava de ser libertada", mas antes uma heterogeneidade grupal baseada em laços de solidariedade étnica (C. Cardoso, 1998: 91-92).

[13] Para uma visão crítica da associação estrita entre nacionalismo e anti-colonialismo, consulte-se Iniesta, 2000: 120 e 2001: 107; Mouralis, 1981: 30; Chafer, 2002: 15-16; A. C. Gonçalves, 2002a: 108 e McLeod, 2000: 75, 103.

[14] Também por este factor, Edward Said (2004a: 104-105) reforça a existência de uma relação "incómoda" entre o nacionalismo e a libertação, dois ideais em jogo no que toca à luta contra o colonialismo, que na sua superação se desenvolveu em torno de outras práticas, como a literatura desenvolvida por escritores que dão conta das situações suprimidas na oficialidade ou práticas de exercício político conducentes a ditaduras.

[15] De acordo com Alfred Bosch (1998: 123), a base do nacionalismo moderno é a territorialidade da cidadania, que implicava também factores como a língua ou a religião, deixando em segundo plano outros elementos de

ideais advindos desse suporte. Neste ponto, interessa questionar um conceito operacional fundamental quando se trata de territorialização nacional africana: o desenho das artificiais fronteiras dos países, que teriam de ser reconhecidos como soberanos. Todos os líderes e movimentos aceitaram as fronteiras preexistentes herdadas da colonização. Inclusive, a Organização da Unidade Africana (OUA) proclamou a inalienabilidade dessas fronteiras de modo a prevenir disputas pelos controlos territoriais fronteiriços[16]. Nas lutas de libertação, lutava-se *dentro de* um território e *por* um território a construir como Estado, que havia sido desenhado pelos colonizadores que dividiram um continente. A unidade territorial, no seguimento destas considerações, é um passo para a unificação social e cultural, que não se confunde com homogeneidade, mas que abarca a união das vontades e dos sentimentos individuais. No que toca à identidade, os agentes do nacionalismo investem-se da tarefa da descoberta da especificidade cultural, de modo a reparar e a reconstituir a identidade cultural do povo[17].

No paradigma pós-colonial, os nacionalismos são genericamente tidos como uma prática cultural elitista, apropriativa, reclamadora de unissonância e de representatividade legítima, ao assumirem que os seus líderes e que a *intelligentsia*, uma elite, portanto, falam em nome da *nação* e do *povo,* dois elementos aliados que enformarão o país. Mas, e segundo uma linha de força do pós-colonialismo – os Estudos da Subalternidade –, o nacionalismo, ao ser elitista, procede igualmente à invisibilização do subalterno, pelo que nunca pode expressar a sua vontade. Para além de muitos académicos do pós-colonialismo

---

identidade, como o género ou as origens. Edward Said consagra dois períodos que assinalam a recuperação do território por quem dele reclama. O primeiro denomina-se "resistencia primaria", da luta efectiva, armada, contra o estrangeiro invasor. O segundo, de "resistencia cultural", que implica todos os esforços com vista à reconstrução de uma comunidade que estava apartada e que é necessário unir. Uma vez que se trata de repatriação por parte dos nativos usurpados no seu passado, o território é, no modelo de Edward Said, um aspecto fundamental, uma base para a reivindicação e construção nacional. Como tal, considera-se uma dimensão espacial radicada nestes que estavam desapossados da sua terra e não só a vertente de "regiones utópicas" que são descobertas e trabalhadas por intelectuais, por líderes ou por profetas (Said, 2004a: 326).

[16] Cf. Falola, 2004: 111. Os cernes da questão nacional são um país, uma nação, questões do Estado, não sem a dose de *fatalidade* advinda do desenho do país. O recuo até à Conferência de Berlim, realizada em 1884-1885, ajuda a explicar alguns dos factores da crise africana actual, em termos de formação do Estado e de conflitos étnicos (não sendo, claro, a única razão…). Houve a separação de povos em diferentes Estados e a transformação "irónicamente en «naciones» unitarias" de culturas distintas, daí derivando um número significativo de conflitos reclamados como étnicos, mas que têm na sua origem problemas de acesso a recursos e a bens (Iniesta, 2000: 171).

[17] Daí que os esforços intelectuais que acompanham os nacionalismos se centrem nas raízes e no desenho do carácter da nação, para as quais são determinantes as disciplinas da história ou da antropologia (cf. Smith, 2006: 37-46; Bauer, 2000: 71). A unidade cultural não é congruente com a unidade política. Aliás, qualquer nacionalismo tem como objectivo regenerar a cultura e a moral comunitária, criando uma relação entre estes factores e a mobilização política para a autodeterminação. Depois da reapropriação da cultura, há a considerar a fase de regeneração nacional que tem lugar na arena política e que envolve os processos de "politização da cultura e a purificação da comunidade", citando Anthony Smith. É desta forma que a cultura popular do passado e a do presente assumem um cariz político (Smith, 1999: 11, 59-60).

verem o nacionalismo anti-colonial (e é esta a vertente do nacionalismo tida em apreço) como elitista e autoritário, percebem-no também como um discurso mimético da metropolitanidade e como uma acção opressiva que não é consentânea com o propósito reivindicado de progresso, de civilização e de desenvolvimento como significado de modernidade[18]. De qualquer modo, e apesar destas críticas, nota-se que a cultura é primordial na relação que estas elites empreendem com a população que intendem mobilizar para a causa que tomam como comum[19]. A redescoberta das raízes culturais e a sua apropriação, combinadas com o sentido revolucionário da libertação da opressão, seduzirão o conjunto de pessoas congregadas em torno de uma elite redentora.

Encontramos, então, dois níveis de análise: as *elites*, em particular a *intelligentsia*, e as *massas*. Apesar da diversidade de opções paradigmáticas e teóricas, é central o peso apontado às elites na elaboração de doutrinas nacionalistas e na reconstituição de mitos que são usados politicamente[20]. No que respeita à população, unifica-se através do discurso e de determinadas práticas de formação nacional. O fulcro recai, assim, nas acções e nos discursos de quem instrumentaliza (e esta palavra pode não ter uma conotação negativa como muitas vezes se lhe aplica) essas populações e os seus modos de vida. É a partir de um centro que se reflecte, portanto, esta questão identitária, disseminada através da demonstração simbólica de uma herança cultural própria com o mesmo prestígio da memória cultural de outra qualquer nação[21].

---

[18] Cf. McLeod, 2000: 103-108, Lazarus, 1999: 109-121; Said, 1990b: 74; Iniesta, 2001: 107; Falola, 2004: 47-49.

[19] A sedução do povo, neste contexto, processar-se-á, na óptica de Anthony Smith (2006: 175), através do recurso à memória comum, ou seja, às recordações partilhadas de antepassados, heróis gloriosos, idades de ouro, mitos de origem e de migração, história, destino único e distintivo, tradições e costumes, que levam à compreensão do passado e à sua articulação com o presente e com o futuro.

[20] Estes dois níveis de análise não se aplicam exclusivamente ao nacionalismo africano, que me ocupa. Para mais pormenores sobre o peso determinante das elites, em especial as intelectuais, na elaboração do nacionalismo e na sua articulação com as "massas", consulte-se Smith, 1999: 34; Breuilly, 2000: 148; Bauer, 2000: 45. Para Ernest Gellner, o nacionalismo deriva de um grupo de *status* com acesso a meios de poder, à educação e a mecanismos de difusão de ideias. O seu livro *Dos Nacionalismos* é um conjunto de ensaios que aborda a questão nacionalista de uma perspectiva histórica e com fulcro na Europa de Leste. Apesar dos laivos universalistas, nota-se uma postura acentuadamente eurocêntrica e culturalista, com especial centro na alta cultura. Esta, comum aos indivíduos viventes na condição de sociedades modernas e âmago da dignidade da identidade, permite que nas sociedades deste tipo ocorra o alvor do nacionalismo, espelho da relação coerente que se estabelece entre a cultura e as condicionantes políticas e económicas, essenciais para que os membros de determinada unidade se identifiquem entre si e a defendam, sem que se excluam demais padrões de referência, como a religião ou instituições tradicionais (1998: 6, 192-193).

[21] Esta assunção atesta-se, entre outros exemplos, pelo facto de, no projecto nacionalista, ser possível restaurar ou *inventar* tradições antigas, formulando a defesa de uma cultura popular com raízes antigas, em nome de uma cultura erudita com pretensões à formação de uma massificação social, conquistada, assim, em nome do nacionalismo (cf. Gellner, 1993: 89-91, 166, 183 e 1998: 61, 84, 209 e 2000: 132; Delannoi, 1998: 37). A respeito da cristalização de uma imagética nacional, Anthony Smith refere as pinturas murais de Diego Rivera, as óperas de Richard Wagner, a heroicização de acontecimentos e de pessoas que marcam de forma indelével o dealbar de uma nação pelas suas lutas de conquista (Smith, 1999: 58-59). É neste sentido que Anthony Smith

Os discursos sobre o objectivo de construir a nação por uma elite e pela população serão coincidentes, baseados que estão na modernização. Se, em contexto colonial, esta visava que a colónia fosse útil à metrópole, após a independência aspira-se a que a modernização satisfaça o bem-estar da população legitimamente nacional[22]. Portanto, o conceito de desenvolvimento tem de ser incluído quando se aborda a questão nacionalista. O apoio da população aos nacionalistas não se deve, em primeiro lugar, aos esforços retóricos de libertação de uma dominação injusta, mas principalmente, segundo Toyin Falola, à promessa de que a independência daria uma capacitação económica e melhores padrões de vida (Falola, 2004: 98-99).

Quando se considera que a luta pela libertação do território é uma luta pela identidade nacional e que a afirmação de uma personalidade nacional implica a libertação cultural (cf. Jorge, 1998: 154), não poderemos deixar de questionar se a luta dos angolanos pela independência do país envolve, para além da tripartição, um projecto histórico que acaba por ser comum (precisamente pelo desígnio de independência) ou, até, que se filie na acção e nos ideais de cada um dos movimentos. A historização do fenómeno nacionalista angolano faz-se através da mitologização do passado recente. Moisés Kamabaya exalta e absolutiza o nacionalismo angolano não só na forma como mitifica a história recente, mas também defende o testemunho da adesão da população às causas (à causa conotada com o MPLA, de forma mais precisa) nacionalistas[23]. Contudo, assinale-se a falta de uma base

---

distingue "nacionalismo cívico" de "etnonacionalismo". O primeiro é preferido pelos modernistas e concretiza-se apenas como patriotismo, ao passo que o segundo é invocado pelos dirigentes nacionalistas (Smith, 2006: 102-107). Nesta perspectiva, o nacionalismo surge como uma construção que implica uma dicotomia entre *nós* e o *outro*, podendo ser instrumentalizado de acordo com os contextos que assim o exigem (Marques, 2001: 103-104, 121). De qualquer maneira, ressalve-se que nacionalismo e patriotismo não têm uma associação óbvia. O primeiro adquiriu uma conotação com a adesão admirável, ao passo que o segundo pode ser visto como um termo abusivo (de acordo com Breuilly, 2000: 148), por ser em nome dele que se cometem atrocidades diversas.

[22] Salvato Trigo enumera uma série de características do nacionalismo enquadrado em África, nas quais se centra em questões identitárias e de bem-estar, não perdendo o cunho local e relacional com as demais entidades constituintes do sistema internacional. De modo a que se atinja a emancipação colectiva e individual, acentuam-se os objectivos da libertação das imagens impostas durante a colonização para que o sentimento de pertença se eleve em dignidade, para que o povo participe no processo nacional e o sinta orgulhosamente seu (1975: 141-142).

[23] No que respeita a uma mitificação do nacionalismo angolano, atente-se neste exemplo: "No nosso país testemunhámos um levantamento quase geral. Nunca na história de Angola o fervor pela liberdade se expressou de modo tão profundo e tão entusiasta ao ponto de mobilizar quase que instantaneamente, de Cabinda ao Cunene, as enormes massas humanas que aderiram ao apelo da luta pela libertação do solo pátrio do jugo colonial português. Os portugueses chocaram-se pela primeira vez com o nacionalismo angolano moderno em Malanje, na Baixa de Kassanje" (Kamabaya, 2003: 95). Quanto à adesão da população e ao concomitante sucesso da luta, ter-se-ão processado porque "a revolução angolana tinha mergulhado as suas raízes nas crenças tradicionais dos nossos antepassados e na religião cristã" (Kamabaya, 2003: 101).

rural ao MPLA (cf. Bayart, 1999: 48; Tali, 2001b: 25-27), apesar destas mitificações, e notória na sua constituição enquanto movimento[24].

Na análise da relação entre as elites e a população, há que resgatar duas faces do nacionalismo. A primeira, o exclusionismo e holismo, exprime-se em instrumento de luta pela soberania em nome de uma cultura dada. A outra, o inclusionismo e individualismo, legitima a vontade de constituir um Estado baseado na nação. A estas faces bifiguradas aliam-se as suas componentes organicistas, que esclarecem a existência de um inimigo, que interpretam o passado segundo o contexto presente a defender e que, por essa via, mobiliza os intervenientes através da propaganda, sendo o indivíduo colocado numa categoria inferior à do grupo[25]. Trata-se de uma retórica com vista à adesão e que tem como concretizações (discursivas e pragmáticas) uma série de elementos de identização, por um lado, e de criação de um sentimento de lealdade e de identificação, por outro[26].

A faceta cultural ou culturalista do nacionalismo, ainda que possa compreender a chamada tradição, insere-a numa ordenação não excludente com a chamada modernidade. Ressalvem-se, a este respeito, dois aspectos. Por um lado, em África, como em qualquer outro continente, o sentimento de lealdade para com o Estado ou para com a nação não é o exclusivo, podendo nem ser o mais significativo, naturalmente atendendo a questões contextuais e até individuais de outras filiações, como a lealdade para com a família, a comunidade religiosa ou outros quaisquer projectos. Por outro lado, se considerarmos que o nacionalismo cultural é colocado num plano inferior ao nacionalismo territorial, na fase de luta pela constituição de um Estado independente, assumimos de forma inexacta duas assunções que me parecem relevantes na configuração do nacionalismo no Terceiro Mundo: a base cultural do discurso de adesão à causa da libertação e a base cultural do nacionalismo que se prolonga após as independências, com vista à adesão a uma cultura pública identificada com um Estado que assume a construção da nação.

Os nacionalismos africanos são considerados nacionalismos sem nações. Para Anthony Smith (1999: 135 e 2006: 21-22, 178), esta característica é essencial e determina que, para além do objectivo político da independência, se atinjam as áreas da cultura e da

[24] Consulte-se a *Resenha temática da história de Angola*, no Capítulo I deste estudo.
[25] Para a determinação destas faces do nacionalismo, consulte-se Leca, 1998: 19, 35; Delannoi, 1998: 36 e Smith, 2006: 63.
[26] Na produção das identidades sociais implicam-se dois processos, o de identificação (a integração dos actores sociais em conjuntos mais vastos de pertença ou de referência) e o de identização (a autonomização e a diferenciação desses agentes em relação a outros) (J. M. Pinto, 1991: 218). É neste sentido que os conceitos são usados.

sociedade, pelo que a ideologia nacionalista tem no seu cerne a questão cultural[27]. Para além desta e da vertente política, os movimentos independentistas tiveram também uma componente militar traduzida na guerra empreendida contra o lema salazarista "Angola é nossa!". A luta armada é o veículo para a realização da libertação, segundo Amílcar Cabral (1999: 92). Ou seja, o papel da violência na libertação é fundamental. Ideologiza-se a violência e a guerra, modelizam-se de modo a constituir um símbolo de identidade e de superação de um estádio anterior.

De qualquer modo, está em causa neste subcapítulo o papel da cultura no nacionalismo africano, em geral, e angolano, em particular. Ao relevar neste estudo a cultura, não pretendo, naturalmente, assumir que ela é o aspecto mais contundente desta dinâmica. Aliás, no nacionalismo, como construção retórica e como base legitimadora de acção, estão em jogo também o palco de exercício da política formal e o palco militar. Ao colocar a ênfase na cultura, ultrapassa-se a configuração meramente política do nacionalismo, que, de acordo com Partha Chatterjee, tem sido absolutizada, como se fosse a única relevante (1993: 5). Ultrapassa-se igualmente a configuração estritamente territorial de legitimação de uma especificidade nacional. Em Angola, as fronteiras, enquanto possíveis limites territoriais de um país a ser, estavam já estabelecidas. Havia que conquistar o domínio desse espaço pela luta e conquistar o espaço de acção política e da sua legitimação para que a edificação do país fizesse sentido, de Cabinda ao Cunene, abarcando, ao longo da constituição nacional, lutas internas pela conquista do poder e da legitimação e uma luta separatista em Cabinda, devida à Frente de Libertação do Enclave de Cabinda (FLEC).

O conceito de cultura usado é o de cultura cultivada, que tem como referência a cultura em sentido vivido[28]. A cultura é aqui entendida não como estrutura formalizada e

[27] O acento na cultura, defendido por Anthony Smith, encontra o seu reverso na análise dos nacionalismos no Terceiro Mundo por Aijaz Ahmad. Para ele, quando o nacionalismo se alia a cultura e dá origem a um conceito como o de "nacionalismo cultural", torna-se opaco. Esta opacidade ganha um relevo maior se usada em relação à categoria de Terceiro Mundo, pois torna-se sinónimo de "tradição", termo este inscrito no binómio tradição/modernidade, tomando-se a tradição como a preferida para o Terceiro Mundo na defesa de posições obscurantistas (cf. Ahmad, 2000: 8-9). Uma análise no sentido oposto é empreendida por Toyin Falola. Em África, considera três variedades de nacionalismo cultural: os "traditionalists", que preferem modos de actuação não coincidentes com as ideias ocidentais, que rejeitam; os "assimilationists", para quem as ideias ocidentais são as úteis para a mudança em África; por fim, os "middle-roaders", combinando estratégias de ambas as procedências (Falola, 2004: 30). A partir desta divisão, estabelece uma série de respostas que podem ser dadas pelos nacionalistas, desde a ideia de África para os africanos até ao marxismo e ao socialismo no contexto da descolonização durante a Guerra Fria (Falola, 2004: 30-46).

[28] Terry Eagleton identifica quatro momentos em que a cultura se reveste de uma significação que transcende a sua própria definição, numa relação entre a acção cultural e a acção política. Um diz respeito à "vida das nações que lutam pela sua independência do imperialismo", facto este que implica não só a exploração económica, mas também a transposição de línguas e de costumes que são impostos, pelo que cultura e

institucionalizada, apenas, mas igualmente como processo e como criação, na senda da definição dada a este conceito por António Custódio Gonçalves (1997: 115). As dinâmicas processuais e criacionais da cultura no nacionalismo pretendem, na sua essência, ultrapassar as meras estruturas que ficariam relegadas para um plano acessório da luta pelo objectivo que subjaz a esta empresa, a obtenção da independência.

A centralidade da cultura no nacionalismo africano pode ser encontrada, desde logo, em textos de Amílcar Cabral. Para ele, o nacionalismo implica as vertentes da *realidade* e da *terra*, desenvolvidas no texto "Partir da realidade da nossa terra", no qual releva a realidade geográfica, económica, social, cultural e política a conhecer e a apropriar nacionalisticamente (1999: 27-56). Com a forte determinação sobre o "valor da cultura como factor de resistência ao domínio estrangeiro", assume como base da luta a cultura, "**fruto** da história" e "**força**" de acção, não sendo uma arma em sentido estrito, mas uma totalidade de conhecimento e de mobilização[29]. Mas esta cultura, para ter a sua plenitude como acto de resistência – e continuo com Cabral – baseia-se "na cultura das massas trabalhadoras dos campos e das cidades" e os dirigentes dos movimentos libertadores terão de viver o seu quotidiano junto das populações rurais para que aí conheçam o povo, descobrindo os seus valores, problemas e desejos. A ligação com o povo é determinante, do qual não se pode "esconder nada" e a quem não se pode "enganar". Na luta por uma "democracia revolucionária", o povo é o constituinte central e é pelo bem comum que terão de ser ultrapassados os particularismos de outro tipo de solidariedades que não as da *nação* e as do *país a ser* (Cabral, 1999: 59-65, 109, 116). Para além, enfim, dos interesses individuais de cada actor, uma idealização revolucionária para as bases não só de uma África diferente, mas também de toda uma humanidade convergente em interesses.

Com um acento na cultura, a Negritude foi uma forma antecedente do nacionalismo de o colonizado se rebelar contra o colonizador através da reivindicação do regresso às origens africanas e contra a inautenticidade que lhes era imposta pelo poder colonial, fazendo valer a própria voz na elaboração da auto-definição dos colonizados. Constituiu assim um veículo de contestação para os intelectuais francófonos e lusófonos que viviam nas respectivas capitais imperiais Os meios fornecidos por estas teorias, para que povos diversos possam construir uma solidariedade que ultrapasse as diferenças culturais e de classes, aliam-se ao desafio e ao propósito revolucionário que pode ser atribuído à herança

---

identidade se aliam na composição política da cultura nacionalisticamente tomada. Os restantes três momentos, que não são objecto do presente estudo, são o movimento feminista, a indústria da cultura e a literatura do operariado (Eagleton, 2001: 295-297).

[29] Cabral, 1999: 47, 100, 104-105, 141. Destacado meu.

cultural dos povos colonizados, concretizados na dádiva de histórias, conhecimentos e tradições alternativos aos do discurso colonial[30]. No texto *Cultura e colonização*, apresentado no Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros, decorrente em Paris entre 19 e 22 de Setembro de 1956, Aimé Césaire, um dos precursores da Negritude, defende que existe entre os reunidos uma dupla solidariedade: horizontal, devida à imposição colonial que os caracteriza, e uma vertical, com base cronológica e devida à herança de uma civilização africana como unidade primeira (Césaire, 2006b: 48)[31].

As ideias de Aimé Césaire e de Léopold Sédar Senghor, poeta, ensaísta e primeiro Presidente do Senegal, de Negritude e as de personalidade africana devidas Kwame Nkrumah, obreiro da independência do Gana e um dos fundadores do Pan-Africanismo, focam a transnacionalidade e a unidade necessárias num contexto específico de luta contra o colonizador e de edificação da dignidade dos africanos[32]. Se considerarmos que o nacionalismo, a Negritude e o Pan-Africanismo mantêm uma relação dialéctica, esta combinação foi determinante na queda dos impérios formais europeus em África. O nacionalismo africano continua a ter um valor de unidade, que lhe é conferida pelo modelo do nacionalismo asiático, seja pela independência da Índia, em 1947, seja pela Conferência de Bandung, em 1955 (cf. Venâncio, 2005: 100), seja ainda pelos movimentos negritudinista e pan-africanista, cujos ideais se espelham nos desejos de orgulho identitário e de bem-estar da população.

O Pan-Africanismo, enquanto ideia e movimento, expressa a necessidade unissonante de uma unidade política entre os países do continente, ao passo que na diáspora representa a unidade e a solidariedade cultural e rácica entre os africanos e os seus descendentes, que descobrem assim as suas tradições. Trata-se de uma solidariedade

[30] Sobre a Negritude e a sua associação à reclamação nacionalista, cf. McLeod, 2000: 85-90 e Venâncio, 1992c: 50.

[31] No seu afastamento em relação ao comunismo (em especial atendendo ao comunismo levado a algumas práticas), explicitado na carta escrita em 1956 a Maurice Thorez, o secretário geral do Partido Comunista Francês, Aimé Césaire demonstra a singularidade dos problemas, da história, da cultura, da situação no mundo dos "hombres de color", derivando dessa especificidade a consciência e a resolução das vias a assumir (Césaire, 2006a: 79).

[32] Neste sentido, afasto-me da perspectiva de Victor Uchendu, para quem, porque se cria a imagem de que "Lacking a written culture, black Africa was not heir to any great traditions", os patriotas levaram à assunção de uma identidade continental. Contudo, há um dilema na assunção de uma personalidade e de uma identidade continental, que é a sua veiculação através de símbolos. Semelhante questão se coloca ao nível da identidade nacional. O exemplo que Victor Uchendu dá neste campo é o da língua e da política de língua, que opta pela língua do colonizador e não por línguas nacionais (1995: 129-130). No texto de Victor Uchendu, notam-se duas considerações que assumem um lugar destacado e que padecem de fragilidades interpretativas. A primeira é a da ausência de uma cultura escrita em África, conducente à falta de herança de uma grande tradição. A segunda é a de que, até aos movimentos de independência (é esta a baliza de referência), os povos de África não se auto-identificavam como africanos, usando antes as designações mais particularizadas dos seus povos. Neste argumento, recorre às elites que procedem à convergência entre independência e consciência nacional (Uchendu, 1995: 130-131).

transnacional que reflecte o desejo de se usarem veículos económicos, políticos, sociais, culturais, religiosos para essa união e para a libertação. Para a população africana, não se trata da busca de identidade, como na diáspora, mas sim de uma vida sustentável, sempre com uma retórica da redenção, da emancipação e da esperança. A luta pela independência política apresenta uma feição ideológica pan-africana, bem marcada no Quinto Congresso Pan-Africano[33], decorrido em Manchester no ano de 1945, no qual Kwame Nkrumah exprime a urgência do fim do colonialismo (cf. Uchendu, 1995: 129; Ondó, 2008: 148). Para além do símbolo humano que constitui Kwame Nkrumah, a OUA é o símbolo institucional do Pan-Africanismo. Os princípios subjacentes à sua criação são os mesmos do Pan-Africanismo e sintetizam-se no desenvolvimento africano, na vitória da libertação africana, na estabilidade política e no respeito pelo sistema internacional[34].

O tema da unidade africana é não só um dos objectivos dos movimentos independentistas, mas essencialmente um dos mais escritos pelos líderes (cf. A. Santamaría, 2000: 131). Universalismo, pan-africanismo[35] e localismo reflectem-se nos movimentos nacionalistas, espelhados em textos literários, em páginas íntimas[36] e em textos doutrinários.

Em Angola, a par de células políticas nacionalistas que propunham a independência de Portugal[37], interessa considerar um domínio institucional de congregação de intelectuais que mantinham contacto com estas correntes de resgate e valorização da *alma africana*. Após a II Guerra Mundial, nasce uma nova etapa do *movimento nacionalista angolano*, como lhe chama Mário Pinto de Andrade (1962: 9), através de acções de jovens que usam

[33] Houve cinco congressos pan-africanos. O primeiro teve lugar em Paris, em 1919; o segundo, em Londres, em 1921; o terceiro, em 1923, na mesma cidade; o quarto decorreu em Nova Iorque, em 1927, e o quinto, em Paris, em 1945, já com uma posição nacionalista explícita, seguindo os anteriores na necessidade de reivindicação por parte dos africanos dos seus direitos e do seu bem-estar (Ondó, 2008: 147-149). Ao determinar o Pan-Africanismo como supranacionalista e nunca como nacionalista, Eric Hobsbawm (2004: 132) salienta um aspecto fundamental do movimento, precisamente a característica que lhe é dada pelo prefixo "pan", uma extensão transfronteiriça e de ligação solidária entre os povos que partilham a raiz territorial e cultural africana. Na década de 1920, as ideias pan-africanistas começavam a chegar a Lisboa e a Luanda, aliando-se às ideias nativistas já em voga e que subjazem à Liga Africana (fundada em Lisboa em 1920 como sucessora da Junta da Defesa dos Direitos de África) e à sua sucedânea Liga Nacional Africana (1929/1930) (Venâncio, 1993: 43).

[34] Sobre o Pan-Africanismo, para além das referências a Victor Uchendu e a Eugenio Nkogo Ondó, consulte-se Cabral, 1999: 27-56, 69; Falola, 2004: 144-158 e Baaz, 2001: 9-11.

[35] A palavra surge grafada com minúsculas iniciais por se tratar da ideia e não do movimento.

[36] Tanto em cartas como em páginas do *Diário* de Deolinda Rodrigues assinala-se a necessidade de os negros reagirem em bloco contra a discriminação e a inferiorização de que são vítimas pelos brancos. Numa carta de 15 de Junho de 1961, dirigida a "Meu irmão", escrita em Greencastle, Indiana, pode ler-se: "Nós, os pretos, nunca valemos para ninguém: tanto para um bloco como para o outro, somos sempre crianças que nunca crescem" (Rodrigues, 2004: 112). No seu *Diário*, há amplos comentários sobre as cores de pele e sobre os problemas rácicos, de negro contra branco e de problemas em relação aos mulatos. Um exemplo, datado de 4 de Abril de 1964, dá conta de como "os brancos castraram a nossa personalidade humana" (Rodrigues, 2003: 52). No seguimento da anulação da personalidade negra pelo branco, na página de 27 de Maio do mesmo ano lê-se: "Temos de ser SERES HUMANOS de verdade" (Rodrigues, 2003: 55. Maiúsculas no original).

[37] Veja-se a resenha temática da história de Angola apresentada no Capítulo I.

associações legais para levarem a cabo actividades de alfabetização destinadas à população africana de modo a que o fosso entre *indígenas* e *civilizados* não fosse tão acentuado. Este mesmo autor assinala duas importantes características do nacionalismo angolano, atendendo igualmente a características do sistema colonial português: o isolamento imposto pelo sistema colonial e a clandestinidade, que não permitia um contacto forte com o povo. Depois da II Guerra Mundial, o controlo administrativo tornou-se mais opressivo, mas, paralelamente, havia uma grande dinâmica de circulação de ideias libertadoras dos territórios africanos sob o jugo colonial (M. P. Andrade, 1962: 6). A grande parte dos dirigentes da Casa dos Estudantes do Império, em Lisboa[38], importante instituição divulgadora da literatura e das causas angolanas, havia sido formada no Liceu Salvador Correia, também importante "ninho" do nacionalismo angolano (cf. Trigo, 1975: 17-27).

Existem, portanto, factores contextuais do nacionalismo africano nas colónias portuguesas. Se o sindicalismo teve uma expressão forte nas colónias britânicas e francesas, não ocorreu o mesmo nas colónias portuguesas, também devido ao regime salazarista que proibia a prática sindical no território português. Outro factor distintivo é o facto de o nacionalismo nas colónias portuguesas ser multirracial, integrando negros, mestiços, brancos, indianos, em especial nos movimentos integrados na CONCP, como o MPLA[39], distinguindo-se de um nacionalismo mais agendado a bases étnicas *kikongo* e *umbundu*, respectivamente, a FNLA e a UNITA. O nacionalismo na África de colonização portuguesa ainda se distingue dos demais por outra particularidade, desta feita notória nas manifestações culturais, que é a de a consciencialização das elites (em particular em Angola e Cabo Verde) ser influenciada não só pela Negritude e pelo Pan-Africanismo, como já foi referido, mas também pelo regionalismo nordestino e pelo modernismo brasileiro[40].

É ainda de salientar a ligação entre o nacionalismo angolano e o protestantismo, em especial o metodismo. Trata-se do berço educacional de muitas figuras destacadas na luta de libertação nacional, como Agostinho Neto, Agostinho Mendes de Carvalho, Deolinda

[38] Na metrópole, a filiação num partido legal com vista a uma reforma da situação colonial por parte do governo salazarista era impossível, pela falta de ajustamento entre os partidos existentes e os programas dos angolanos e porque o Partido Comunista Português era uma estrutura clandestina (Trigo, 1975: 47), apesar de agradável pela ideologia marxista que lhe está subjacente e que teria, também, de ser africanizada.

[39] A guerra da Argélia levou a que existisse em África uma "concepção estritamente dicotómica e maniqueísta do mundo colonial que não convinha (…) a Angola", na opinião de Arlindo Barbeitos, porque, apesar de alguma legitimação desse colonialismo em nome das arbitrariedades cometidas, Arlindo Barbeitos nota que há uma "particularidade angolana" devida aos séculos de presença portuguesa e à criação de um núcleo societal mestiço (Arlindo Barbeitos a Laban, 1991: 631).

[40] Veja-se Venâncio, 2005: 99-100. Destacado nacionalista, Manuel dos Santos Lima afirma que as referências do nacionalismo angolano eram estrangeiras: "eram os negros americanos, eram os artistas, eram os escritores – não angolanos", seguidos, mesmo na literatura, onde são exemplos Agostinho Neto, Countee Cullen, Langston Hughes, Nicolás Guillén ou Jorge Amado (Manuel dos Santos Lima a Laban, 1991: 442-443).

Rodrigues ou Hoji Ya Henda, entre outros. Para além dos metodistas, ainda se consignam a comunidade crioula de Luanda, a classe média de mestiços ou os negros assimilados como fundamentais na edificação de uma forma moderna de nacionalismo angolano, cunhada pelo MPLA (cf. Birmingham, 1999: 76; Tali, 2001a: 50). Os grupos sociais/raciais de assimilados nascem porque as metrópoles necessitavam de um grupo autóctone que servisse localmente os objectivos da máquina colonial, intermediando as metas económicas do colonizador e a cultura do colonizado. No caso do colonialismo português, tal como o francês, muitas vezes esta mediação foi suprimida. Desta forma, porque o investimento público português na saúde e na educação, à época do Estado Novo, era deficitário, a educação escolar em zonas rurais, especialmente, acabava por estar a cargo de missões católicas e protestantes, custeando estas o ensino. No que respeita às igrejas protestantes, eram toleradas oficialmente, mas eram alvo de muitas perseguições na prática, porque era claro para o regime que a sua forte implementação e a sua catequização com base em textos do Antigo Testamento, de natureza libertadora, favoreceriam o desejo de mudança, o fim da exploração e, claro, o fim do colonialismo, cada vez mais evidente no trabalho forçado e na discriminação das elites locais[41].

[41] Cf. Iniesta, 2000: 311; Areia, 1997: 33; Clarence-Smith, 1990: 197-198.

2.2. A construção da nação pelo Estado

Abordar a construção da nação envolve uma apreciação do conceito de Estado e a sua institucionalização no contexto africano, em termos latos, e no contexto angolano, de forma mais particularizada. É certo que a problematização em torno do Estado tem sido uma ausente da crítica pós-colonial, que prefere colocar a ênfase dos modos de representação convocados pelo nacionalismo[1]. De qualquer modo, creio que se poderá colocar no centro do debate pós-colonial a questão do Estado, para que se compreendam e se enquadrem variadas reflexões sobre a problemática aplicabilidade retórica do conceito de nação. Esta convocatória justifica-se pelo facto de o Estado angolano ser recente, de a sua criação e legitimação nos domínios interno e externo terem sido o objectivo do nacionalismo traduzido nos movimentos independentistas angolanos e de o Estado ser uma instância promotora da nação, em concreto na sua forma de Estado-nação.

A sobrevivência e o amadurecimento do Estado num contexto pós-II Guerra Mundial ou, até, num contexto pós-Guerra Fria aliam-se à expansão planetária do capitalismo através de complexas redes transnacionais que podem elidir as capacidades económicas nacionais[2]. Considerando as dinâmicas entre os domínios local e global, proclama-se o fim da era do Estado e a total ficcionalização da nação, constituindo esta um golpe de sorte caso se atinja a sua construção[3]. Elidir-se-ão, portanto, alguns marcadores de referência construídos na longa duração, nas espirais globais[4]. No programa moderno, que adopto, assiste-se, segundo S. N. Eisenstadt, a "uma des-carismatização das grandes formações societais (como a nação e o Estado) nos centros da sociedade" (2007: 131-132). Note-se que o académico israelita fala de *des-carismatização* e não de elisão, perda total de sentido e esvaziamento de

[1] Cf. Lazarus, 1999: 108. Uma possível explicação será a tendência com que se olha para o Estado como se de Estado-nação se tratasse e como se se pretendesse uma uniformização cultural. Contudo, os Estados não podem ler-se como unidades isoladas e sem ter em consideração elementos transnacionais. Naturalmente, a construção imagética dentro das fronteiras políticas e outras marcas do quotidiano sofrem esse agendamento e, daí, essa tentativa de construção, que não poderá anular a transnacionalidade de uma análise mais complexa.

[2] Cf. Kabunda, 2007: 54; Mann, 2000: 298-299; Habermas, 2000: 292; Rothchild e Harbeson, 2000; Deng, 2000: 354. Trata-se, portanto, da transferência do domínio económico para uma esfera global que ultrapassa, ou pode ultrapassar, a preservação de mecanismos soberanos de um determinado Estado.

[3] O fim do Estado como entidade que não dá respostas satisfatórias a um enquadramento identitário e económico poderá ser encontrado em Taguieff, 1998: 112; Giddens, 2005: 21 e Fukuyama, 2006: 108.

[4] Já Immanuel Wallerstein, em *O Sistema Mundial Moderno. A Agricultura Capitalista e as Origens da Economia Mundo Europeia no Século XVI* (1990), critica o Estado-nação como unidade de análise, atendendo ao sistema mundial aplicado no seu modelo de sistema-mundo, que se operacionaliza em torno de centros e de periferias. Os conceitos analíticos prestam-se a interpretações, podendo eles mesmos desdobrar-se em outros centros e outras periferias. O sistema-mundo é, assim, a unidade a ser analisada nas suas diversas componentes que, de forma sintética, se dividem em Estados centrais, áreas semiperiféricas e áreas periféricas, que se formam precisamente como áreas e não Estados, devido à debilidade e à falta de autonomia que as caracteriza tanto na época colonial como no que se consigna como neocolonialismo em vigência.

conteúdo. Mesmo Ruy Duarte de Carvalho aplica os termos "desconcerto" e "descalabro" quando de Estado e de nação se trata, em África e, de modo mais lato, no mundo (2001: 152).

As problemáticas em torno das independências africanas e da constituição do Estado passam também por um tópico que não se consagra como é desejável. Quando se aborda a institucionalização do Estado na África Subsariana, fornecem-se vários modelos e indicadores de modo a proceder à sua caracterização e cristalização. Em especial após o fim da Guerra Fria, começaram a diluir-se alguns princípios subjacentes ao paradigma nacionalista com que se analisa o Estado em África, em muito devido a imposições externas com vista à democratização de feição ocidental. Quando as instituições financeiras internacionais, como o Banco Mundial, criminalizaram os Estados africanos, na década de 90 do século XX, incitaram a eliminação da assistencialidade de espaços públicos como a educação ou a saúde. Perante este cenário, muitos Estados desmantelaram estes sectores, com a consequente fragilização dos Estados e das condições de vida da população. Outros factores a atender neste quadro são a contestação da soberania e a problemática erosão de identidades nacionais. No caso africano, juntam-se-lhe problemas das inúmeras diversidades, da racial à étnica ou à linguística. O que se verifica nesta primeira década do século XXI é uma mudança, mas sem que se faça a autocrítica do passado, sobre as exigências de *menos Estado*. O Estado volta a ser um garante de estabilidade, mas esta tarefa é dificultada quando se vêem Estados desarmados perante os lugares centrais ocupados por sectores informais, como o controlo de regiões por senhores da guerra, o empobrecimento de amplos sectores populacionais e África como um lugar de guerras e de fomes[5]. A esta conjuntura não é alheia o que se considera, ao nível do Estado no Primeiro Mundo, a superação de uma ordenação internacional vestefaliana, advinda da inclusão de novos membros no sistema internacional, mas que nunca invalidaram a supremacia modelar ocidental. Recorde-se que o Estado soberano de Angola formou-se, enquanto entidade autónoma, numa época em que já se articulava a superação de uma ordem vestefaliana de organização do sistema internacional, com todas as consequências que lhe são atribuídas, sendo a mais expressiva, no que toca ao *Estado-nação*, a progressiva erosão da soberania

[5] Cf. Venâncio, 2005: 156-157; Deng, 2000: 354; Iniesta, 2007b: 12. As causas dos conflitos radicam não apenas na formação dos Estados e nas tarefas de construção nacional, mas também em dois aliados destes processos: a ingerência (neo)colonial e as políticas repressivas pós-coloniais. Associada à violência e à questão do Estado, percebe-se a incapacidade do Estado em monopolizar a violência (cf. Deng, 2000: 363; Iniesta, 2000: 339), no sentido *weberiano* do termo. A própria debilitação do Estado levou à existência de zonas de ninguém, controladas por senhores da guerra, com resultados devastadores, com um número significativo de deslocados, de mortos, de índices de pobreza e de subdesenvolvimento económico (cf. Kabunda, 2007: 39; Rothchild, 2000: 160).

devida a forças mais contundentes, como o poder crescente de empresas multinacionais e, em termos identitários, com o crescendo de sentimentos de lealdade para com instituições dimensionadas em termos internacionais[6].

A utilização do conceito de Estado-nação no parágrafo anterior é intencional. O termo *Estado-nação*[7] ou *nação-Estado*[8] é recorrente em análises políticas, sociológicas, antropológicas ou económicas. Não me alongarei sobre esta problemática ou, sequer, sobre a associação estrita que se estabelece entre Estado e nação, dois elementos fulcrais em torno dos quais a história da Europa se foi formando na longa duração. Este conceito interessa, no que a este estudo diz respeito, mais pelo segundo termo, o de nação, uma assunção especialmente importante quando consideramos uma construção imagética de nação dentro das fronteiras de um Estado como o de Angola[9].

Interpretando os dois componentes do conceito de Estado-nação, estes referem-se a dois processos históricos convergentes, que envolvem a *formação* dos Estados e a *construção* de um sentido moderno de nação. Nesta construção, a nação pode ter duas acepções: uma nação pré-política (*Volksnation*) e uma nação capacitada legalmente pelos cidadãos (*Staatsnation*). A fusão entre Estado moderno e a nação poderia permitir o estabelecimento de uma legitimação democrática numa base de integração social. Mas levantam-se problemas a esta fusão, como as guerras religiosas ou a integração social resultante de variados processos de modernização, em que as populações se viram retiradas das suas relações e solidariedades tradicionais através de uma mobilização ou isolamento no quadro estadual (cf. Habermas, 2000: 282-284). Ou através, também, de outro tipo de experiências que não invalidam a anulação dessas redes de solidariedade entre as populações, mas que as podem periferizar e/ou instrumentalizar de acordo com pressupostos modernos do Estado, impedindo que os seus direitos fundamentais sejam assegurados. Opinião diversa revela Michael Mann, que defende a vitalidade do Estado-nação ao observar que existem tipos de regulação antes pertencentes a uma esfera privada, passando a

[6] Sobre o que se toma como *Westfailure*, cf. Cravinho, 2006: 265-292.
[7] Esta expressão tem vindo a ser substituída pela de *Estado-mercado*, assinalando que a instituição Estado passou de uma imagem de construtora de nação para uma centralidade construtora de mercado (cf. Luque, 2003: 119).
[8] Um Estado que tenta forjar uma nação é uma nação-Estado, sendo, além disso, a própria tradução para português da expressão inglesa *nation-state* (Smith, 1999: 97). A par desta designação de nação-Estado, Anthony Smith coloca uma outra, a de nações-Estado, quando se trata de estados poliétnicos, como os africanos, "criados a partir de territórios coloniais e que mantiveram as fronteiras e as instituições coloniais" e muitas vezes a língua franca, a do colonizador (Smith, 2006: 31).
[9] Além deste aspecto, não se poderá esquecer o óbvio facto de que não se lê uma correspondência em sentido estrito de uma nação / um Estado. Aliás, a maioria dos Estados são poliétnicos ou polinacionais e encontram-se divididos em linhas étnicas, como é o caso da Bélgica ou da Nigéria (Smith, 1999: 74 e 2006: 31).

estar sob a alçada do Estado, como a violência doméstica, o aborto ou até hábitos individuais. Também a intensidade do carácter da soberania do Estado-nação se pode atestar, segundo Mann, nas forças militares, na regulação económica e familiar ou nos sentimentos de pertença a uma comunidade nacional, congregadas numa só instituição, o Estado-nação. Desconstruindo a desconstrução, é peremptório ao afirmar que a sociedade nunca foi estritamente nacional, mas também transnacional e geopolítica, envolvendo, portanto, relações que vão além das fronteiras estabelecidas e envolvendo relações entre as unidades nacionais, não se considerando que estes são atributos apenas da actualidade (Mann, 2000: 297-298, 314).

Sem que se pretenda uma conclusão definitiva sobre a validação ou a negação da persistência modelar do *Estado-nação*, é certo que o *Estado* continua a ser um actor privilegiado nas relações internacionais, quer se analisem na sua forma inter-estatal/nacional, quer na transnacional, apesar de todas as consequências inerentes às políticas económicas e a um aumento das comunicações a nível global[10]. Mais além do que o *simples* Estado, no sistema internacional, a própria designação "Nações Unidas" consigna que o mundo está composto politicamente, como Jürgen Habermas afirma (2000: 281), de Estados-nação, ou seja, que o modelo que surgiu a partir das revoluções francesa e americana se espalhou por todo o mundo. Com a descolonização e sob os auspícios da Carta das Nações Unidas, expandiu-se o modelo de Estado-nação nos países africanos, apesar das diferenças em termos infra-estruturais, sociais e culturais dos Estados, que não se consideraram. Particularizado no ideal de nação, a sua concepção da Europa de oitocentos estendia-se a todo o planeta e cada novo Estado começou a exibir os seus símbolos como se de uma imagem de nação se tratasse[11].

[10] Outra imagem associada à actual globalização é o incremento de redes migratórias, o que pode motivar uma postura de protecção fronteiriça dos limites territoriais dos Estados, de modo a garantir que os seus mecanismos de actuação interna prevaleçam sobre os cidadãos seus constituintes. É neste sentido que se pode ler a associação entre a transgressão e a remoção de fronteiras características da globalização como um perigo para a observância dos limites territoriais dos Estados. Com este eliminar de barreiras, as fronteiras não são definidas e o outro está próximo de nós e dentro do nosso espaço (cf. Habermas, 2000: 291; Ortiz, 2003: 219; Appadurai, 2004: 34-35; Balakrishnan, 2000: 198). Em termos sociais e culturais, é certo também que todos nós estamos cada vez mais conscientes dos riscos globais, como os do clima ou da pobreza, fazendo-nos parte de uma comunidade de riscos e de desafios de cooperação (Habermas, 2000: 293-294). Contudo, creio não podermos afirmar a emergência de uma cultura específica de uma comunidade assim tão vasta. Se atendermos a que uma cultura global, e pós-moderna, se caracterizaria por ser "atópica, acrónica e amnésica", para além de fragmentária e híbrida, estaríamos a assistir a uma derrocada de duas coordenadas essenciais para questões a um nível micro, como é a da nação, se seguirmos este enquadramento, e que são as do espaço e do tempo (cf. Smith, 2006: 199-200).

[11] Entre estes encontramos a moeda, o chefe de Estado, os vários discursos nacionais de integridade territorial soberana, as bandeiras ou as fronteiras (cf. Bosch, 1998: 125; Mann, 2000: 312). Sobre a difusão do modelo de Estado-nação para além da Europa, cf. Bosch, 1998: 42 e Smith, 1999: 94.

Num texto sobre Aimé Césaire, o mundo actual e a necessidade de criar um universalismo humanista, Ramón Grosfoguel (2006), cujas ideias perfilho, defende que a colonialidade (termo da sua preferência como marco representacional das relações sociais numa ordem de capitalismo global) se reproduz na forma como se reforça, a Sul, o modelo de Estado-nação como *a* instituição política no sistema internacional construída pelas respostas nacionalistas que cristalizam esta entidade como o espaço de ocorrência das mudanças sociais[12]. E, também, acrescento, como o espaço hegemonicamente desejado para a construção da nação a partir de um centro decisor.

A institucionalização formal da nação está a cargo do domínio da política. Repare-se que se trata de *institucionalização formal* e não de criação imagética ou de construção pela via literária, geradora de vínculos, também, mas que não operam de forma imediata neste nível formal que transita da ideia revolucionária à lei constitucional. Tomo aqui o termo institucionalização como derivado da noção de instituição formal consignada como conjunto de regras modelares dos comportamentos dos indivíduos e das organizações na vida social, aplicadas burocraticamente pelo Estado e pelo seu aparelho legal que regula as interacções humanas num complexo sistema[13].

Assim, genericamente, o papel do Estado na elaboração de uma comunidade nacional com base no espaço político atesta-se, desde logo, na difusão simultânea das políticas sociais – que se processam por meio de uma incorporação burocrática – e de uma política cultural de unificação de uma consciência nacional, através da educação ou dos meios de comunicação de massas[14]. Em relação à difusão das políticas sociais, e de um ponto de vista sociológico, o Estado, como instituição, define-se por ter um aparato

[12] As respostas nacionalistas acabaram, na sua opinião, por reforçar um sistema-mundo que se caracteriza como sendo ocidental e moderno/colonial, defendendo Ramón Grosfoguel que "el Estado-nación es una ficción eurocêntrica que no existe en ninguna parte del mundo" e é por esse motivo criacional de filiação moderna colonial, logo, exógeno, que vemos a colonialidade do poder em países do Terceiro Mundo (Grosfoguel, 2006: 162).

[13] Sobre a noção de instituição, cf. Haro e Rodríguez-Carmona, 2002: 140-141; Guilmoto e Sandron, 2000: 113.

[14] Os processos de incorporação burocrática no Estado fazem-se através de várias formas: a criação de um corpo legislativo através de todo o território, a construção de um sistema fiscal, a construção de um sistema unificado de transportes e de comunicações, a centralização do controlo, a formação de quadros profissionais, a criação de instituições militares, a criação de medidas sociais e educativas. A par deste processo de formação estadual, intenta-se o desenvolvimento de uma consciência nacional. Partindo de exemplos europeus sobre este assunto da criação de uma nação dentro de um Estado e da consciência nacional, Anthony Smith aponta como processos de formação dessa consciência aspectos económicos (como a selecção de recursos), a clara marcação de direitos e deveres no exercício de cidadania e o cultivo e transmissão de legados históricos comuns, de memórias, de rituais, de valores culturais específicos (Smith, 1999: 76-77). No mesmo sentido, na introdução ao seu livro *Los Nacionalismos. De los orígenes a la globalización*, Antonio R. Santamaría (2001: 15) acentua o papel do Estado e das feições territoriais para a constituição de estudos sobre os nacionalismos nos vários factores que estes implicam, desde os objectivos (políticos, económicos, sociais) até aos subjectivos (religiosos, linguísticos, sentimentos de pertença).

administrativo constituído legalmente e altamente diferenciado, que monopoliza os meios de violência e estabelece a divisão do trabalho, mantendo a sua soberania com o auxílio das forças militares e policiais (cf. Habermas, 2000: 281). Neste sentido *weberiano*, o Estado é a instituição legitimamente detentora do monopólio da violência, isto é, congrega e consagra a manutenção da ordem e a coacção para o cumprimento de todas as leis pelos cidadãos que, assim, encaram as instituições estatais como legítimas. Para caracterizar o Estado, Jürgen Habermas (2000), centra-se na questão da cidadania e do seu exercício na soberania estadual moderna[15], para além de abordar questões de identidade nacional, que liga a aspectos subjectivos (como a história comum ou a língua) e à sua criação por intelectuais. Deste modo se chega à política cultural de unificação nacional. Como protector da cultura, o Estado mantém a homogeneidade do sistema educacional e, a par da escola, também as redes de comunicação e o recrutamento militar determinam a efectivação estadual, a criação de uma imagem nacional e a sua extensão a todo um território[16]. Continua-se, portanto, com a aplicação de uma elaboração ao nível estadual e central de uma consciência nacional diferenciadora, interligando as elites e a população (cf. Keith e Cross, 1993: 19).

No caso de África, as polémicas sobre a relação entre o Estado e a nação convocam as relações entre as elites e o povo. Tomando o exemplo de Moçambique, Pedro Borges Graça indica que em África "é o Estado que tem vindo a promover a construção da Nação" na relação interferente entre as elites e as "massas", constituídas por diversos grupos linguísticos e culturais (2005: 22). Tomando o exemplo de Angola, Fernando Augusto Albuquerque Mourão afirma que, após a independência, o objectivo era criar a unidade nacional no quadro da aceitação tácita das fronteiras herdadas do tempo colonial, surgindo a nação como ideia e projecto a ser instrumentalizado pelo governo no poder (1985: 129). Por

[15] Na tradição alemã, o Estado refere-se simultaneamente à soberania interna e externa (*Staatsgewalt*), a um território delimitado (*Staatsgebiet*) e à totalidade dos cidadãos (*Staatsvolk*). A questão da cidadania adquire contornos políticos e culturais no enquadramento do Estado moderno, pela pertença que o grupo de cidadãos capacitados tem para com a sua comunidade, contribuindo para a sua manutenção (cf. Habermas, 2000: 285). Sobre as várias dimensões do conceito de cidadania numa perspectiva histórica, consulte-se Viegas e Dias, 2000.

[16] Conforme se poderá ler em Gellner, 1993: 14-15, 164; Fukuyama, 2006: 20; Y. Santamaria, 1998: 28. Neste contexto, não é raro que se liguem as tentativas de criação de sentimentos de pertença e de uma consciência nacional tendente a uma homogeneização como nativismo. Na relação estabelecida entre nacionalismo e nativismo, como se este fosse uma progressão daquele, revejo-me no juízo de Edward Said, para quem o nativismo não é a única opção. É necessária, na actualidade, uma abordagem mais plural, com todas as possibilidades de libertação, apesar das formas com as quais se vai sentindo o imperialismo (2004a: 356). Partha Chatterjee defende que, na Índia, o Estado pós-colonial representa a única via legítima de exercício de poder por ser a condição necessária para o desenvolvimento da nação, centralizada nas questões de desenvolvimento económico e social que apenas o Estado poderá operar. A nação será legitimada e o Estado também, pelo acerto desses objectivos (Chatterjee, 1993: 203). A questão da soberania continua aqui a ser determinante nesta forma de ver a nação por Partha Chatterjee, que se afasta assumidamente do modelo de Benedict Anderson de que a nação é uma comunidade essencialmente imaginada.

fim, e assumindo uma consideração genérica sobre o Estado e a nação em África, Michel Cahen aborda o *fetichismo do Estado*, que corresponde à "ideia de que *é o Estado que produz a nação*, esquema que (…) falhou completamente" (2004: 124)[17]. Esta falha deve-se ao facto de a elite não poder conceber a *invenção* (o conceito usado é este) da nação sem a existência de práticas sociais que lhe estarão na base. Sem estas, continua Cahen, não é possível que os intelectuais possam "formular, moldar, influenciar, um sentimento" (2004: 130).

Ora, a consideração de Michel Cahen tem pressupostos significativos que refuto. Em primeiro lugar, a falha do Estado, ou, antes, a sua fragilidade, na produção da nação deve-se ao facto de se considerar a nação e o modelo já apresentado de Estado-nação como válidos para o contexto africano, não se atendendo à plurinacionalidade do Estado. Em segundo lugar, sobre as práticas sociais que se encontram *fragilizadas* na prossecução da *invenção* da nação pelos intelectuais, nota-se que esta fragilidade se deve, em muito, aos processos que debilitam dinâmicas potenciadoras de lealdades para com esta plataforma, mas não outros tipos de enquadramento, como se verá neste subcapítulo e ao longo deste estudo. Por fim, afasto-me da concepção invencionista estrita de nação, optando pela semântica da *construção*, que poderá não se direccionar para a plataforma nacional, como se verá na potencialidade de a literatura construir uma imagem de nação e, uma vez mais, nos capítulos que compõem a análise empírica deste estudo.

De modo a que se equacione esta plataforma de potencial criação nacional que é o Estado, interessa fazer uma síntese das características que muitos apontam à institucionalização do Estado em África, particularizando-se o caso angolano de acordo com as suas especificidades e dinâmicas. A partir delas, perceber-se-ão as polémicas, as discussões, as impraticabilidades na esperança discursiva fundadora de uma nação. Note-se que se trata da observação do Estado enquanto plataforma de potenciação de nação, de acordo com os pretensos discursos.

Como se verificou no subcapítulo anterior, o nacionalismo angolano comporta uma importante função catártica e de busca identitária, com a conjugação dos objectivos de libertação e do necessário enraizamento na realidade cultural do país. Antes da independência, a ideia de nação visava afirmar uma especificidade contra o estrangeiro ocupador, com vista à independência. Depois, os líderes nacionalistas viram-se a braços não só com a tarefa de manejo das instituições formais que quiseram herdar, localizados que estão na centralizadora modernidade e na ordenação internacional, mas também com a

[17] O itálico encontra-se no original.

tarefa de aglutinar a heterogeneidade e legitimá-la como específica nos limites fronteiriços territoriais legados pelo *outro* contra o qual se ergueu a voz dissonante e a arma. Kwame Appiah sintetiza esta avultada missão como a de uma África que, após as descolonizações, ficou com "Estados à procura de nações" (1997: 227). Cabem, então, algumas questões: qual o lugar e quais as estratégias para esta busca de nações? Melhor, e ultrapassando a citação de Appiah: que nações cabem nesses Estados? Como se processa o seu desenho e o seu percurso construtivo? Que sentido faz falar de nação em África? Para uma possível resposta, enquadra-se o nacionalismo numa ordem pós-independência, cujo objectivo será o de *construir* a nação que fora *criada* na temporalidade anterior[18].

Urgia construir esta plataforma, com uma veste de *povo-ideia*[19] para além das marcas mais superficialmente visíveis de uma roupagem que oculta feridas essenciais. Esta roupagem explica que o nacionalismo cultivado durante as lutas anti-coloniais se tenha tornado um dogma institucional depois das independências. As glórias do nacionalismo residem nos aspectos culturais, salientados na época da independência também pela heroicidade dos líderes que a conseguiram. Esta euforia é resgatada pelos escritos que assim valorizam os heróis das independências ou as bandeiras hasteadas, em suma, toda uma simbologia da independência conseguida. A adversativa a esta glorificação radica nos aspectos sociais e económicos, que são igualmente trabalhados pelos intelectuais: a crise, o afro-pessimismo e as limitações de poder. Houve ganhos, naturalmente, nos quadrantes económico, social e cultural, mas a euforia não foi de longa duração e, após as independências, as elites perderam a credibilidade que deveriam ter ganho aquando das lutas de libertação por elas realizadas. Esta problemática coloca-se com as variáveis *elites* e *poder*: enquanto elites intelectuais, a retórica tem claros os desafios, enquanto elites no poder, as práticas são diversas[20].

[18] Sobre esta dupla temporalidade do nacionalismo, Toyin Falola é eloquente: "Nationalism can **create** a nation, but can it **build** it?" (Falola, 2004: 116. Destacado meu).

[19] Sobre o regresso à pátria daqueles que por ela lutaram no exterior, em exílios, Costa Andrade usa uma expressão que eu considero particularmente aplicável à consciência teórica de nacionalistas angolanos, a de povo-ideia: " Não / não era assim / mas regressámos… // e **vestidos de povo-ideia** / companheiros atentos / havemos de lembrar!" (*Ontem e Depois*: 122. Destacado meu).

[20] Uma tendência recente de olhar para as elites nacionalistas do Terceiro Mundo e para os seus movimentos de libertação é afirmar que nessa época de luta estiveram sempre preocupados com a consolidação do poder em vez de dar poder aos que o não tinham (cf. Bosch, 1998: 36; Lazarus, 1999: 78; Falola, 2004: 116). Eric Hobsbawm releva também como um factor usual as cisões dentro dos movimentos após as independências, entre pessoas e entre "o emancipado secularismo não sectorial dos líderes e os sentimentos das massas" (Hobsbawm, 2004: 170).

Recuperando a noção de *povo-ideia* e as duas variáveis enunciadas no parágrafo anterior, do discurso de proclamação da independência de Angola[21], a 11 de Novembro de 1975, a cargo de Agostinho Neto, há que reter o protagonismo do MPLA como construtor da República Popular de Angola (postura advinda da luta de libertação e do respeito unilateral pelos acordos assinados após a queda do Estado Novo) e o povo como um conceito central da elaboração da independência. É desta forma que o MPLA assume, desde a primeira hora, o Estado, pelo que a unidade terá de se fazer no quadro deste partido. Na parte final do discurso, Agostinho Neto enuncia já não a voz do MPLA mas sim a do próprio país, partindo do particular para o geral e para os objectivos do novo Estado: contra todas as discriminações, sejam de género ou de classe, pela edificação da economia, pela edificação do povo [22]. Dentro desta categoria, destacam-se os operários, as mulheres e os camponeses, sendo a agricultura a "base" e a indústria o "factor decisivo" do progresso. Em termos internacionais, o novo Estado laico angolano, pela voz do seu primeiro presidente, deseja estabelecer relações baseadas no princípio da reciprocidade e da cooperação. O tema da invasão sul-africana que Angola sofria no momento é recorrente ao longo do discurso de Agostinho Neto, que reforça a insistência na necessidade de lutar pela integridade territorial do país. Só assim se poderá proceder à "instalação do poder popular à escala nacional", de modo a formar o "Homem Novo" e o "triunfo da nossa revolução"[23].

O objectivo de edificar um Estado justo que ultrapasse as particularidades é uma das tónicas dominantes deste exercício público de retórica. E a superação de elementos particulares implica-se de modo firme na construção de uma união, de Cabinda ao Cunene, com o respeito pelas diversidades que uma união como tal deve ter presente, a construção de uma nação a partir de um poder macrocefalizado em Luanda. Ressalve-se, novamente, que se trata de um discurso inaugural de um país, de um exercício de retórica, e, num plano a ser

[21] Acedido em registo áudio, *Angola. 11 de Novembro de 1975. Os Sons e as Palavras*, CD comemorativo de 30 anos de independência de Angola, edição da *Revista Executivo*, n.º 6, 2005.

[22] Neste assunto, saliente-se a referência ao subdesenvolvimento, justificado pela exploração de que o país foi vítima. Por este facto, o MPLA deseja mudar as estruturas existentes e reconstruir economicamente Angola, com vista à "satisfação das necessidades do povo", que implicam o combate ao "parasitismo", o fim progressivo das discrepâncias económicas e sociais do país que nasce, a edificação de um Estado de justiça social que sirva o povo angolano e não outros agentes.

[23] As últimas palavras da celebração da libertação da "querida pátria" são essenciais para a interpretação da vontade discursiva de aliar a construção do Estado de limites herdados com a unidade nacional: "De Cabinda ao Cunene, **unidos** pelo **sentimento comum** da pátria, cimentados pelo sangue vertido pela liberdade, honramos os heróis tombados na longa resistência de cinco séculos e traduzimos o seu exemplo. Respeitamos as **características de cada região, de cada núcleo populacional** do nosso país, porque **todos de igual modo oferecemos à pátria o sacrifício que ela exige para que viva**. A bandeira que hoje flutua é o símbolo da liberdade, fruto do sangue, do ardor e das lágrimas e do amor do **povo angolano**. **Unidos** de Cabinda ao Cunene prosseguiremos com vigor a resistência popular generalizada e construiremos o nosso estado democrático e popular. Honra ao povo angolano. Glória eterna aos nossos heróis. A luta continua. A vitória: é certa. A vitória: é certa" (Destacado meu).

nacional, consiste na afirmação de diferença perante os outros povos, na comunhão interna e na libertação. Esta libertação do jugo colonial envolve a criação de um *Homem Novo*[24], radicado no povo, constituído, como se verificou, pelos grupos que consolidam as *margens sociais* e a *autenticidade* do país nascido. O conceito de *Homem Novo*, angular em ideais revolucionários, é uma das bases do corolário político das lutas que se faziam sem a crença num mundo futuro igual e justo, contando a utopia e a redenção apenas no mundo a ser criado agora e não em termos de promessa, numa posição que podemos taxar de adâmica, mas que não invalida a convocatória de raízes culturais antigas. Portanto, a revolução libertadora a ser transposta para o momento após a hora zero do dia 11 de Novembro serviria a criação de "Um só povo, uma só nação".

Podemos encontrar também o *Homem Novo* nas palavras de Manuel Rui que se entoam como Hino da República Popular de Angola[25]. A bandeira do novo país simboliza igualmente os caminhos de formação através da estrela da esperança constantemente alimentadora da Revolução, com as armas do povo na sua insurreição contra a opressão, sobre um fundo vermelho, das lutas progressivas em direcção à liberdade, e negro, signo do continente africano a sul do Saara.

Estamos defronte de símbolos em palavras pela voz do primeiro presidente, pelas vozes entoadoras do hino e pelas formas da bandeira. O consenso de ambos os discursos simbólicos de nação não é apenas ameaçado por quem não reconhece a legitimidade da proclamação pelo MPLA da independência da República Popular de Angola. Afinal, no mesmo dia, a UNITA e a FNLA proclamaram a independência da República Democrática de Angola. Também a bandeira de Angola se revê na deste movimento, com as mesmas cores e com a mesma estrela guiadora. Desde logo, a missão da criação nacional após a independência se centra no MPLA. E Mário Pinto de Andrade, histórico nacionalista, definiu bem este projecto de unificação e de conciliação entre a unidade e o respeito pelas

[24] Para os revolucionários em permanência, a ideia de *Homem Novo* é a central no processo de despertar das massas, de modo a criar um conjunto de pessoas que actue de forma crítica, ultrapassando o individualismo, fomentando a solidariedade, suporte de uma sociedade em permanente mobilização. Sobre o conceito de *Homem Novo*, cf. Benasayag, 2006: 75, 102-128.

[25] "Ó Pátria, nunca mais esqueceremos / Os heróis do quatro de Fevereiro. / Ó Pátria, nós saudamos os teus filhos / Tombados pela nossa Independência. / Honramos o passado e a nossa História, / Construindo no Trabalho o Homem Novo. // Angola, avante! / Revolução, pelo Poder Popular! / Pátria Unida, Liberdade, / Um só povo, uma só Nação! // Levantemos nossas vozes libertadas / Para glória dos povos africanos. / Marchemos, combatentes angolanos, / Solidários com os povos oprimidos. / Orgulhosos lutaremos pela Paz / Com as forças progressistas do mundo".

diferenças ao salientar a "necessidade do factor ideológico para assegurar a coesão da sociedade" (1989: 72)[26].

Neste contexto, aderir-se-ia privilegiadamente à nação enquanto criação através da política, desejando-se a sua sobreposição às demais relações de identificação. Este é um dos factores explicativos das ditaduras de partido único que se estabeleceram após as independências e que são alvo de críticas por parte dos escritores, que desejariam ver uma sociedade equilibrada e com bem-estar, tal como fora pugnado nas lutas[27]. Em Angola, o MPLA, como Partido (de) Estado, consagraria o povo, como se ambos constituíssem uma face de soberania, que, na realidade, pertencia ao partido[28]. O objectivo da existência de países com um regime de partido único após a independência – e no caso africano em geral, não no angolano em particular (cuja guerra de libertação, aliás, estava já fraccionada em três movimentos que originaram diferentes partidos políticos) – era preservar o Estado e uma nação indivisível, nem que a custo da violência[29]. Através dele, far-se-ia de modo mais integrado a fidelização vertical, como uma unificação de todas as forças vivas do país.

À centralização do Estado e da nação no partido alia-se a centralização destes na figura do Presidente. Após as independências de países africanos, encontram-se vários processos de deificação dos líderes, instituídos em pais da nação e em elementos fulcrais para manter a unidade nacional, sacralizando o humano singular na ideia de Messias, de um sujeito eleito que ascende à condição de portador de toda uma luta colectiva. Compreendem-se desta forma manifestações que são tidas à primeira vista como culto da personalidade, mas que acabam por funcionar como o garante da unidade nacional. A população transfere para um homem a sua esperança no progresso que parece não chegar[30]. Ainda no tempo colonial, um exemplo paradigmático de uma assunção messiânica em

[26] "O MPLA, único detentor do poder real, arvorou-se em correia de transmissão da vontade da nação", como se verifica na *Lei do Poder Popular*, Edição do Ministério da Informação de Angola, 1976: "No caso concreto do nosso país, neste momento, o MPLA, enquanto representante do Povo de Angola e da nação angolana, trava uma luta, na teoria como na prática e no plano dos princípios, pela realização das aspirações mais profundas das camadas mais exploradas" (*apud* Jorge, 1998: 73-74).

[27] Sobre esta base explicativa das ditaduras e do afastamento de escritores em relação à actuação do Estado em África, cf. Venâncio, 1992c: 50 e 2005: 101-102; A. C. Gonçalves, 2002a; Silveira, 2004: 69-71.

[28] Num livro de memórias, Ildeberto Teixeira relata um episódio que tem como personagem central Lúcio Lara, sintomático das sobreposições existentes entre MPLA e o Estado. Para ele, o MPLA sobrepunha-se "ao próprio Estado. Como exemplo, perguntou-me se eu ainda não reparara que o camarada Agostinho Neto era sempre referido primeiramente como presidente do MPLA e só depois como Presidente da República. Perguntou-me também se eu ainda não notara que, em todos os discursos oficiais, se saudavam primeiro os dirigentes do Partido e os do Estado depois" (1988: 109-110).

[29] A este respeito, ressalve-se que a militarização, como uma veia mais concreta da violência e como um vector do Estado, encontra muitas raízes justificativas na economização e na criminalização das causas dos conflitos, descurando não raro as raízes históricas, as causas políticas e sociais.

[30] Cf. Benot, 1981b: 37-38. O Messias, assim, "was so wise and so much in love with his country that he could do no evil", também porque estava "anointed with the divine oil of power, wisdom, and social purpose" (Falola, 2004: 125).

Angola patenteia-se nos poemas de Agostinho Neto, reunidos em *Sagrada Esperança*, nos quais a voz do *eu* é bem marcada e se assume em ligação ao colectivo, na irmandade da *esperança* por ele conduzida na criação da pátria com os *olhos secos*. No primeiro poema do livro *Sagrada Esperança*, "Adeus à hora da largada", Agostinho Neto já não é quem espera, mas sim "aquele por quem se espera" (*Sagrada Esperança*: 47) para a missão que acabou por cumprir após a independência, em pleno contexto de Guerra Fria.

Neste quadro, ao nacionalismo associa-se o socialismo e, para muitos líderes políticos, o socialismo africano (com esta especificidade) é o motor do progresso económico. A sua especificidade advém, por exemplo, da rejeição do ateísmo e do retorno a um sentido solidário económico e político das comunidades tradicionais[31]. Este *afro-marxismo* – como lhe chama Toyin Falola, na aplicação que faz em especial às antigas colónias portuguesas – coloca-se contra os seus antecessores socialistas, que seriam uma burguesia nacionalista. Com esta distinção, oferecia-se a esperança e a criação de um efectivo governo do povo, ultrapassando a exploração associada ao imperialismo. Contudo, no efectivo e apesar da retórica de que a autoridade é exercida em nome do povo, os regimes não são democráticos (Falola, 2004: 119-130).

Em termos genéricos, e segundo diversos autores[32], o Estado pós-colonial na África Subsariana, nele se incluindo o angolano, caracteriza-se (i) pela sua não institucionalização relativamente à população que deveria ser representada; (ii) pela particularização nos dirigentes, sem uma efectiva representação política nacional, o que implica uma deficiente legitimidade estatal; (iii) pela excessiva personalização e elitização do exercício do poder, mormente na figura do Chefe de Estado; (iv) pela prioridade dada a objectivos de proveito económico pessoal; (v) por redes clientelísticas[33]; (vi) pela aliança instrumental e simbólica

[31] Eduardo dos Santos considera que o marxismo e o marxismo-leninismo não se aplicam ao continente africano. É claro quando afirma que "a realidade africana é bem diferente: é nitidamente avessa ao marxismo ou ao marxismo-leninismo". Isto deve-se ao facto de o nacionalismo se pretender vinculado às tradições do continente (1971: 11-13, 42).

[32] Os autores consultados para a sistematização das características dos Estados africanos foram Bayart (1999), Chabal (1994), Chabal e Daloz (2001), Clapham (2007), A. C. Gonçalves (1999), Haynes (1997), Kajibanga (2008), Kabunda (2007), Messiant (1999), Ivo C. Sousa (2001); Venâncio (1997, 2000 e 2005).

[33] A personalização do poder aumenta quando se atende às exigências da comunidade da qual os políticos emergem, que exige a concretização de um ciclo de reciprocidade expresso na lógica *Quem recebe terá de redistribuir e terá de fazê-lo junto dos seus*. Com estes factores também se agudiza a pobreza das camadas populacionais que não podem aceder ao tipo de benesses ligadas ao Estado. A obtenção e a manutenção de vínculos com os detentores de poder torna-se indispensável para privilégios ou para a protecção. Como tal, a legitimidade liga-se à capacidade de redistribuição material dos detentores de poder, que permite a prática de relações clientelísticas que, por seu turno, viabilizam um circuito fechado do poder e a perpetuação dos seus dirigentes.

entre formas estruturantes e reguladoras que aliam vertentes de matriz africana e ocidental[34], herdadas do colonialismo e também devidas à hegemonia do Ocidente, em concreto a respeito de imposições de boa governação e outras condicionantes dirigidas de Norte para Sul; (vii) pela carência de uma economia autónoma e poderosa que impossibilita um exercício de poder mais legitimado; (viii) pela capacidade de as classes dirigentes absorverem os seus rivais; (ix) pela simbolização metonímica entre o que deveria ser global e estatal e o particular; (x) pelo distanciamento para com a ainda incipiente sociedade civil, uma das chaves para que se aponte ao Estado a fragilidade de não conseguir gerar um espaço nacional unificado em várias vertentes, da económica, à social e à política. Após a apresentação destas características, e genericamente, o Estado em África pode ser designado como de configuração *neopatrimonial*[35].

[34] Na *política do ventre* desenvolvida por Jean François Bayart (1999) implica-se uma série de factores abarcados nessa metáfora que consigna aspectos *tradicionais* mas que funcionam na sua lógica *moderna*. Como fenómenos sociais totais, encontramos trajectórias sociais, económicas, culturais, históricas conducentes à formação estatal pós-colonial e aos seus diversos jogos, radicados na conjugação das dinâmicas internas com os constrangimentos externos. A busca desta historicidade faz-se para as respostas africanas e muitas vezes para a desculpabilização de políticas que engrandecem *poucos ventres* e não *o ventre*, com a desigualdade de *comida* à disposição e a desigualdade no acesso aos instrumentos que permitem que se *coma*. O Estado pós-colonial em África (ou, melhor, em países que analisa de forma mais pormenorizada, como os Camarões ou a Nigéria) funciona, segundo Bayart, como um rizoma e não tanto como um "conjunto radicular", porque tem a sua historicidade, mas não se desenvolve numa única direcção, antes numa multiplicidade de factos observáveis que radicam em várias multiplicidades entrelaçadas (sobre a imagem de rizoma do Estado, cf. Bayart, 1999: 330). Alfred Bosch critica os autores que não consideram nas suas análises sobre o Estado em África os sentimentos de identidade colectiva, que ele recupera e trata com mais pormenor para além das teorias. Dando seguimento a metáforas do campo alimentar, apresenta o Estado como um *buffet*, que serve para alimentar um grupo de pessoas, que assim se sentem mais zairenses, angolanas ou sudanesas, de acordo com o seu país, numa corporização do *homo manducans*. Na sua opinião, e nas teias de pertença que se criam pelo Estado, assume que o sentimento de pertença ao Estado é uma realidade e pode revelar-se como parcial ou não, interessado ou não, patrimonial ou não, frágil ou não, mas existente. Este sentimento identitário é também central no âmbito da política e manifesta-se na simbologia patriótica, no culto à personalidade dos dirigentes ou em competições desportivas, entre outras (1998: 37-41).

[35] O conceito de neopatrimonialismo é desenvolvido pelo israelita S. N. Eisenstadt, a partir do conceito de dominação patrimonial de Max Weber, identificado com o poder, a autoridade, a organização do Estado e, por conseguinte, a legitimação que essa esfera consagra pela aceitação dos governados. Weber distinguiu três tipos de dominação: "a racional ou burocrática, a carismática e a tradicional", sendo o primeiro e o terceiro importantes para a caracterização do neopatrimonialismo. A dominação racional envolve-se no Estado moderno, com a universalidade da lei garantida pela burocracia, ao passo que a tradicional reflecte situações de arbitrariedade advindas de tipos de dominação patriarcal ou patrimonial. O neopatrimonialismo reflecte a personalização do poder na figura do governante que o exerce de forma mais arbitrária e com uma notória imiscuidade entre os domínios político e privado, alimentada pelas redes de redistribuição clientelista que assim legitimam o poder e a sua associação à riqueza. Desta forma, a problemática de democracias multipartidárias em África e da sua associação ao progresso tecnológico tem de ser pensada à luz de uma prática histórica dos poderes africanos, patrimoniais, supondo uma apropriação particular (ou familiar ou étnica) dos bens ao alcance por uma via moderna. Outros factores estruturais internos residem na justificação do clientelismo pelo prestígio que os chefes têm ao conseguir redistribuir os bens, ao invés de investirem de forma capitalista. Há também que relevar a associação entre o poder e a riqueza, um poder redistributivo que não é compreendido pelos ocidentais. A marginalidade de muitos Estados no panorama internacional favorece igualmente o sistema neopatrimonial e reduz as hipóteses modernizadoras das quais o Estado seria o promotor e o projecto de criação nacional (cf. Venâncio, 2005: 129-131, 156; Iniesta, 2000: 337, 362 e 2003: 19).

Nota-se, em vários campos, o que podemos considerar como falta de legitimidade do Estado. Ou, talvez melhor, a sua natureza ambígua, porque o funcionamento político não baliza fronteiras que deveriam estar assinaladas de forma clara num plano ideal, como entre a política e a economia, que surgem aliadas. Além deste aspecto, a natureza ambígua do Estado em África deve-se a outras duas ordens de factores interligados. Em primeiro lugar, porque se trata de uma entidade que surge como produto da colonização. É alógeno, portanto, e não resulta da evolução das sociedades africanas, sofrendo pressões advindas de forças centrífugas etnicistas internas ou de forças externas, do funcionamento do sistema internacional. Em segundo lugar, porque é um dos elos que assiste à continuação da situação periférica de África no sistema internacional actual recolonizador, que mantém diversas cadeias de exploração e de agressão[36]. Assim, o modelo de Estado importado revelou as suas fraquezas, em termos de desenvolvimento e de prosperidade social, tarefas que assumiu serem suas desde a primeira hora, por ser a plataforma moderna que melhor se ofereceu às elites no poder. Mas essa plataforma, que deveria ser transformadora, viu-se em divórcio com os povos e com parâmetros de modernização nas suas sociedades civis, que são difusas. E outras linguagens de incapacidade permanecem quando se afirma de forma mais ou menos categórica que o Estado não resolveu problemas como a questão da identidade, a legitimação dos regimes e a projecção de futuro[37].

Aliando duas posições, internalistas e externalistas, são comuns os termos pelos quais se traduz essa *crise africana* centrada no Estado. Aliás, são imensos e correspondem a áreas que representam os maiores problemas e desafios dos Estados africanos após as independências: subdesenvolvimento, corrupção, violação dos direitos humanos, criminalização, centralização económica, falta de oportunidades modernizadoras, de democracia, de representação política, de uma efectiva administração, de políticas sociais equalitárias em termos regionais e contemplando todos os grupos. A extensão da rede do Estado e a sua criação para cada indivíduo não alcançaram a integração, a melhoria do nível

[36] Sobre as cadeias de exploração e de agressão que mantêm o continente africano numa posição marginal no sistema internacional, cf. Kabunda, 2007: 35-36. Alguns termos e posturas são aplicadas aos Estados africanos: "subordinación" e "marginalización" no quadro internacional; "fracaso de sus intentos de regionalización", como se vê na substituição da designação de OUA pela de União Africana; "sumisión" às leis da democracia liberal; "reducción" da ajuda ao desenvolvimento; "entrega del continente a las ONG", no fundo, uma "multiforme marginalización", à qual não se pode alhear a "recolonización neoliberal" (Kabunda, 2007: 36).

[37] Tal como se encontra expresso em Kabunda, 2007: 38-40; Amaral, 1998: 57; Iniesta, 2001: 130 e 2003: 12-26; Mann, 2000: 313 e Clapham, 2007: 187.

de vida ou a edificação de redes de comunicação, que ficaram nas mãos de uma entidade que não as operacionalizou[38].

O que se toma como fracassos do Estado pós-colonial em África devem-se, ainda numa aliança entre internalismo e externalismo, ao *desenvolvimentismo* e ao *democratismo* de feições ocidentais, que, congregados, significam desenvolvimento associado à boa governação. Neste sentido, o fracasso generalizado do Estado em África é tido por Ferran Iniesta como uma derrota significativa do modelo ocidental que permanece dominante[39]. Este modelo dominante no *desenvolvimentismo* percebe-se igualmente nas questões da ajuda. Dambisa Moyo inicia a introdução ao seu livro *Dead Aid. Why Aid is Not Working and How There Is a Better Way for Africa*[40], com a frase "We live in a culture of aid" (2009: xviii). Mais do que cultura, creio que se vive numa mitificação da ajuda. Este é um dos espelhos pelos quais o mundo se reflecte e que endogenamente, em África, se faz persistente, pelo facto de não funcionar e não atingir os objectivos desejados e propagados. Para Dambisa Moyo (2009: 148-149), o que falta, para que o desenvolvimento se faça, é essencialmente vontade política.

Mas o Estado não dispõe de meios suficientes para criar um desenvolvimento à escala nacional, nem para criar sequer as bases de uma economia nacional. Também nestes termos se aponta a combinação de dois tipos de forças, internas e externas. As forças ao nível interno materializam-se na falta de confiança e no abandono sentido pela população. Ao nível externo, concretizam-se na imposição de programas cujos resultados e eficácia não estão demonstrados. Esta falta de soberania ainda se torna mais contundente se analisarmos o papel das Organizações não Governamentais (ONG) nos Estados, que se transformam em

[38] Conforme se pode verificar em textos com datações e origens tão diversas como o do guineense Carlos Lopes (1982: 80-81), o do norte-americano Patrick Manning (1998: 151) ou o do congolês Mbuyi Kabunda (2007: 37).

[39] Cf. Iniesta, 2000: 295, 313 e 2007b: 15. Sobre a exogenia, Toyin Falola identificou como elementos externos do nacionalismo africano todos os que se implicam no facto de se combater o *outro*, representante da hegemonia colonial e ocidental. Mas os factores externos prolongam-se após as independências: a inevitabilidade da manutenção de laços com o Ocidente e a manutenção de um diálogo regional. Se o nacionalismo terá sido mais ou menos bem sucedido na transferência da regulação colonial (chamar-lhe-ia regulação com funcionários ao serviço de um Estado colonizador) para uma nova ordem, não o foi na transição entre o colonialismo e o neocolonialismo. Ou seja, houve uma herança de poder e de problemas em simultâneo (cf. Falola, 2004: 131-136).

[40] Nesse livro, a zambiana Dambisa Moyo coloca a ajuda como explicação para muitos dos aspectos que não funcionam em África, centrando-se nas raízes dessa ajuda. A corrupção é um exemplo dado e a manutenção de dependências é outro, usando para a sua demonstração a metáfora de um país imaginário, que denomina de República de Dongo, os seus factores internos e as suas ligações a dois blocos, o Ocidente e a China.

agentes de diálogo e de execução de factos que deveriam estar a cargo da entidade política soberana[41].

O progresso e o bem-estar desejados não se verificam na sociedade contemporânea. A lata base de uma pirâmide desigual circula em torno do subdesenvolvimento – patente, por exemplo, na pobreza da maioria da população, na aceleração urbana, nas crises de sobrevivência alimentar, na instabilidade social ou no aumento da criminalidade –, outro dos factores de reflexo da descredibilização da empresa nacionalista africana. Em suma, o fracasso generalizado do desenvolvimento, que terá de ser interno, é o principal produto das aludidas falhas de legitimidade e de autoridade do Estado, vivente numa situação de neocolonialismo político e económico, numa obediência entre homólogos, de Sul para Norte, e num jogo de factores que escapam de análises ocidentais mais abstractas[42]. A marginalização devida aos neocolonialismos de cambiantes diversas assiste-se em variados campos, correspondentes ao sistema político-económico mundial, que se sintetiza na forma como se elaboram as *res*postas ou *re*acções africanas, como se a este continente apenas coubesse uma atitude secundarizada.

Um dos mitos do século XX é o de que a superação das administrações coloniais nos territórios do Terceiro Mundo equivaleu à sua descolonização. Não houve uma evaporação das estruturas administrativas existentes ou sequer uma adaptação e as formas de dominação e de exploração persistem[43]. Mas a colonialidade, articulada com a divisão internacional do trabalho, não se reduz a este aspecto universalmente observável, porque a colonialidade opera em campos de reflexão sobre dinâmicas locais mais directamente relacionadas com a cultura, num sentido lato do conceito, implicando a extroversão de mecanismos e de processos. O carácter importado do Estado leva a que as populações não se reconheçam

[41] No fundo, trata-se de uma significativa dependência do interno face ao externo e de uma notória escassez de soberania, manifestadas nas reduzidas autoridade e legitimidade. As estratégias macroeconómicas no Estado independente em África, sejam marxistas ou liberais, fracassaram, com uma capacidade produtiva e exportadora pequena, à excepção dos diamantes ou do petróleo (cf. Kabunda, 2007: 43-44; Clapham, 2007: 21; Iniesta, 2007a: 13). Mas daqui também podemos inferir as estratégias e as relações de dependência que o Norte cria em relação a África. Uma frase sobre Angola pode ler-se à luz da actualidade de outros países: "«*Todo o país cheira a petróleo*», costuma-se dizer" (Jorge, 1998: 193). Aliás, devido à larga produção do ouro negro, nunca terá feito tanto sentido como agora falar de um cheiro a petróleo que se mistura com outros, como o betão, mas não com a capacitação em direcção a um desenvolvimento realmente sustentável.

[42] Sobre estes assuntos, radicados numa análise do neocolonialismo em África e do bem-estar como objectivo universal através do Estado, cf. Falola, 2004: 120-122; Santana Pérez, 2005: 137; Clapham, 2007: 45, 54, 77-80; Casal, 1996: 11; A. Santamaría, 2007: 63; Kabunda, 2007: 44, 60; López Bargados, 2007: 107-119; Serequeberhan, 2002: 33.

[43] Grosfoguel, 2006: 158-160. Na ligação à viragem *decolonial* e às obsessões que de modo bastante inequívoco configuram a contemporaneidade e a reflexão sobre a forma como os vínculos entre *Nortes* e *Suis* continuam a perpetuar-se, poderemos encontrar ecos das teorias da dependência (sobre estas ver Ian Taylor, 2002: 5-7; Cravinho, 2006: 182-189). No que toca à descolonização, é com ironia que Jacint Creus, escrevendo sobre a Guiné Equatorial, afirma estarmos perante "un poder que ha cambiado de color pero no de concepción" (2007: 226).

nele, principalmente as que pertencem a entidades historicamente constituídas, em que as respectivas nacionalidades ou pertenças são os referentes legitimados, ainda que seja o Estado a assumir a função de regulação social e de construção nacional num mundo interestatal. Neste cenário, o objectivo de construção de um orgulho nacional tornou-se mais complicado e a etnicidade começou a competir com o nacionalismo (cf. Falola, 2004: 115; Kabunda, 2007: 38). E entra-se assim num dos capítulos mais prolíferos das reflexões e das teorizações do Estado em África: a imensa questão étnica.

De uma forma instrumental, assistimos ao Estado como um dos palcos em que a etnicidade se manifesta. Para a construção de um Estado em África, considera-se como mácula que não houve uma nação a precedê-lo. Ao invés, e como se atesta na retórica nacionalista, terá de ser o Estado a fabricar a nação. Herdado um território pluralizado, há que ultrapassar as diferenças e unificar. Esta unificação utiliza o património comum do território, envolvido numa mesma orientação política, assegurada, *a priori*, pelo partido no poder. As visões do Estado aliam-se à forma como perspectivamos as identidades e as construções sociais como as étnicas ou outras. É assim que se lê a opinião de Ferran Iniesta (2000: 306 e 2001: 102-103) sobre a mitologização do Estado ou a de Carlos Lopes sobre a idealidade (1982: 54) do modelo perfeito derivado do Ocidente, em especial na sua forma de Estado-nação, que plana os problemas de integração das etnias. Ter-se-ão de contemplar as especificidades, resultado de experiências sociais diversas, e ter-se-á de olhar em termos de igualdade para o que é a nação moderna e para o que é o clã ou a etnia.

A principal característica do Estado moderno é a acumulação, política e económica, e a etnicidade, quando considerada como uma força política, visa a canalização dessa competência para a riqueza e o poder. Ou seja, a instrumentalização da pertença étnica nos Estados faz-se sentir quando o factor étnico é importante como via de acesso aos mundos político e económico (no seu sentido macro ou estadual) ou via de exclusão, factor determinante na instalação de rivalidades e de conflitos (Bayart, 1999: 97; Burgos, 2000: 85-86). Não será, pergunto, apenas uma forma de instrumentalizar o factor étnico? Os fenómenos étnicos contemporâneos em África fundam-se na génese do Estado e exprimem a configuração das incertezas que nele subsistem[44]. Para além da já observada reivindicação do acesso ao Estado, atente-se nas chamadas periferias, que se sentem ameaçadas na existência pelo processo global subjacente à edificação do Estado. Torna-se, assim, uma

[44] A *formação nacional* em África, atendendo à permanência da etnicidade, é equacionada por Mário Pinto de Andrade como tendo, de um lado, a instância do Estado com objectivos de coesão e, do outro, a consciência étnica como força centrípeta (1997: 16-17).

forma de resistência. Logo, o que antes era mais difuso torna-se neste enquadramento mais formalizado (cf. Coulon, 1997: 51-52).

Como se vê, a força centrípeta da etnicidade na formação nacional africana tem ainda outras modelações. Neste sentido, não tomo a questão étnica como desconstrução. Tomo-a, sim, como igualmente plataforma de identização e de identificação numa base de solidariedades horizontais pertencentes a uma comunidade e não ligadas ao desenvolvimento de fidelidades no quadro do Estado. Em muitos casos, as solidariedades étnicas são mais importantes do que a lealdade para com o vasto e transcendental conceito de nação, associado ao Estado[45].

A um carácter jacobino e invasivo do Estado perante a riqueza diversa da cultura[46] alia-se a leitura da questão étnica em África como uma *periferização*. Esta ocorre porque se trata do âmbito estadual e do paradigma modelar e modular da modernidade ocidental[47]. Nestes termos, o Estado assumiu-se, em muitos países africanos, como um *mito* de omnipotência. Assim o entende o guineense Carlos Cardoso. Também para ele, a construção de Estados em África tinha de permitir uma afirmação externa, como entidade soberana, face aos restantes estados internacionais, e uma coesão interna, dirimindo consequências mais acicatadas de solidariedades étnicas (C. Cardoso, 1998: 89-92).

Ainda a este respeito da periferização da questão étnica, num percurso através da história recente, considera-se que o Estado em África se pauta pela fragilidade pelo facto de ser evidente que *não chega a todos*, pelos afastamentos entre formas diversas de organização, concentradas em vectores como as elites ocidentalizadas e as elites tradicionais, entre o universo urbano e o rural, entre a economia formal e a economia informal (cf. A. C. Gonçalves, 1999: 5; Venâncio, 2005: 152). Como se percebe, um estado marginador consigna-se como construído para interesses externos e da elite (economia), com políticas de dividir para governar (desigualdades e marginalização), com uma continuidade da governação colonial, que assim serve também para garantir a hegemonia da

[45] Michel Cahen relata que, para as populações rurais moçambicanas, o termo nação se associa ao de governo, ou seja, alguém do governo é membro da nação (Cahen, 2005: 2), conotando-se esta plataforma com o aparelho de execução estadual. Se um é longínquo, o outro, por processos de transferência, também assim se torna. A identificação entre nação e Estado poderá encontrar-se ainda em C. Cardoso, 1998: 94.

[46] Para uma formulação recente desta problemática, veja-se Iniesta, 2007b: 16-17, 30. Já em 1982, e numa análise das relações entre etnia, Estado e relações de poder na Guiné-Bissau, Carlos Lopes é revelador quando assevera que "«Nunca ninguém viu o Estado», mas a sua força e poder são uma evidência indesmentível", pelas imposições e transformações que intende operar (1982: 53). Em termos de representatividade, Jeff Haynes questiona-se sobre a incapacidade manifesta de os partidos políticos representarem determinados sectores sociais, que ficam assim sem qualquer espécie de representação (Haynes, 1997: 79).

[47] A este respeito, Toyin Falola argumenta que os intelectuais têm desenvolvido um esforço teórico sobre as alianças que podem ser estabelecidas entre estes grupos e o Estado, mas sem que daí surja a evidência de que na prática se estabelece uma relação bem sucedida (Falola, 2004: 117).

elite. Mas a democracia tem de falhar quando não se olha para o passado e se passa ao lado das múltiplas tradições dos povos que acabam por estar delimitados no Estado moderno. A exclusão da participação popular ou das nacionalidades diversas na concepção e na execução do poder explica, em grande medida, o que se trata como crise do Estado em África. O Estado não cumpridor implica-se na busca de referências pelos indivíduos em outros campos não invasivos, em campos de refúgio e de protecção, de afinidades que sirvam melhor os seus interesses. Estas podem ser internacionais, mas também dentro das fronteiras do país, como as identidades étnicas, familiares, religiosas, entre outras, que acabam por se ver reforçadas[48]. Esta crise pode ler-se em termos especulares na *questão judaica* desenvolvida pelo jovem Karl Marx ao abordar uma obra de Bruno Bauer sobre a emancipação dos judeus no Estado da Alemanha. A questão da legitimidade de pertença, de direitos e de deveres de todos os cidadãos em relação ao Estado, independentemente da religião que professem, é o assunto central. Esta questão da religião é válida para outras igualmente particulares, como a etnia, só se construindo o Estado como uma *universalidade* acima de elementos particulares (Marx, s.d.: 11-12, 20).

Mas a especularidade aludida nesta leitura comparativa – e porque respeitante à institucionalização do Estado em África – terá de atender aos vários mecanismos que se desenvolvem devido ao facto de o Estado não ser universal. Em suma, estamos perante um vasto quadro de periferias dentro do corpo do Estado, tido como Leviatão na sua forma superior: as etnias, mas também a periferização territorial, a economia informal, as autoridades tradicionais, a religião e as populações rurais.

Podem estabelecer-se tipologias sobre a relação entre o centro e a periferia. Comecemos pelo território. A esfera da presença do Estado, em muitas partes do continente, limita-se à capital e a zonas economicamente rentáveis dos países. No que toca ao controlo do Estado, há que considerar não apenas o território estatal, entendido de forma global, mas também os arcos do poder estatal, como a capital, os aeroportos, a rádio e a televisão, os

[48] Cf. Kabunda, 2007: 38-41. Em termos genéricos, o afastamento do Estado em relação à população pode ler-se na seguinte proposta de Ilídio do Amaral para a problematização do Estado em África segundo os conceitos de "incorporação voluntária" e "desagregação sem violência", que podem ocorrer em simultâneo e em que o primeiro abrange a forma de associação dos indivíduos ou colectividades com o Estado, "com uma forte resultante centrípeta", e o segundo abrange o afastamento dessas variáveis, "de forte resultante centrífuga". No primeiro podem incluir-se migrações para os centros urbanos ou imigrações, podendo favorecer o aumento da produção económica. As tendências de afastamento também podem expressar-se de diversas formas, como a saída de capitais do circuito formal, o predomínio da economia informal, o êxodo rural, a emigração, a perda de credibilidade do sistema, a fuga de quadros, mas onde não se incluem meios violentos como os golpes de Estado (1998: 58-60).

ministérios. Em Angola, o MPLA nunca cedeu o controlo da capital, Luanda[49]. O próprio antropofagismo das elites no poder é disso exemplo. A adopção de um sistema multipartidário resultou não na instauração de uma democracia, mas no assegurar da sobrevivência política do partido no poder (cf. Kabunda, 2007: 39).

Para além das etnias e destes factores de controlo territorial agora tratados, há ainda que considerar outros mecanismos de funcionamento dentro dos Estados que a eles escapam. Então, e neste enquadramento, há que considerar os diferentes microcosmos dentro do Estado e do seu aparato moderno, que não chega a todos os locais.

Associado à efectivação de um estado neocolonial em África nas décadas seguintes às independências, a adesão processa-se em torno de pessoas que têm um carisma mais particularizado e próximo dos seus supostos representados, devido ao prestígio granjeado pelo apoio às populações. Nestes termos, as chamadas autoridades tradicionais têm de ser consideradas. São elas que se ligam às forças ancestrais, que simbolizam a solidariedade e a integralidade da comunidade através do exercício de governo, de justiça e de religião[50]. Outra limitação do nacionalismo enquanto plataforma propugnadora de uma criação nacional dentro do Estado apontada por Toyin Falola é o poder da religião, dando para tal os exemplos da Nigéria e do Sudão. A lealdade é assim providenciada pela comunidade religiosa (Falola, 2004: 119), ultrapassando as fidelidades a outro tipo de identificação proposta pelo Estado e configurada na sua aliança com a nação. Novas rupturas identitárias em termos de modelização institucional do Estado podem advir de uma vertente mais económica. Ou seja, diferentes sectores da sociedade dinamizam-se de acordo com os seus interesses e possibilidades. Encontramos elites económicas representadas nos governos, sectores económicos com um certo bem-estar, mas que não estão representados governamentalmente, não defendendo nessa esfera os seus interesses, a maioria da população urbana subsistente numa economia básica e, por fim, uma grande percentagem da população que vive na economia rural de subsistência (cf. A. Santamaría, 2007: 64).

De qualquer modo, e dada a multiplicidade de expressões de lealdade, o desenvolvimento de um tipo de sentimento de pertença em relação ao Estado deve-se a um plano simbólico de revelação imagética, como os recursos visuais à disposição de uma elite (política, social, económica, cultural) para oferta ao povo. Mas também devido a um outro

[49] Cf. Bosch, 1998: 35; Kabunda, 2007: 37. Aliás, esta particularidade não é exclusiva deste continente e considera-se o Estado como um palco de geração de desigualdades em todo o mundo (cf. Bayart, 1999: 109). Em Angola enfatizava-se que Luanda era Angola e a capital a Mutamba, com uma imensidão territorial sem esse enquadramento estatal.
[50] Cf. Iniesta, 2000: 122, 362; A. C. Gonçalves, 1997: 157; Serrano, 1983: 49.

plano simbólico, desta feita discursivo, em que são as elites, uma vez mais, a propalar os interesses que serão de todos[51]. É às "massas" ou ao "povo" que as elites dirigem as promessas sempre renovadas de educação, saúde, bem-estar, conquistados e a marcar pela revolução, revolução essa que permanece uma utopia pela falta de condições para ser realizada[52]. Nesta óptica, articulando o Estado, a nação, o nacionalismo, as classes dirigentes e o povo, estaremos perante uma crise de histórias que evoluem de modo distinto, ainda que próximo, e que se sintetiza nas genéricas confluências entre um universo tradicional descontínuo e um universo moderno a solidificar-se. A possível falha do Estado em África pode explicar-se por esses caminhos intermédios. Ferran Iniesta (2000: 10, 314 e 2001: 111) argumenta, a este respeito, que a crise de identidade entre os dirigentes é notória, percebendo-se através dela as incertezas em torno da nação.

Nas problemáticas da nação em África, há termos acessórios que surgem sempre: projecto, condição, hipótese. Surgem com especial energia quando se aborda a problemática e inevitável associação entre Estado, etnia e nação em África. Agora, dentro do Estado, são hipótese, condição, construção, projecto por uma característica que lhe é inerente: estamos perante um conceito de natureza estruturante devida à reflexão, à evolução, ao questionamento constantes. Não fica abertamente claro de que forma é que o Estado potencia essa criação nacional. Se analisarmos as variantes efectivas de aparelhos estaduais, verifica-se que o Estado, pelas insuficiências demonstradas a este respeito, não é capaz de potenciar essa nação, não entendida, reforço, em termos de homogeneização.

A ideia de Angola enquanto conjunto territorial aglutinador de uma realidade variada e enquanto referência político-cultural de identificação fica, deste modo, mutilada. A criação do país pelo ultrapassar do ódio em época de guerra era um assunto adiado para o futuro. Parafraseando o título da obra de David Lowenthal, o *passado* não será um *país estranho* ou um lugar tão distante como o futuro o parece ser[53], atendendo a que a afirmação

[51] Após as independências – e analisando situações concretas de antigas colónias francesas e inglesas – Yves Benot (1981b: 163) refere que, ao nível dos dirigentes, se criticava o individualismo e o interesse particular, exaltando-se o colectivo e o bem comum. Na luta pelo poder em Angola, estão em causa as elites, que Manuel Jorge chama de burguesas, a que está no poder e a que espera a ele aceder. "As «*massas*» estão relegadas para o simples papel de *carne para canhão*" (Jorge, 1998: 174. Itálico no original). Ainda para este autor, no plano discursivo, as "camadas patrióticas" são constituídas pelos operários, camponeses e estratos da burguesia angolana. Mas, na prática, assistiu-se a um divórcio entre a idealidade discursiva das elites dirigentes e o povo e a sua realidade (Jorge, 1998: 149, 170).

[52] Os variados canais de dependência em relação ao Norte são disso exemplo, bem como as pressões daí advindas. Mas estas lógicas têm igualmente uma base interna, como tem vindo a ser referido. Sobre os canais de dependência externa, cf. Fajardo, 2000: 155.

[53] O que mais faltou aos países africanos na construção do Estado-Nação, para além das imensas dificuldades económicas, foi dar à população o sentimento de futuro em conjunto (cf. Kabunda, 2007: 38, 57; C. Cardoso, 1998: 96). Esta é a pedra de toque angular, mais do que a recuperação de um passado. É perante esta falta de

nacional se faz através de um referente (não em termos magnânimos) como Estado construído sobre bases do paradigma da modernidade aliadas a particularidades muitas vezes com ele incompatíveis de modo a não conseguir uma entidade universal. Mais do que a recuperação de um glorioso passado, mais do que as identizações que se processem, falta à categoria genérica do Estado em África algo essencial, que se traduz na vontade de uma vida comum, hoje e amanhã, com base nas capacidades de acção e não de mera aceitação de uma idealidade homogeneizadora.

A corroborar a dificuldade de um sentimento futuro, considero que um dos dilemas mais significativos quando se aborda a questão da nação, e não apenas no que toca a Angola, é estarmos frequentemente diante de uma *noção* abstracta de integração e não de uma *nação* concreta de integração.

futuro que Pepetela, em entrevista a Inocência Mata (1999: 113-114) fala sobre o processo de desencanto que teve para com o seu país: "Que esperei mais do país, isso é evidente. Que me fui desencantando à medida que os problemas, em vez de serem paulatinamente resolvidos, se foram agravando, também é inegável. E a minha literatura tem de reflectir isso. Mas penso que não é um caso isolado. **Todos os escritores e quase todas as pessoas da minha geração estão desencantados**" (Destacado meu). Após a independência, é claramente distinta a euforia com marcas culturais muito positivas (vejam-se emblemas como a arte, a bandeira, o hino de um país, a consagração retórica do povo em símbolo nacional) e o reverso, o desencanto com o *desconseguimento*, como se usa o termo em Angola, que vai mais além do que o simples não conseguir ou nem sequer tentar. Ele é social, é económico e é político, com total acuidade no que foi tomado neste subcapítulo como periferias do Estado.

2.3. A construção da nação pela literatura

Após a observação de duas instâncias de construção do modelo político de nação, o nacionalismo e o Estado, proceder-se-á, neste momento, à apreciação da alta cultura e, em particular, da literatura, como meio de construção de uma imagem de nação. A ideia de nação, como discurso produtor de sentidos, constitui um lugar simbólico e apresenta uma aliança estreita com a narração, que tem como objectivo construir uma identidade.

No seio do Estado, para a criação e para a difusão de uma imagem de nação, têm de estar estabelecidos os mecanismos que as permitam. Louis Althusser identifica-os com instituições que constituem os "Ideological State Apparatuses", ligados a crenças e a rituais accionados pelo sujeito. Estas instituições são a religião, a educação, a família, a lei, a política, a rede comercial, a comunicação e a cultura[1]. Operando através da ideologia, não se confundem com os aparatos repressivos do Estado, como o governo, os tribunais ou o exército (Althusser, 1994: 158). Seguindo a terminologia *althuressiana*, a educação surge como um *aparato ideológico* decisivo no processo de formação da nacionalidade no seio do Estado, dada a sua colocação numa rede centralizada. A aprendizagem da colectividade, a interpretação da história, o sentimento de pertença e a adesão a símbolos são algumas das referências maiores transmitidas em sistemas legitimamente erigidos[2]. Também o jornal e o romance, duas tipologias de escrita dentro dos *aparatos ideológicos* da comunicação e da cultura, potenciam a partilha simbólica e a marcação da diferença perante o alheio, produzindo uma corrente de informação e de fortalecimento do imaginário (cf. Brennan, 1994: 48; McLaren, 2000: 162). São precisamente os jornais e os romances a base privilegiada de Benedict Anderson para configurar *re-presentação* da nação como um tipo de *comunidade imaginada*, em *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1995). Aliás, se tomarmos o sentido de nação tal como Homi Bhabha, que segue Michel Foucault, como "estratégia narrativa" (Bhabha, 2001: 535), mais facilmente se compreende a aliança entre a narração e as estratégias de representação

[1] Nesta consideração estatal, Althusser (1994: 151-152) integra factores e instituições privadas e outras dependentes de mecanismos públicos. Na religião integram-se os sistemas das diferentes igrejas, na educação, a rede de escolas públicas e privadas, na política, o sistema político, que inclui diversos partidos, na comunicação, os jornais ou a rádio e, na cultura, a arte, a literatura ou o desporto.

[2] Cf. Ortiz, 2003: 44; Thiesse, 2000: 234; McLeod, 2000: 69. Tal como a literatura, o ensaio é igualmente importante para interpretar a história e a projecção de futuro que o conceito de nação encerra. Ambos constituem formas de alta cultura manifestadas pela escrita, num exercício de difusão e cristalização textual (Venâncio, 1996a: 16). O foco na narração da nação poderá, também, ser quase absolutizado, como fica patente no desconstrutivista Geoffrey Bennington, para quem "the idea of the nation is inseparable from its narration", que visa, na sua essência, a marcação de uma identidade (1994: 132), ou em Thimoty Brennan, que considera a literatura como a própria realização do processo de formação nacional (1989: 4).

conducentes a uma narração distintiva da nação em romances, o estudo de caso deste trabalho.

Atendendo à sua formulação como comunidade imaginada e à potencialidade da narração, considera-se que a nação é uma estrutura gestativa que o artista do chamado Terceiro Mundo constrói de forma assumida e consciente. Neste sentido, é imprescindível que se contextualize essa construção numa especificidade artística não ocidental, tomada como catártica e de busca endógena[3], ainda que radicada num pressuposto exógeno, o de nação.

Recuperando os dois momentos políticos do foco nacionalista em África, do nacionalismo anti-imperialista e do subsequente nacionalismo de resistência anti-imperialista e liberacionista[4], aponta-se, em termos genéricos, que a literatura do primeiro momento determinava a necessidade de envolver uma terra que estava sob a égide de um poder colonial, na recuperação e na reconstituição de uma identidade dentro de parâmetros territorialmente marcados. Concomitantemente, após as lutas de libertação e as independências, era necessário criar e difundir todo um conjunto simbólico de memórias e de presentes culturais partilhados, dentro dos mesmos parâmetros territoriais. Neste sentido, os intelectuais que constroem os temas de uma narração da nação tomam-se como indivíduos que assumem essa posição específica na sociedade em que se inserem. De acordo com a taxinomia de Antonio Gramsci, constituirão o tipo de intelectual orgânico, organizado em torno de interesses, dado o seu envolvimento na sociedade e na vida activa da política do país a construir[5].

Em contextos que sofreram o colonialismo, Edward Said nota uma associação problemática do intelectual à nação, a partir do momento em que se tem de celebrar a sua

[3] Uma percepção que poderá ser convocada é a de "pensamientos decoloniales", que busco no texto de Walter Mignolo sobre o pensamento de Aimé Césaire (2006). A episteme *decolonial* é uma ruptura epistémica espacial (Mignolo, 2006: 198). Novamente se recupera a necessidade de uma resposta à dominante branca ocidental. Ou, se quisermos, à expressão norte-americana que se pode aplicar de forma feliz a este caso: *wasp* (*white anglo-saxon and protestant*), subentendendo-se que se conjuga no masculino. Muito simplesmente, trata-se da descolonização do saber e do ser.

[4] O primeiro identificou a Europa e a cultura ocidental com o imperialismo, pelo que os movimentos levariam a uma descolonização. O segundo quer-se um momento mais libertador e edificador. cf. Said, 1990b: 76-77; Smith, 2006: 190-191.

[5] Cf. Gramsci, 1998: 26-27, 54 e Said, 2000: 23-24, 29. A posição sempre defendida por Edward Said ao longo dos ensaios reunidos sob o título *Representações do Intelectual* (2000) é a de que subjazem a esta condição e a esta actividade a liberdade e o conhecimento. Said defende que um intelectual terá de desempenhar um papel específico na sociedade, não podendo viver num estatuto cristalizado de personagem simbólica e distante. É assim que assume como as suas principais faculdades a potenciação de representar e de apresentar a sua mensagem, seja embaraçosa e até incómoda, a um público, confrontando as ortodoxias através da unissonância da sua voz para com quem a não poderá expressar dessa forma (Said, 2000: 28-35).

ideia triunfalista[6]. Contudo, a dissonância desse triunfo terá questionar a forma de como potencialmente o discurso vitorioso se faz. A nação é tomada, neste caso, como a base à qual o intelectual acaba por vincular-se de forma solidária e expressiva, metaforizada no povo e não apenas no território. O povo, enquanto categoria retórica, incorpora-se na tarefa que o intelectual reclama como sua, a de representar o sofrimento colectivo, a par do reforço da memória do grupo[7].

Estamos, então, perante uma categoria *individual-colectiva*. Nestes termos, a construção de uma representação de nação é por mim entendida como o processo a que os intelectuais darão forma na criação artística, com base em referentes, que poderão ser recuperados de modo a erigir um discurso simbolicamente marcado. Esse processo de maturação construtora de nação, apesar de revelar a vivência de uma elite que lhe dá forma pela alta cultura, funda-se em condições e componentes já existentes em termos sociais e culturais, vividos pelo povo. Convocam-se de forma mais expressiva e dinâmica quando daí advém uma necessidade estratégica motivada por conjunturas em que a diferenciação e a identificação são necessárias[8].

A identidade implica pertença e distinção em relação ao *outro*. Era importante, do lado angolano, instituir uma identização contra o regime explorador e uma identificação entre muros, valorizando o que era menorizado pela literatura colonial[9], conferindo dignidade ao colonizado e construindo um discurso de emancipação e de futuro triunfo. Nesta mobilização, cultura e política associam-se[10]. A literatura social e política, comprometida, constitui um tropismo social e estético que surge em determinada época e vivência do país. Em muitos países africanos, em especial no fim da década de 1950, o

[6] Aos intelectuais caberá questionar os símbolos de uma nação, mas a lealdade que acomete o intelectual não se coloca acima de laços orgânicos e ele também se vincula à família e à comunidade (cf. Said, 2000: 44-47).
[7] Sobre a articulação entre intelectual e colectivo cf. Said, 2000: 48-49. O escritor é pessoal e público, tem uma linguagem que o situa como criador de um imaginário colectivo radicado nessa mesma colectividade na qual se insere. Esta posição é assumida, aliás, e a título de exemplo, por dois escritores angolanos, Luandino Vieira e Manuel dos Santos Lima. Para o primeiro, o escritor tem como papel primordial ser a "consciência crítica" da sociedade em que se insere (Luandino Vieira a Laban, 1991: 411). O segundo assume que um escritor terá de manifestar a sua consciência de modo a ser um "testemunho da sua época", mesmo que na base da criação esteja, apenas, o desejo de escrever (Manuel dos Santos Lima a Laban, 1991: 443).
[8] Sobre o papel da elite intelectual na narração da nação, em termos estratégicos e conjunturais, consulte-se Bauer, 2000: 63; Hroch, 2000: 79; Wallerstein, 1990: 342; R. D. Carvalho, 1997: 129.
[9] Neste contexto, a literatura colonial servia-se de várias tipificações discursivas, de natureza etnográfica, turística, de aventura, de exploração, de reflexão estética e de reflexão ética, caracterizando-se também pelo auto-exotismo. Este explica-se como uma europeização mental que serve também como justificação para a presença portuguesa nos trópicos. Inferiorizam-se as tradições africanas e a mulher negra, por exemplo, surge coisificada e salientada quase exclusivamente nos seus atributos físicos. Sobre literatura colonial de temática angolana, veja-se Trigo, 1975: 28-30 e 1997: 147.
[10] Aliás, o surgimento de um movimento nacionalista associa-se, numa generalização, a movimentos literários, a movimentos de pesquisa histórica ou à imprensa, passando depois para outras etapas, como a resistência armada (cf. Smith, 2006: 17, 115).

nacionalismo literário associou-se de forma muito próxima aos movimentos independentistas, fazendo parte da demanda das novas identidades nacionais. A retórica dos nacionalistas busca a auto-determinação política e as literaturas que se inauguram como nacionais projectam um novo *ethos* (cf. Chileshe, 1998: 61; Palmer, 1998: 42).

Na constituição de um discurso literário e propagandístico anti-colonial, movimentos e textos literários devidos, por exemplo, ao regionalismo brasileiro ou ao Pan-Africanismo, tornaram-se motivos para as palavras de libertação e de dignificação dos angolanos e de outros africanos das colónias portuguesas. Os valores exaltados, a revolta contra as injustiças sociais, o canto de figuras populares, o enraizamento em sistemas culturais diversos dos propagados por um estilo de vida ocidental e colonial são exemplos de práticas discursivas que mostravam ao mundo a especificidade identitária até aí ocultada pela história dominada pelo Ocidente[11].

Em Angola, a luta pela independência não se confunde com a luta armada que se iniciou de forma sistemática em 1961. Para além dos focos de resistência armada anteriores, as acções literárias são um espelho da demarcação face ao regime colonial. Numa nítida associação entre o discurso literário e a reclamação política, foi através da elite de jornalistas e escritores do fim do século XIX, conhecidos como *filhos da terra*, que, a partir de Luanda, se começou a falar de uma *nação* angolana e de uma identidade colectiva formalizada através dos signos literários[12]. Ainda que seja uma citação longa, interessa atentar nas palavras de Fernando Augusto Albuquerque Mourão sobre esta época. Ele defende que, no século XIX, nasceu

> "uma expressão de *angolanidade*, cuja força maior está no facto de pertencer ou fazer parte *da* cultura angolana-luandense, embora situada social e politicamente *na* sociedade luandense, tridimensional: a sociedade dos brancos, realimentada periodicamente com a vinda de novos imigrantes; a sociedade dos chamados *naturaes*, e uma sociedade periférica, mais numerosa, constituída de africanos ditos não-assimilados. A *angolanidade* é uma das múltiplas dimensões pelas quais se manifestou a presença angolana ao longo do processo colonial" (1985: 124. Itálicos no original).

Na presente citação, o termo angolanidade surge como uma expressão identitária e multidimensional nascida – e continuo com Fernando Mourão – como uma especificidade

[11] Cf. M. P. Andrade, 1989: 65. Não esqueçamos que em Angola, desde o século XIX, ou seja, desde que Portugal ainda nem sequer tinha em seu controlo todo o território demarcado na Conferência de Berlim, se ouvem vozes de autonomia e de desejos libertadores, celebrando uma especificidade angolana que a distinguia da longínqua metrópole.
[12] Opinião expressa por Hamilton, 1985: 494; Margarido, 1980: 332 e Pepetela, 1995: 148.

"ao longo de todo o processo colonial", sintetizando a transculturalidade e relevando o papel dos núcleos urbanos nessa história colonial (1995: 441).

A partir destas afirmações, retiram-se duas conclusões sobre a construção do imaginário em Angola. Em primeiro lugar, percebe-se que a literatura angolana surge ligada a factores associados ao urbanismo, não só em termos temáticos, mas também em termos sociológicos de produção e recepção do texto literário. A escolha de Luanda para palco privilegiado de narrativas no tempo colonial pode dever-se a duas razões, que se aliam: esta cidade foi o centro político e administrativo da colónia e o centro no qual a sociedade central, desde o século XIX, produziu a redacção e a reivindicação escrita. Atendendo à configuração da cidade colonial[13], em termos temáticos, a literatura nasce com a marcação do conflito entre colonizadores e colonizados, entre o musseque e o asfalto, denunciando as arbitrariedades do sistema colonial. Após a independência, o papel que Luanda desempenha na literatura – enquanto tema e local de produção – equivale ao importante papel que tem na vida oficial do Estado angolano[14]. Em segundo lugar, compreende-se que o surgimento da angolanidade, como um elemento de marcação de uma especificidade, surgiu não só ao longo do período colonial, como se encontra presente na citação de Fernando Mourão no parágrafo anterior, mas especialmente devido a ele, de modo a assinalar e a dignificar os elementos próprios menorizados numa ordem colonial.

O termo *angolanidade* foi cunhado pelo escritor e político angolano Fernando da Costa Andrade no artigo "L'«angolanité» de Agostinho Neto et António Jacinto", publicado na emblemática revista *Présence Africaine* (n.º 42, em 1962). Trata-se de um neologismo que sumaria o conjunto das características da cultura angolana e aplicou-se primeiramente ao *Homem Novo* resultante do diálogo pan-africano e com o restante mundo (C. Andrade, 1962: 76). A angolanidade é, então, um termo que se forja na luta nacionalista angolana e, neste contexto, estamos diante de um conceito instrumental e de valorização do substrato

[13] Em Luanda, havia uma clara demarcação entre a cidade do asfalto e os musseques, duas áreas urbanísticas e sociais, em que a primeira se associa ao privilégio e a segunda a uma situação de maior precariedade, existentes em clivagens. As rupturas espaciais correspondem às rupturas económicas, sociais e raciais que são, em simultâneo, os seus produtos. O espaço de habitação, os materiais de construção e a pertença social são aspectos de uma mesma contradição: a colonização é um sistema de rupturas e não de integração. Depois da II Guerra Mundial, a emigração metropolitana para Angola e concretamente para Luanda aumentou consideravelmente, afectando as relações sociais e raciais. Por este facto, Luanda passa a caracterizar-se por um endurecimento das relações raciais e das tensões sociais, a par de uma degradação da situação económica e das condições gerais de existência de grande parte da população (cf. Messiant, 1989: 136; Chabal, 1996: 18; Amaral, 1968: 28; Torres, 1989: 98, 115-116).

[14] Cf. Trigo, s.d.: 53, 60; Gerard, 1985: 490; Venâncio, 1993: 128. A centralidade actual de Luanda lê-se no poema "Luandar nacional", de Ismael Mateus: "Em Luanda / Revela-se o país / Pobre / Coitado / Pedinte. // O imenso país / Contente / Agradecido / Ajoelha-se nas sobras imensas / Da narcisa Luanda / Morta de amores por si" (*Experiências do Sentir*: 52).

histórico e cultural que afirma uma Angola diversa do poder colonial contra o qual se lutava e da portugalidade que defendia[15]. É neste sentido que a palavra *Angola* basta aos intelectuais "como referência identitária" (Venâncio, 1992c: 21). De qualquer modo, assinale-se que ainda estamos perante um conceito pleno de polémicas, de incertezas e de indefinições continuadas. Ao longo do tempo, foi sendo reflectido em posturas mais neonativistas[16] e em outras mais abrangentes, não existindo, contudo, um consenso quanto ao que significa[17]. Reavaliando e redimensionando o conceito de angolanidade, designa uma identidade literária angolana e terá de ser perspectivado enquanto constructo moderno e detentor de uma capacidade englobante da história e de temas angolanos, que integram tanto elementos tidos como tradicionais como outros associados ao percurso da modernidade. A angolanidade é, também, totalizante, na medida em que permite que se ultrapassem particularismos, centrando-se na forma como os escritores apropriam esteticamente o espaço de Angola. Trata-se de uma questão do imaginário[18] que visa a narração do território e da cultura. Neste sentido, a angolanidade consiste numa localidade e a sua afirmação enquanto intenção angolana é circunstancial, dada a diversidade radical do conceito. É devido a esta diversidade que surgem amplas concretizações simbólicas da angolanidade, na ligação afectiva e estética que se revê nos discursos[19].

Ressalve-se que a angolanidade não se poderá confundir com a identidade nacional, mas sim com a sua interpretação a partir de um núcleo intelectual que o subjectiviza, que o

[15] Esta opinião é consentânea com a de dois estudiosos angolanos, Caley, 2005: 109 e Jorge, 1998: 156-160.

[16] Entendo o neonativismo tal como Francisco Soares o expõe, como um movimento de reacção a uma globalização entendida como homogeneizadora, preconizando, para tal, um retorno a um passado pré-colonial, resgatando valores que se tomam como específicos dessa datação (cf. Soares, 2007: 256).

[17] Sincreticamente, a angolanidade define "a substância nacional angolana" (Margarido, 1980: 5). Para Óscar Ribas, é "o que é referente a Angola. É um conceito que, no fundo, não deixa de encenar um certo patriotismo" (Venâncio, 1992b: 86). Para Pepetela, trata-se de "Um conceito abstracto. Tenho a impressão de que ninguém sabe muito bem o que é. No fundo não conseguimos até hoje teorizar, definir o que é isso de angolanidade" (Venâncio, 1992b: 96). Segundo Lopito Feijóo, trata-se da "utilização de motivos puramente angolanos, de natureza tradicional, modernos, de toda a natureza, mas desde que puramente angolanos. A utilização desses motivos marca uma característica dentro do texto que não permite equívocos: depois de lido o texto, sabe-se que é angolano" (J. A. S. Lopito Feijóo K. a Laban, 1991: 872-873). A respeito da geração de poetas de 1980/90, Ana Mafalda Leite faculta uma definição sintética e conclusiva de angolanidade, apoiada por uma formulação dada por Pires Laranjeira (1992: 96): "multilingual text, historical depth, telluric, rural or national themes" (Leite, 1996: 164). Em suma, o fulcro do conceito reside nas suas capacidades englobante e relativista.

[18] A título ilustrativo, é interessante ver o conceito de zanzibaridade e o de inglesidade. Num texto sobre a produção da identidade e da pertença na cidade de Zanzibar: "Zanzibariness is associated more with attitudes, behaviour and self-presentation than with being of the same locality. However, perceptions of the mainland (*bara*) act as a significant point of reference, and contrast, in emphasising Zanzibariness" (Larsen, 1998: 126). A angolanidade pode ainda aproximar-se do que Simon During definiu como "inglesidade": "It begins to form a new cultural space – which I shall call, not very satisfactory, the civil Imaginary" (1994: 142).

[19] Estes discursos tomam-se como enraizados na forma como dialecticamente se ultrapassam particularidades regionais e se instituem como nacionais e históricos. Sobre algumas formas particulares de tematizar elementos tidos como formadores da angolanidade, cf. Santilli, 1985: 157; Venâncio, 1993: 13-14, 122; M. P. Andrade, 1977: 16-17; Caley, 2005: 105-107; Cosme, 1978: 43-44.

expande e que o toma na sua evolução. O seu sentido prospectivo e utópico, como se da busca de uma pátria se tratasse, no sentido de *Heimat*, de Ernst Bloch, concretiza-se na relação que o autor estabelece com o colectivo, desalienando-se em relação às sociedades periféricas[20], permitindo variadas percepções e projecções de pontos espaciais, temporais e culturais de referência. Assim, a cosmovisão processa-se na constituição de corpos discursivos que, incluindo os romances em análise neste estudo, permitem a conclusão de que não estamos perante especificidades essenciais. Estamos, sim, perante especificidades de gradação e de questionamento local, em respeito pelas dinâmicas advindas de África, num paralelo entre a história factual e a história literária, a cargo de autores individuais, contextualizados não nessa marca singular[21], mas em determinações que os situam em expedientes mais amplos.

Neste sentido, para a observação de uma relação entre os campos literário, político e social em Angola, convocam-se alguns factores: a importância de movimentos literários na demonstração de vontade de independência, o domínio processualístico da literatura angolana, a sobredeterminação do político sobre o literário, a construção de uma língua vernacular impressa, as chamadas desterritorializações simbólicas, para, por fim, questionar a construção da nação em literatura.

No fim dos anos 40 e início dos anos 50 do século XX, o Movimento dos Novos Intelectuais de Angola[22] mostrava uma atitude incompatível com a negação dos valores culturais do povo angolano, propondo o lema "Vamos descobrir Angola!", tal como no

[20] Cf. Venâncio, 1992b: 24; 1992c: 19-20 e 1993: 11-12, 16, 37, 56, 119-121. A um título mais vasto, mas dependente dos sentidos de angolanidade, para uma compreensão da identidade cultural angolana, há que convocar três tipos de relações identitárias, apoiadas por sua vez em dois eixos. Estas relações são "as que correspondem à sociedade crioula, as veiculadas pela experiência da UNITA e ainda aquelas que dizem respeito às sociedades tradicionais", vistas num eixo que "separa as relações mantidas no âmbito da sociedade crioula (talvez melhor, sociedade urbana) e as relações mantidas no interior da área de influência da UNITA das relações tidas nas sociedades tradicionais" (Venâncio, 1992c: 101). Seguindo esta formulação, poder-se-ão dividir os autores do período pós-colonial em estudo entre (i) os pertencentes a uma elite em torno do eixo central de Luanda, muitos deles conotados com o MPLA, como Uanhenga Xitu, ou sem qualquer conotação, como Ruy Duarte de Carvalho; (ii) autores que politicamente se situavam junto do MPLA e que depois dele se afastaram, como Manuel dos Santos Lima; (iii) um autor ligado à UNITA (Sousa Jamba). No que respeita às sociedades tradicionais, em termos de representação no discurso literário, uma possível visão é-nos oferecida pelos escritores, mas em processo de conhecimento exógeno.

[21] Tal como propõe Michel Foucault (1995: 42-45).

[22] Nascido no seio da Associação dos Naturais de Angola, uma associação autorizada, cujo cancelamento se deu em 1950 por causa do segundo número da revista *Mensagem*, que provocou algum alarido. Entre os seus integrantes, liam-se poemas do movimento da *Claridade* de Cabo Verde, poesia brasileira, o neo-realismo português, escritores negros norte-americanos, como os da Renascença do Harlem e Langston Hughes (António Jacinto a Laban, 1991: 140). Ainda que activo durante pouco tempo, "foi marcante para a política, a literatura e as culturas angolanas", pois havia o objectivo de "resgatar o conhecimento das culturas tradicionais angolanas" por esses intelectuais ligados ao neo-realismo e aos movimentos nacionalistas (Soares, 2007: 257). Assim "estava iniciada uma nova fase na História e na Literatura Angolanas. Assim começa o verdadeiro nacionalismo angolano", nas palavras de Salvato Trigo (1975: 20).

poema "Exortação", de Maurício de Almeida Gomes[23]. Este movimento é considerado por Carlos Serrano como um "postulado" e até uma "posição política" dos jovens intelectuais que lhe deram forma. Trata-se de um "grupo de reivindicação" e não de mobilização (Serrano, 1995: 283-284). O movimento literário dos anos 50, por seu turno, já era mais político do que propriamente literário, revelando desejos de independência[24]. Em torno das revistas *Cultura I* (1945-51), *Mensagem* (1951-52) e *Cultura II* (1957-61)[25], os escritores afirmam-se colectivamente contra uma voz uníssona colonial, servindo a literatura como meio de expressão e de identificação das elites, uma minoria privilegiada em relação à maioria da população angolana. Protagonizando a busca e a consciencialização da cultura do país, a palavra literária era, para eles, redentora e a escrita constituía um processo catártico, já que estes intelectuais estavam comprometidos com o desenvolvimento do nacionalismo político angolano, numa duplicidade de movimentação intelectual autonomista, a literária e a política[26]. Na história do nacionalismo angolano, aliás, verifica-se que alguns escritores, como Manuel dos Santos Lima, Costa Andrade ou Pepetela, ou, ainda, Agostinho Neto, poeta e o primeiro Presidente da República de Angola, participaram igualmente na luta armada de libertação, época de redacção de uma poesia e de uma prosa de circunstância, que engloba os discursos políticos de chefes revolucionários e alguns exercícios literários compatíveis com o tempo dispendido na actividade guerrilheira[27]. Outros actores do nacionalismo angolano e da sua literatura cumpriam penas de prisão, como António Jacinto ou Luandino Vieira.

---

[23] Cf. Venâncio, 1992c: 61, 89; 1996a: 15, 33 e 2005: 32-33. Citam-se versos do poema de Maurício de Almeida Gomes: "É preciso inventar a poesia de Angola!", "É preciso escrever a poesia de Angola!", "É preciso criar a poesia de Angola!", "É preciso forjar a poesia de Angola!" (*apud* Portugal, 2006: 295) através de elementos da realidade local que levem a uma identificação clara com Angola.

[24] De acordo com testemunho de António Jacinto em entrevista a Michel Laban (1991: 149). A prisão de nacionalistas ocorreu em simultâneo com o encerramento de "organizações subsidiárias do nacionalismo", como a Associação dos Naturais de Angola, a Sociedade Cultural de Angola e a Casa dos Estudantes do Império. Também a Sociedade de Escritores, sedeada em Lisboa, foi encerrada após a concessão do prémio a *Luuanda*, de Luandino Vieira (cf. M'Bokolo, 2007: 514-515; Trigo, 1975: 155).

[25] Dadas as circunstâncias do colonialismo e da ditadura salazarista, as revistas *Mensagem* e *Cultura* (I e II) tiveram uma existência efémera, como se percebe na datação. A revista *Mensagem* foi fundada pelo Departamento Cultural da Associação dos Naturais de Angola, entre os quais se encontravam Viriato da Cruz, António Jacinto e Mário Pinto de Andrade. Este editou, conjuntamente com Francisco José Tenreiro, o livro *Poesia Negra de Expressão Portuguesa* (Lisboa, Casa dos Estudantes do Império, 1953) (Andrade e Tenreiro, 2000: 19). A revista *Cultura*, ressurgida em 1957, após a sua fundação em 1945 pela Sociedade Cultural de Angola, aglutinaria a geração seguinte à dos Novos Intelectuais de Angola (Trigo, 1975: 50-51).

[26] Aliança notada por Portugal, 2006: 289-290 e M. P. Andrade, 1977: 16.

[27] Cf. Trigo, 1975: 130; M. P. Andrade, 1977: 9-10. Na prosa de circunstância incluem-se alguns textos de Pepetela, como *As Aventuras de Ngunga*, *As Sementes da Liberdade*, de Manuel dos Santos Lima ou até *A Vida Verdadeira de Domingos Xavier*, de Luandino Vieira, encarcerado no Tarrafal, "retrato fiel do que se passava nos bastidores da guerra". Trata-se de uma prosa essencialmente expositiva e dominada pelo realismo ou neo-realismo (Trigo, 1975: 131-133).

A literatura nacional escrita angolana é, então, processualística, porque a sua construção se empreendeu contra um colonizador, constituindo o factor literário um meio de libertação. Neste veículo, são salientes as dimensões políticas do texto ficcional, a intenção de tornar o texto um espelho da realidade, ora a colonial que se combate, ora a local que se releva. É igualmente processo em outras duas vertentes. Em primeiro lugar, no sentido *dreyfusiano* do termo, de valorização do intelectual[28] e contrário à formalização de um nacionalismo orgânico e étnico. Em segundo lugar, no modo como conjuga a luta cultural. Este modo de luta é determinante para a consideração do papel dos intelectuais e dos criadores de literatura num país como Angola, não raro estreitamente ligados à política, dois domínios que encontramos abarcados numa mesma instância.

A aliança entre a literatura e a política em Angola é incontestável, desempenhando a primeira um papel social de destaque (cf. Venâncio, 1992c: 89-90). Mais do que uma aliança, poder-se-á atestar a sobredeterminação do político sobre o literário após a independência, simbólica e emblematicamente patente num dos actos inaugurais do país. A União dos Escritores Angolanos (UEA) nasceu no dia 10 de Dezembro de 1975, uma data simbólica pela coincidência com o aniversário do MPLA[29], sendo dado um especial relevo à fundação da instituição por Agostinho Neto, já Presidente da República, como mostra do papel de coesão desempenhado pela literatura, tal como o havia feito no seio do movimento nacionalista[30]. São significativas as palavras de Agostinho Neto aquando da sessão solene de proclamação da UEA – aliás, a primeira instituição criada após a proclamação da independência –, consagrando a aliança entre literatura e política, estando aquela ao serviço da Revolução e, concomitantemente, ao serviço do Estado. É de assinalar que o Presidente da República afirma que "todos os escritores de Angola estão no MPLA" (A. Neto, s.d.: 15-16) [31].

A proclamação da UEA associada ao MPLA congrega as orientações de três eixos, a arte, o partido e o Estado guia do Povo, "dentro do espírito da Independência, dentro do espírito da organização e da instituição do Poder Popular" (A. Neto, s.d.: 19). Em outro acto oficial da UEA, a 24 de Novembro de 1977, no qual assume a presidência da instituição,

[28] Após o caso Dreyfus, os franceses começaram a tomar a palavra intelectual como um insulto, ao contrário do que se passava em África dos tempos imediatamente anteriores à independência (cf. Benot, 1981a: 18).
[29] Sobre as polémicas em torno da data de criação do MPLA, consulte-se *Resenha temática da história de Angola*, no Capítulo I deste estudo.
[30] Sobre o papel de coesão desempenhado pela literatura em Angola, cf. Venâncio, 2002b: 32.
[31] David Mestre (1997: 16, 19) tece críticas contundentes à actuação da UEA, que é uma instituição de glorificação encenada do presidente Agostinho Neto, do MPLA e dos ideais que retoricamente propagandeiam. Os moldes que constituíram a UEA ficaram ultrapassados no início da década de 1990 devido ao fim da Guerra Fria e das consequentes alterações no plano geopolítico internacional.

Agostinho Neto defende que o papel principal de um escritor em Angola é interpretar a existência do seu povo (s.d.: 28). Um dos objectivos da UEA e dos escritores enquanto actores comprometidos no processo revolucionário do seu país é, como se verifica, o conhecimento da cultura angolana dado ao povo e ao mundo. O povo que é representado comporta uma carga histórica marcada pela escravatura e pela colonização, ou seja, marcada pelos signos da violência, da subjugação a um poder imperial, que, desta forma, terão de ser submetidos a uma catarse pela escrita para que possa nascer o *Homem Novo*.

Com a independência, o estatuto do escritor angolano passa a ser o de um elemento activo na transformação da sociedade, através da pedagogia das suas obras e da conjugação entre a independência e uma categoria de *proletariado-campesinato*, símbolo desse *Homem Novo* (A. Neto, s.d.: 29-30; Laban, 1995: 29), numa linha que se deseja de feição marxista.

Após as independências, e perante a inoperância de um conceito de operariado africano, o conflito ideologicamente sentido entre marxismo e intencionalidade da produção literária instalava-se. Havia, então, que se proceder a uma identificação entre as particularidades e o global social, incorporando-lhe elementos de maravilhoso radicado em tradições, de modo a que o leitor aderisse e aprendesse com a moral, na medida em que esta era verdadeira. A criação literária sagra-se, deste modo, como um fenómeno cultural, à partida, totalizante, que resulta de uma situação de diálogo que se pretende integrativo de elementos tradicionais e de outros considerados modernos. No tempo colonial, a realidade dos explorados a narrar era unívoca e objecto de identificação, pelo que a literatura produzida representava elementos da cultura africana tradicional (como o forte *ethos* comunitário ou outras tradições tidas como *folclore*) como forma de criticar o colonialismo e a cultura ocidental. Com a independência, ficou à disposição dos escritores e dos criadores de alta cultura um manancial de informação e de elaboração criativa conseguida pela observação de uma Angola a construir. Para além do que Michel Laban considera ser a "retracção temática" da literatura angolana nos tempos imediatamente posteriores a 1975, presente no tratamento da época colonial na maior parte da produção literária[32],

[32] Isto devia-se ao facto de muitas obras terem sido escritas antes de 1975 e de não terem visto a possibilidade de serem publicadas. Outros dois factores contribuíram para este facto: o envolvimento político activo de muitos escritores e a falta de contacto com literaturas estrangeiras, que, por sua vez, se deve a outros factores: as dificuldades advindas da institucionalização do Estado pós-colonial em Angola e da guerra civil, que não favoreciam encontros culturais, e o escasso número de livrarias (Laban, 1995: 27-28). Acrescento também que esta retracção temática implica um outro factor: a publicação em liberdade de modo a revelar o que antes era ocultado e silenciado oficialmente, como a negação do ocupador, o pôr a nu das suas fragilidades e também a sua participação na construção do referente literário 'Angola', fosse pela sua integração, fosse pela sua oposição e/ou alheamento.

encontramos representações da desilusão de muitos intelectuais para com os regimes políticos e os vínculos neocoloniais.

Como a realidade instituída era diversa daquela por que se lutou, o desencanto surgiu como uma importante linha temática da literatura angolana, ao qual se alia o registo irónico[33]. De uma utopia de libertação a concretizar, na instituição de um Estado, à qual se aliou a utopia de ultrapassar as particularidades com vista a uma nação a ser realizada pela confluência entre as plurais tradições e o novo, passou-se a uma utopia de um futuro a concretizar pela justificação de um Estado justo. Após a independência, intelectuais nacionalistas afastaram-se dos seus antigos companheiros de luta que lograram a instituição de um país com um regime de partido único e neopatrimonial[34]. Esta utopia materializa-se em diversas manifestações sub-temáticas, como a vida política, a vida social, a máquina de guerra, a (não) integração nacional de periferias[35], a discriminação, ou seja, a forma como Angola se construía e constrói enquanto Estado. Num ensaio sobre o romance político brasileiro contemporâneo, em concreto na abordagem à ditadura, Fernando Cristóvão defende que, a par de, positivamente, contribuir para a consciencialização do leitor no que toca ao momento político e social vivido, o romance acabou por ter uma outra característica de omissão: "não evoca ou simboliza propostas de alternativa" (2003: 44). O mesmo se poderá dizer em relação à literatura angolana, com uma excepção: o romance *O Ministro*, de Uanhenga Xitu, livro ao qual se alia o posfácio de *Cultos Especiais* (1997). Pelo notório discurso ensaístico e pelos caminhos apontados para que a governação seja mais justa e centrada em pressupostos endógenos, *O Ministro* poderá constituir não só um livro de denúncia, mas principalmente um livro de uma maturada reflexão sobre o exercício do poder.

No cruzamento entre política e literatura e entre observação da vida política e manifestação da utopia e do desencanto em textos angolanos, são os intelectuais que dão corpo ao processo de uma elaboração discursiva da valorização que se tem tomado como

[33] A partir da década de 1980, inaugura-se uma fase de denúncia das máscaras da ambiguidade e das contradições num contexto de diversidade, que se atinge recorrendo à ironia. O romance *Os Anões e Os Mendigos*, de Manuel dos Santos Lima, inaugura esta tendência, recorrendo à ironia recheada de grotesco, a que se juntam, por exemplo, *Crónica de Um Mujimbo*, de Manuel Rui, ou *O Ministro*, de Uanhenga Xitu (cf. Leite, 1996: 124).

[34] Cf. Venâncio, 2005: 44, 108, 155. Após a independência, Manuel dos Santos Lima critica os escritores angolanos: "escritores messiânicos, escritores de anunciação, e alguns deles tendo participado no movimento de libertação, com a Independência, esses indivíduos vão em bloco alinhar com o governo da Independência", não criticando as arbitrariedades tal como o haviam feito na vigência do colonialismo. A atitude de Manuel dos Santos Lima é, na sua opinião, contrária à dos seus correligionários, tendo escolhido o exílio e a fidelidade "aos ideais democráticos" da sua juventude (Manuel dos Santos Lima a Laban, 1991: 458).

[35] Periferias no sentido de regiões e populações que estão distantes do centro do poder. O adjectivo *distantes* não significa apenas um afastamento físico, mas essencialmente simbólico.

cânone[36]. Os escritores angolanos fazem essa formação em várias vertentes, que se passam a explicitar e a aliar ao que se toma como narração da nação: a língua e o tradicional aliado ao novo.

Como artefactos culturais, as línguas vernáculas impressas potenciam o desenvolvimento de uma consciência nacional com a criação de campos de comunicação e de redes de leitores com os consequentes prestígio e fixidez linguísticos. Também nesta questão se toma a elite como ponto de partida, pois uma língua numa elite literária ou uma língua administrativa, com base em Benedict Anderson (1995: 44-45), cria uma comunidade que comunica entre si e que contém uma espécie de modelo a expandir para além da elite. Assim, a língua das elites (ou *línguas-cultura*) torna-se a língua dos Estados modernos através da educação pública e dos mecanismos administrativos. A força comunicativa dos mais poderosos terá de criar uma *Weltanschauung*, uma ideologia de crença, através deste veículo[37]. Partha Chaterjee salienta a busca de verdade através do romance, por ser o dispositivo da alta cultura no qual se assiste à fixação da língua (Chatterjee, 1993: 8). Esta *verdade* e a língua impressa são assuntos que, quando se convocam para uma reflexão sobre as identidades e os seus veículos de expressão em contextos advindos de uma prolongada colonização, como é o caso de países africanos ou da Índia, de onde Partha Chaterjee é originário, se tomam como um elemento de discórdia. Nesta questão das línguas, trata-se sempre de se saber se algo escrito na língua do colonizador representa o povo.

A língua pela qual um povo se imagina é a língua que dá forma à consagração mediatizada da mensagem, que pode ser oral, dual e escrita[38]. E pode ser ainda a língua que antes foi das *legiões* e que hoje são veículo de comunicação literária escrita[39]. Uma das mais

[36] Qualquer formação de um cânone surge quando um período se define em termos de homogeneização ou quando se constrói a desejada tipologia literária, seleccionando-se autores, textos, estilos e demais critérios de classificação e de julgamento por uma agência, privilegiando uns sobre outros que pertençam ao mesmo período ou ao mesmo espaço de produção, não sendo isenta uma postura de dominação (cf. Ahmad, 2000: 123. Sobre a noção de cânone, veja-se ainda Soares, 2007: 248). Sobre a questão do cânone das chamadas literaturas africanas, Francisco Salinas Portugal reconhece que foram as elites que procederam a uma elaboração discursiva da nação, através da busca da história e do estabelecimento de um cânone próprio (Portugal, 2006: 295). José Carlos Venâncio (2005: 22), de modo completo, percorre a enformação desse cânone, para o qual concorrem factores de ordem social e cultural, traduzidos em movimentos como o Nativismo, o Pan-Africanismo ou a Negritude, visando a autonomização das literaturas metropolitanas e coloniais pela valorização do Homem negro.

[37] Na mesma linha do pensamento de Benedict Anderson sobre as línguas vernáculas impressas e as suas funções, consulte-se Bayart, 1999: 267; During, 1994: 149; Hobsbawm, 2004: 57-59, 105; Thiesse, 2000: 72-73, 226; Noa, 2002: 403.

[38] O escritor zimbabueano Chenjerai Hove explica a sua língua e a dificuldade de a colocar sob a forma escrita: "Shona is actually a language which is mainly oral; to write it is to kill it, if you can put it that way" (*apud* Backström, 2001: 90).

[39] Se considerarmos, com Amin Maalouf (2004: 141), que a pertença através da língua é *uma* das mais dominantes, esta torna-se problemática, no seu registo escrito, atendendo a que, como aponta Kwame Appiah,

importantes áreas de dominação colonial é a do imaginário dos colonizados, operação feita pelo controlo cultural, pela imposição da forma como o colonizado se percebe e assim se aceita como subordinado. Nesta perspectiva, uma importante característica de qualquer sistema colonial é a língua como um dos principais meios de dominação e imposição cultural, no qual o factor *norma* é central[40]. Funcionando como língua política, é mais do que um meio de comunicação, pois liga-se aos processos de desapossamento do colonialismo, que visam uma anulação da história e o impedimento da actualização das línguas autóctones. Na Angola colonizada, a par da prestigiação social do português europeu padrão assiste-se à desvalorização de outras línguas e do património cultural por elas veiculado[41]. Na questão linguística, não se trata apenas de impor uma língua, mas sim a lealdade que ela expressa. No processo de mediação estabelecido pelo escritor no sentido de pertença a uma comunidade e atendendo à definição de uma identidade cultural, o problema da língua é central. O escritor e ensaísta queniano Ngugi Wa Thiong'o, ou James Ngugi, assume que a língua é o veículo primordial de expressão do imaginário e da identidade de um povo, pelo que a língua imposta impossibilita transmitir uma base cultural que lhe seria, à partida, estranha (Thiong'o, 1987: 15). Contudo, como recorda Ali Mazrui (2000: 110), o nacionalismo linguístico, no reclamar de línguas nacionais autóctones, foi um elemento fraco. Verifica-se, antes, a estratégia de *africanização da língua de colonização*. Nestes termos, quando se aborda a manutenção da língua do antigo colonizador como língua oficial e como língua de escrita literária, valoriza-se a criação de desafios ou de desvios a uma norma padrão europeia[42], continuando, assim, a ser relevada uma centralidade europeia hegemónica. Em semelhante raciocínio, deparamo-nos com a assunção da literatura como

---

a escrita que auxilia na edificação comunitária nacional se faz, regra geral, "em línguas impostas pelo «poder das legiões»" (1997: 88).

[40] Cf. P. Carvalho, 1991: 19; Appiah, 1997: 87; Calvet, 1974: 64; Deane, 1990: 10; Thiong'o, 1987: 9, 16.

[41] Na sociedade colonial angolana, nota-se uma correlação entre a posição social do falante e o seu comportamento linguístico. Paulo de Carvalho aborda quatro variedades sociolinguísticas na língua portuguesa: "um código verdadeiramente elaborado, um código quase-elaborado, um código restrito propriamente dito e um código restrito com fusão de expressões provenientes das línguas nacionais". O primeiro era usado pelas elites, tanto de origem europeia como africana e o modelo era a norma do português padrão europeu; o segundo funde elementos do primeiro e do terceiro e era usado por funcionários, comerciantes ou proprietários agrícolas, ou seja, os constituintes de uma classe intermédia; o terceiro era usado por portugueses pertencentes às classes baixas da sociedade colonial; o último era usado por angolanos pertencentes a essas mesmas classes (P. Carvalho, 1991: 14-15). A desvalorização das línguas de origem africana neste contexto poderá ser encontrada no citado Paulo de Carvalho (1991: 13) e em Simão, 2000: 239. Em 1921, foi aprovado inclusive um decreto de proibição do uso de línguas africanas nas escolas (Simão, 2000: 239). Com a desvalorização das línguas locais, das religiões, entre outros factores, pode concluir-se que a cultura africana, independentemente do sistema colonial sofrido, foi "criticized, weakened, and undermined" (Manning, 1998: 108) pelo colonizador.

[42] A interpretação da língua literária como uma negação da norma padrão europeia e como um desafio a ela encontra-se patente, por exemplo, em McLeod, 2000: 122-123.

contra-literatura, parafraseando Bernard Mouralis[43], em formulações que, de algum modo, criam um gueto, já que a feição seguida é a de uma raiz epistémica ocidental.

No domínio processual da língua, em Angola assiste-se à apropriação de uma língua alienígena que se faz própria. Durante a época colonial, e numa expressão bastante conseguida de Margarida Fernandes, "a língua do poder deu lugar ao poder da língua", com o aproveitamento, a subversão e a transformação que sofreu a língua portuguesa para se tornar uma forma de resistência (2002: 41). O português de Angola, com as suas especificidades, é uma forma de afirmação da diferença em relação ao colonizador, como tão bem expressa Luandino Vieira e o seu logotetismo, tema de uma obra de Salvato Trigo sobre este autor (1981). Aliás, a apropriação de um facto cultural alheio tornado próprio é genial, com um relevo destacado por se tratar da língua do colonizador, logo instrumento de dominação, que se apropria e se reconstrói. A construção de uma especificidade angolana através da alta cultura escrita faz-se com esta permeabilidade da língua portuguesa, sujeita a processos de criação e de hibridização, da reinterpretação da história que também descoloniza a língua[44].

A escrita em línguas impostas e depois adoptadas como línguas oficiais permite a produção de sentidos, através de mecanismos de apropriação, que facultam as inferências sobre formações identitárias diversas nas obras literárias. Antônio Candido, sobre o sistema simbólico que constitui a arte, alia indissoluvelmente autor, obra e público receptor, tornado o reflexo e a realização de todo o processo constitutivo da arte (*apud* Cristóvão, 2003: 43). Ora, quando uma obra de arte é escrita numa língua que se toma como estranha e que teve de ser apropriada, como muitas vezes é criticado, caberá perguntar qual, então, o leitor ideal que subjaz a essa criação. Sabendo, com Wolfgang Kayser (1977: 68), que o leitor é um ser fictício que desempenha um papel no qual o escritor se poderá rever, será legítimo indagar

[43] Bernard Mouralis intitula de *As Contra-Literaturas* (1982) uma obra sua sobre *textos não canónicos*, atendendo a uma formulação ocidental de cânone, nos quais inclui textos de "artes negra". Homi Bhabha (1995) trabalha também os discursos diversos da tradição metropolitana como *contra-discursos*.

[44] A questão da língua é central em qualquer debate sobre a nacionalidade e sobre a comunidade cultural a que se pertence. As línguas de origem europeia em África são não apenas veículos discursivos, mas também veículos de significação estética. A língua portuguesa foi apropriada há muito, em especial quando se trata da zona da comunidade de língua *kimbundu*, e adaptada ao mundo semântico local, de confluência cultural (cf. Trigo, 1997: 149; Venâncio, 1992a: 195). A angolanização da língua pode ser tomada como um tema em si na literatura angolana, como em Luandino Vieira ou Uanhenga Xitu, notória nos graus diversos de diversidade linguística que congregam a linguagem literária angolana e já não no respeito pela língua do colonizador, mas sim das possibilidades que se abrem à sua ruptura (cf. Leite, 1996: 129 e 1998: 33; Trigo, s.d.: 150). Já não se trata de uma imposição, mas sim da utilização de um instrumento que começou por ser imposto. Como conclui Costa Andrade, trata-se de uma "vitória da angolanidade e do seu universalismo" (1980: 51). Contudo, Herder e o seu *Sprachgeist* não se anularam nesta tematização da língua. Aliás, e seguindo Herder, "a língua é mais do que o meio pelo qual os falantes se comunicam" (Appiah, 1997: 81). Se em vários casos há uma refutação de uma série de mecanismos incorporados, no que toca à língua portuguesa nota-se a necessidade de se justificar a sua angolanização ou uma prática de bilinguismo, como se a *maldição de Caliban* prosperasse ainda.

sobre se esse leitor, a quem um autor africano se dirige, será local ou estrangeiro. Creio que, sobre esta problemática – e devido aos mecanismos estaduais de educação formal das populações e da sua extensão em rede –, teremos de alargar o âmbito da língua *per se* e chegar à mensagem que ela transmite em forma de temas. Em suma, o que se tem tratado como domínio da extraterritorialização ou desterritorialização simbólica e cultural.

Esta, que não poderá ser lida em termos absolutos, consiste num processo criativo que exprime a relação existente entre o campo literário e o campo social, compreendendo-se como a recepção e a avaliação da arte no Primeiro Mundo, adstrita a uma alta teoria[45], e a sua produção no Terceiro Mundo, fundindo os horizontes de expectativas entre autor e receptor. Este processo pode entender-se de duas formas possíveis. Uma, a título mais individualizado, exprime-se num sistema simbólico de *desejo de outrar-se ficando mesmo*, afirmando uma radicação em África[46]. A segunda forma de compreensão deste processo ultrapassa a esfera estrita da vontade individual e da sua afirmação para se tomar como processo que está latente aquando da criação artística de modo a que se projecte uma imagem que se quer recebida pelo público. O autor africano *outra-se* e produz para um público receptor ocidental, mercado no qual quer ter projecção, estabelecendo uma relação de dependência[47]. Em síntese, as desterritorializações culturais e simbólicas aliam-se ao fenómeno da globalização e alteram os referentes tanto de recepção como de produção da arte. No fundo, este conceito implica-se também na *orientalização* e *coisificação* de África,

[45] Kwame Appiah vai mais longe ao afirmar que os intelectuais africanos dependem de duas instituições para obter apoio e, portanto, reconhecimento, que são a universidade africana – "uma instituição cuja vida intelectual é maciçamente constituída como ocidental" – e os editores e leitores euro-americanos (1997: 209). Ressalve-se, igualmente, que nesta consideração de alta teoria não se integram apenas mecanismos facilmente agendáveis a um Ocidente monolítico ou simbólica e hegemonicamente e masculino. Também se poderão incluir nesta categoria teóricos, críticos ou filósofos viventes no Ocidente e que reclamam a sua origem não ocidental.

[46] Assim se pode ler um poema ("O ritmo do tantã") escrito no Tarrafal, em 1970, por António Jacinto, branco angolano: "O ritmo do tantã não tenho no sangue / nem na pele / (...) tenho o ritmo do tantã no coração / (…) tenho o ritmo do tantã sobretudo / mais no que pensa / mais no que pensa / Penso África, sinto África, digo África" (*Sobreviver em Tarrafal de Santiago*: 129).

[47] Sobre a escrita no Terceiro Mundo com vista a um mercado ocidental, cf. During, 1994: 151; Brennan, 1989: 17; Venâncio, 2000: 130 e 2005: 109-10. Nesta linha, o factor sucesso é preponderante e formaliza-se não raro fora de portas por escritores que são publicados em editoras ocidentais. Qualquer contexto comunicativo não é indiferente. O contexto do acto de escrita e o desejado contexto de leitura implicam-se, considerando que é o leitor que dá sentido à obra de arte literária (cf. Cristóvão, 2003: 43). Pode acontecer assim não só por uma questão de fama, mas também por uma questão de maior segurança material, que não será possível no país de origem dos escritores. E com isto não quero afirmar que se trata de uma questão que parte dos próprios artistas do Terceiro Mundo, pois o papel dos leitores ocidentais e dos mecanismos que o campo literário – ou, melhor, o "campo do poder" – envolve é crucial. Ainda atendendo à possibilidade de o público alvo ser ocidental, refiram-se as notas de rodapé e as descrições de factos culturais em textos de literatura angolana, por exemplo, que poderão permitir a conclusão de que o leitor idealizado de vários textos será não angolano, na afectação dos mercados e do circuito comercial dos livros no espaço da chamada lusofonia. Alguns desses factos poderão ser desconhecidos da maioria dos angolanos, pois a sua circunscrição espacial (e porque não temporal?) a isso levará, condição à qual se juntam palavras, expressões ou frases em línguas nacionais de origem africana, servindo o português como língua de aglutinação.

na opção por formas ou géneros de arte preferenciais no Ocidente, na valorização do exótico, factor de apreciação da arte africana por um público ocidental[48].

O artista senegalês Iba N'Diaye sintetiza as possibilidades de desterritorialização simbólica de artistas africanos, tendo como principal factor as expectativas de um público europeu, desterritorialização que se recusa fazer[49]. À expectativa do exotismo alia-se uma outra área de sagração de uma memória única: a autenticidade. Ou o seu "papão", como a trata Salman Rushdie, a responsável pelo exotismo, a causa da guetização no Primeiro Mundo da literatura do *outro* (1994: 85). A autenticidade em termos identitários é uma impossibilidade, pelo que se rejeita a ideia de uma África monolítica, bem como a de um Ocidente monolítico, que estabeleceu a radical oposição e nenhuma contaminação entre o *eu* e o *outro*. Quando essa autenticidade se alia à identidade nacional, e ambas ao referente buscado em literatura, ideologiza-se a definição identitária e busca-se a edificação da imagem de nação totalizada em literatura[50].

A noção de autenticidade acaba por ser determinante no discurso nacionalista, que visava não só a independência económica, mas igualmente a descolonização da arte, da filosofia e de demais aspectos culturais africanos, enraizados na tradição[51]. Mas como as identidades e as alteridades culturais se perspectivam em termos de dinâmicas analisadas na

---

[48] Cf. Venâncio, 2005: 61-62, 66-67. Em entrevista a José Carlos Venâncio, Manuel Figueira pintor cabo-verdiano, sobre as relações com galerias de arte portuguesas, relatou que "O Sasportes [da Fundação Calouste Gulbenkian] não se mostrou interessado porque os nossos trabalhos não eram autênticos…", corroborando a segunda: "Queria uma coisa folclórica. Esperava encontrar num país do Terceiro Mundo aquela pintura inofensiva que permite bater nas costas e dizer, continua… continua…" (Venâncio, 1996a: 79).

[49] "I have no desire to be fashionable. Certain Europeans, seeking exotic thrills, expect me to serve them folklore. I refuse to do it – otherwise, I would exist only as a function of their segregationist ideas of the African artist" (*apud* Baaz, 2001: 5). Mia Couto é de semelhante opinião, como se a um escritor africano se exigissem "provas de autenticidade" ou de africanidade de "base exótica" de uma essência diferente da restante humanidade e assim mensurável (Couto, 2005: 19, 62). J. M. Coetzee, através da personagem Elizabeth Costello, sintetiza o resultado desejado de um exotismo, ao afirmar que muitos escritores africanos desenvolvem a sua actividade "a olhar por cima do ombro, para os estrangeiros que os vão ler" (*Elizabeth Costello*: 53-56). E que vão imaginar Áfricas pluralizadas ou até falar em nome delas. Como escritora, Ogundipe-Leslie tenta assumir a sua voz singular, que tem de ser independente de mandos que exijam exoticidade. E faz aquelas mesmas perguntas que continuam a realizar-se quando se trata de se ser escritor africano (e não europeu, e já não latino-americano, mas também de alguma Ásia e de alguma diáspora): "Do we write carefully or do we write to only make a buck, sensationalizing Africa for foreign consumption? Do we choose topics which will tillintate (like how to make love like a «nigger» of female circumcision)? In this, publishers are also culpable. (…) To such an incredible extent do some outsiders seek to violate and control our very existence, even our interior lives. (…) Every writer has the right to define for him/herself his/her own tasks and audiences." (1998: 31).

[50] Uma postura crítica sobre a aliança entre autenticidade e identidade nacional poderá ser consultada em Appiah, 1997: 217 e Ortiz, 2003: 138. De modo a se perceber como estes domínios se interpenetram na leitura de obras literárias, leia-se a seguinte citação de Thomas Hylland Eriksen sobre o livro *The Dragon Can't Dance* de Earl Lovelace: "the book is a self-conscious attempt to contribute to defining what and who is an **authentic** Trinidadian – a **contribution to nation-building** and to the **definition of national identity**" (1994: 190. Destacado meu).

[51] Aliás, "to reveal and promote indigenous traditions constituted an important task in the process of nation building" (Baaz, 2001: 9).

longa duração como "*processos e estratégias* sociais, culturais e simbólicas" (A. C. Gonçalves, 2002b: 13)[52], implicam que essencialismos e pretensas autenticidades sejam derrubados.

Qualquer sociedade é compósita. E as sociedades africanas seguiram os seus próprios caminhos face à colonização e à actual globalização, caminhos estes nos quais se incluem uma selecção de ideias, de instituições, de aspectos culturais materiais e imaginários. A memória milenar africana que permitiu a resistência à colonização revela a existência de uma africanidade que nunca se elidiu. Mas esta africanidade resulta de interacções diversas na longa duração, implicando dificuldades de balização do que se toma como *autêntico*[53]. Para além do passado, a busca de referências *autênticas* localiza-se em territórios presentes e a preservar contra a elisão. Neste quadro, o que se toma como *tradição rural* surge como palco de paisagens e de vivências mais *puras*. As vozes das *margens da nação* consagram-se no pós-colonialismo como a narração da cultura popular ou da cultura dos excluídos através dos intelectuais ou dos escritores, que derivam de um grupo social que recebeu a sua educação formal em termos ocidentais[54]. Assume-se que estes actores falam pelas margens e que mostram a especificidade de experiências de vida que só as margens podem ter e que se resgatam.

A partir de exemplos da literatura latino-americana (como Euclides da Cunha, Jorge Amado ou Vargas Llosa), José Carlos Venâncio (2005: 88) refere que a reabilitação do universo rural, com todos os seus constituintes, surge de forma clara no fundacionismo a que a literatura procura dar forma de construção da nação. Na literatura angolana, a associação feita entre as tradições do universo rural e o casticismo[55] constitui uma forma redutora de perspectivar a reabilitação do mundo rural, porque os elementos convocados para o texto se interpretam como imutáveis, sem atender às capacidades transformadoras das próprias sociedades africanas e à confluência de formas antigas, como as advindas da transmissão oral, e formas novas. Mas a tradição, entendida como todas as possíveis formas

[52] O itálico encontra-se no original.
[53] Sobre africanidade, cf. Iniesta, 2000: 281; Couto, 2005: 79.
[54] Ligando estas considerações sobre os papéis de um intelectual, em termos de prevalência geográfica diversa, ao papel que os escritores africanos deverão assumir nas suas sociedades, é recorrente considerar que a sua responsabilidade social e intelectual é a de desmontar a retórica dos poderes, dissonante da prática de não potenciação do desenvolvimento do país, elaborando, assim, o seu discurso de focalização nas circunstâncias em que o povo vive (cf. Philipson, 1998: 218; Appiah, 1997: 86; Bjornson, 1998: 138).
[55] De acordo com Pires Laranjeira, a "componente rural" e a "pervivência do gosto pelo Casticismo" caracterizam um escritor angolano como Uanhenga Xitu. Nesta linha interpretativa, conceito de casticismo, devido a Miguel de Unamuno, enforma "uma visão do mundo e de comportamento muito antigos e constantes" (Laranjeira, 2001: 64). Ora, a constância não é uma característica facilmente imputável à tradição, que perspectiva a adaptação e a mudança. Portanto, essa componente castiça está afastada da composição literária deste autor e de outros que procedem a uma escrita do campo.

culturais que se prestam ao resgate, é ainda tida como a raiz da angolanidade, ou como o núcleo de construção de uma identidade literária que reveja a identidade nacional[56].

Parece que a identidade literária terá, de modo a ser conseguida, de ser um espelho de uma identidade nacional. Ou, melhor, terá de (in)corporizar uma nação. E este é o sentido prevalecente quando de literatura angolana se trata, como se condensasse todo o seu trajecto e o seu processo[57]. O mundo possível que a literatura comporta é assim sublimado na ideia de nação, um modelo de mundo que gostaria de ter o seu correlato no mundo empírico. De nação e dos seus núcleos simbólicos, que se desenvolvem na celebração da realidade física e cultural do país, na contaminação entre terra e pátria, na nação como construção utópica, na transfiguração, na assunção pelos escritores da identidade diversa do território a narrar, numa identidade que se faz de variadas culturas, etnias e passados, na fragmentação entre o indivíduo que assume o colectivo, nas *contra-narrativas*, na representação identitária que congrega estratégicas de raiz ocidental e que têm de ser sujeitas a uma decantação para a busca dos elementos nacionais erigidos em universalismo, na catarse da elaboração do discurso e do sentido nacionais, na literatura que serve como ensaio, na centralidade da nação e da sua busca, antes e após a independência, de algo a ser que tem de ser percorrida pelos caminhos literários que levam ao seu questionar. Enfim, e em síntese, nas plurais metonímias e metáforas que a literatura se torna, singularizada no percurso de um país e das suas margens[58].

A este respeito, convoquem-se as problemáticas das metáforas e das metonímias, significativamente diversas, como se cada objecto, espaço ou personagem convergissem

[56] Sobre a recuperação da tradição e a sua confluência com formas novas, veja-se Leite, 1995: 204. Sobre a tradição como raiz de angolanidade, cf. Trigo, s.d.: 83; Pepetela, *apud* Venâncio, 1992b: 97. Sobre a angolanidade como núcleo de construção de uma identidade literária e de uma identidade nacional, cf. Mata, 2001: 37; Padilha, 1995a: 181.

[57] Ana Mafalda Leite defende que, ao longo da história da literatura angolana, esta visou construir uma identidade (Angola, 1996: 123). Esta posição é partilhada por Laurent Monnier, ao advogar que a literatura angolana é um fundamento da legitimidade da nação angolana, tendo desempenhado um papel importante na produção de um contra-discurso cultural e nacionalista em oposição ao discurso colonial (1985: 107-108). Após a independência, Luandino Vieira sugere que a "linha fundamental de desenvolvimento da literatura angolana é a interrogação sobre a questão da nacionalidade", que se seguiu à busca da angolanidade dos tempos coloniais (Luandino Vieira a Laban, 1991: 413). José Carlos Venâncio interpreta a fundação da literatura angolana neste sentido também, pois, consumadas as independências, a literatura de afirmação política reivindicativa da autonomia cedeu o seu lugar ao propósito da construção nacional (2005: 88). Também Laura Cavalcante Padilha considera duas vertentes do nascimento da literatura angolana, o desejo de libertação e o desejo de edificação nacional (1995b: 173). A intersecção dos tempos passado, presente e futuro articulam-se nesta perseguição literária a uma nação, tempos contínuos e de descoberta, como Maria Aparecida Santilli propõe (1985: 154).

[58] Mata, 2001: 16-17, 25, 70, 75-76, 102-103, 175, 193 e 2006: 17. Inocência Mata tem vários ensaios que registam uma leitura específica desta edificação nacional pela literatura. Deles salientam-se alguns signos que identificam vectores de elaboração de uma imagem de nação, que apropriam em forma de metáforas, e entre as quais poderemos encontrar a terra, a natureza, a infância. Mais do que imagens de nação, estamos perante núcleos simbólicos de nação, segundo a autora (2001: 81).

numa unívoca e uníssona interpretação de nação em literatura. Interessa esclarecer estes conceitos. E Iuri Lotman oferece um notável auxílio ao precisar a definição destas figuras de estilo. A metáfora é uma substituição por semelhança em ausência e a metonímia é uma combinação em presença, formando um vínculo por continuidade (1996: 123-125). Os vínculos estabelecidos são diversos e poder-se-á concluir que a mensagem defendida através destas figuras espelha um aglomerado aleatório de metáforas (no plural) e de metonímia (no singular), numa unidireccionalidade que menoriza os símbolos diversos dos sistemas culturais.

Portanto, tomo narração de nação como elaboração de um sentido nacional, mas não como se de metonímias se tratasse. A dissecagem nacional empreende-se exaustivamente quando se trata da literatura produzida no Terceiro Mundo, como se qualquer signo fosse metáfora ou fosse metonímia. Não é uma marca especial ou sequer distintiva das literaturas africanas, que continuamos a cristalizar através deste tipo de observações genéricas e falaciosas. Há algumas questões para as quais terão de se levantar reservas quando nos toca olhar a literatura produzida pelo *outro*[59], que tantas vezes se absolutiza. Duas delas, em voga no pós-colonialismo e na sua teorização, apontadas por Aijaz Ahmad, são o realismo mágico, já trabalhado neste estudo[60], e o facto de as narrativas produzidas no Terceiro Mundo serem (todas, naturalmente, ao olharmos para este conjunto como um bloco) alegorias nacionais. Para Fredric Jameson, a experiência nacional é central na formação cognitiva do intelectual do Terceiro Mundo, posição derrubada por Aijaz Ahmad (2000: 100-110), que critica a teoria cognitiva unitária da literatura radicada no Terceiro dos Mundos[61] de Jameson. A construção da nação é uma ideologização. E quando qualquer texto se toma como alegoria nacional ou como metonímia, perpetua-se uma oposição binária entre Primeiro e Terceiro Mundos e uma unificação cómoda estabelecida na teorização

[59] Porque não é raro que se trate mesmo de um *outro*, pela perpetuação, até a nível da produção endógena de conceitos dominantes de estirpe eurocêntrica.

[60] Veja-se o subcapítulo *O romance: género agendado à alta cultura e ao paradigma da modernidade* do Capítulo I.

[61] A este respeito, é interessante analisar a teoria dos Três Mundos tal como Aijaz Ahmad a apresenta (2000: 100-104). O Primeiro Mundo é capitalista, o Segundo é socialista. E o Terceiro é definido exclusivamente com base na sua experiência colonial e, neste prisma, a formação ideológica central daí decorrente como resposta é tida como a do nacionalismo. Aijaz Ahmad é fortemente crítico desta assunção, defendendo que há outras formas de olhar para as sociedades, mesmo atendendo a esta configuração triária: em termos de relações de dominação, em termos de relações de produção, em termos dos variados conflitos que fazem interagir classe, género, raça, religião, etc. No fundo, trata-se de uma descentralização do olhar, das lentes que se mudam ao olhar para realidades diversas e que não deveriam ser mudadas. E segue partindo da premissa de que não vivemos em três mundos mas apenas num, caracterizado globalmente pelas lutas entre capital e trabalho, e que este inclui a experiência do colonialismo e do imperialismo, de que o socialismo não se restringe ao Segundo Mundo (chega a comunidades rurais de África e da América Latina, por exemplo) e que é uma forma de resistência num mundo global, tal como global é o capitalismo.

retórica sobre estas literaturas produzidas a partir de um Ocidente centralizador[62]. Tornando a diferença entre Primeiro e Terceiro Mundos absoluta em termos de alteridade, absolutiza-se o *outro*[63], mesmo na forma como se vê (ou não se vê, portanto) a heterogeneidade das formações sociais que se submergem apenas na experiência do colonialismo e da sua contestação através da reclamação da nação.

O conceito de nação surge, não raro, *ossificado*[64] na ligação à literatura, num claro processo de *carismatização*[65]. Ultrapassando esta marcação, considera-se que se trata de um referente identitário, uma forma de realização, uma plataforma através da qual se poderá projectar uma dignidade de formação identitária, um enquadramento cultural e ético[66]. Mas não poderemos olhar para ele como se fosse o privilegiado ou como se fosse o elemento para o qual os temas tratados por um autor terão de convergir, como se verificará de seguida, na análise dos romances que constituem o *corpus* deste estudo.

[62] É uma forma agregadora que edifica todas as periferias, todas as margens, que cria diferenças essenciais, que perpetua o outro como o alheio que é exótico e que, enquanto área de estudos académica, é representada como não canónica (cf. Ahmad, 2000: 69, 98, 110-113, 244). É certo que a alegoria existe apenas como um elemento de outras formas narrativas e a nação não será apenas uma alegoria ou uma miragem imaginativa. A ela concorrem estruturas e processos de gestação pela tarefa dos intelectuais produtores de alta cultura, para além de outros actores, como os agendados ao universo da *praxis* política (cf. Ahmad, 2000: 289; Brennan, 1994: 46-47).

[63] E absolutizar-se-á o *Quarto Mundo*, os mais subalternos, os camponeses invisíveis ou as populações indígenas do continente americano, como defende Walter Mignolo em *Historias Locales / Diseños Globales* (2003).

[64] Busquei este termo a Stefan Helgesson que, num artigo denominado "Black Atlantics", confere particular destaque à presença portuguesa em África e na América do Sul, bem como à literatura produzida nesses locais. Na sua opinião, "discussions of «African» literature conventionally ossify the concept of «the nation». This is to be expected, since it is in the strict sense a powerful discursive maker" (Helgesson, 2001: 32).

[65] A aplicação deste termo advém da apresentação, realizada no subcapítulo anterior, da *des-carismatização* de formações sociais como a do Estado ou a da nação, de acordo com S. N. Eisesnstadt (2007: 131-132). Aproveito esta posição para, no fim deste subcapítulo, relevar o que se pode tomar como uma *carismatização* da nação no romance produzido em Angola ou, de modo mais genérico, no Terceiro Mundo.

[66] Como se encontra em Helgesson, 2001: 32 e Venâncio, 2000: 88.

3. O mundo rural: caracterização e contextualização em Angola

A morfologia da geografia, o povoamento disperso, os núcleos habitacionais aldeãos, as tarefas económicas de pequena escala (sejam de unidades de troca, agrícolas, pecuárias, venatórias ou piscícolas) como fonte primordial de sustento, o aproveitamento sustentável dos bosques, as solidariedades comunitárias, a aproximação cultural entre os constituintes de determinada comunidade, as teias de relações sociais e as funções ocupadas por determinado indivíduo em padrões sociais bem demarcados, com fraca mobilidade social, as preservações de modos de vida: eis algumas das possíveis imagens que ocorrem quando do mundo rural[1] se trata, tomado como fenómeno social total.

Levantam-se, desde logo, algumas dificuldades em termos de análise sociológica do rural, derivadas dos plurais significados para que remete em termos de práticas relacionais. A definição de rural pode atender a critérios demográficos, em que um aglomerado populacional deverá ter menos de, geralmente, cinco mil habitantes, mas este critério é insuficiente. Pouco satisfatório será também definir o rural com a referência à realidade urbana, num contexto da sociedade moderna, industrializada. A proposta é a de que a definição de mundo rural possa fazer-se atendendo aos papéis identitários que consagra e que são a base para a sua categorização. Papéis que colocam em cena o ser humano em sociedade e que, por isso, acabam por relevar a comunidade, a territorialidade, a acção colectiva, a solidariedade[2], não raro em termos bem redutores.

Portanto, o conceito de ruralidade não se cinge à realidade e à circunstância de se ser rural, mas envolve campos semânticos e expressões diversas, que surgem não raro aglutinadas na expressão "mundo tradicional", derivada dos papéis desempenhados pelos actores sociais referidos no parágrafo anterior. A difícil definição de rural levará a que este universo, este conjunto de componentes que se vêem em primeiro lugar como não urbanos,

[1] O uso preferencial desta expressão, mundo rural, ou universo rural, deve-se à abrangência e, em simultâneo, à precisão necessárias para que seja determinado este campo analítico, potenciando o envolvimento de questões de índole diversa, da económica à cultural. Assinale-se que o factor espacial se toma como determinante para a consideração do universo rural e não raro se estabelece que a partir dele se determinem os demais factores. Por exemplo, a extensão das áreas sociais varia de acordo com o tipo de economia dominante e a área social de um pequeno agregado agrícola isolado constitui-se pelo seu espaço de cultivo e de residência (cf. Malagón, 2002: 17; Barata, 1986: 240). Para a configuração de um conceito de ruralidade, convocam-se elementos mais ou menos objectivos e as suas análises advindas de contextos teóricos diversos. Ressalve-se, no entanto, que o mundo rural não é um só, tanto a nível internacional, como até a nível interno de um país. Encontram-se realidades muito diferentes que impossibilitam que se tome como um bloco com características comuns (cf. Malagón, 2002: 18). E se a nação em Angola terá de ser analisada na sua circunstancialidade, também o mundo rural depende desta idiossincrasia.

[2] Como poderá verificar-se em Chatterjee, 1993: 162-164; Sampaio, 2002: 198-205; Galeski: 1977: 39-40; Newby e Sevilla-Guzmán, 1983: 17-22, que alertam igualmente para uma difícil definição de *ruralidade*.

seja agendado à tradição, no sentido que este termo tem de mundo não contaminado pela desestruturação agregada à cidade.

Defende-se que a tipologia urbano/rural, assente na dicotomia cidade/campo, não fará sentido nem deverá ter um valor interpretativo, podendo ser aceite como uma convenção para congregar análises. Nesta ordem, o rural não pode definir-se como oposto ao urbano, porque isso implicaria negar a existência de um *continuum* entre estes dois universos ou negar o facto de se poderem observar cidades classificáveis como rurais e campos como urbanos[3].

Estamos perante categorizações e modelos de enformação do mundo. A ruralidade e a urbanidade tomam-se como uma dicotomia interferente, atendendo ao que as aproxima e repele, pois não se constituem *stricto sensu* como uma antinomia, mas antes como uma complementaridade, um encontro relacional e não opositivo. Não se quer com elas atribuir marcações de essência divergente entre os dois universos, naturalmente, mas sim delimitar um campo analítico que apresenta características que lhe são próprias. Creio, contudo, estarmos defronte de categorias que servem claramente *propósitos* interpretativos, porque também de *valores* interpretativos se trata.

Numa perspectiva marxista da dicotomia urbano/rural, representam-se as realidades sociais distintas urbana e rural, em que a primeira se encontra em ascensão, devido ao progresso capitalista que rege o mundo. Também os processos de produção no universo rural se opõem aos do mundo urbano e industrial. A partir desta perspectiva, o urbanismo é encarado como uma forma geográfica e um padrão espacial de relações que nasce a partir de um modo de produção e de um processo de acumulação de capital[4].

A compreensão do universo rural pode começar, portanto, focando o desenvolvimento de actividades do sector primário, em concreto a agricultura. Samir Amin procede deste modo, ao analisar a distribuição e a posse da terra agendadas a esse domínio

[3] Cf. Mingione e Pugliese, 1987: 83; Baptista, 1999: 284; Malagón, 2002: 18; Newby e Sevilla-Guzmán, 1983: 41, 44. Existe até uma série de espaços de uma mais difícil categorização nesse *continuum*. Por exemplo, no âmbito geral do sistema "região", cujo topo é constituído pela metrópole, a que se seguem as cidades regionais, as pequenas cidades provincianas e outras pequenas cidades (o mundo *rurbano*), encontramos, na base, o território rural (Barata, 1986: 126-129). Neste quadro, o número de habitantes é um factor essencial. Outro exemplo vem de uma análise sociológica da economia de Luanda e *hinterland* no século XVIII, que apresenta a localização dos centros em cidades, cujos contactos, através do comércio, com outras cidades em zonas periféricas estabelece uma posição central das primeiras e destas nos respectivos *hinterlands* (Venâncio, 1996b: 18).

[4] Cf. King, 1990: 72; Mingione e Pugliese, 1987: 88-90. António Gama defende que a oposição estabelecida entre o rural e o urbano decorre da construção da territorialidade com base no povoamento nodal e na produção agrícola (1992: 168). Poder-se-á também verificar a dicotomia entre urbano e rural como um conflito de espaços, sempre existente, independentemente dos contextos geográficos e temporais, que opõe cidade e campo, novo e antigo, artificialidade e autenticidade (Buruma e Margalit, 2005: 35).

económico. As marcas distintivas do mundo rural, explanadas por Amin (1974), centrando-se nos modos de produção entre uma economia tributária e uma economia capitalista, são associadas à agricultura, à diferenciação demográfica e à família. Para um camponês, a terra é um meio de trabalho e a ela se associam outros meios de controlo e aproveitamento das condições geo-atmosféricas[5] propiciadoras do resultado que deseja obter. Em relação ao contexto africano, em época colonial e neocolonial, explora a sua inserção a uma escala de economia capitalista, que se limitou a seguir continuadamente as regras do tráfico negreiro, a mercantilização de bens e de pessoas. A via para o conjunto rural de África é a da dominação do capital sobre o trabalho agrícola, a que se vem assistindo desde o colonialismo moderno. A distinção estabelecida para a vida agrícola em sociedades pré-capitalistas, como ele as toma, é essencial, implicando que o acesso à terra se faça através de uma regulamentação social (cf. Amin, 1974: 14-15, 62).

Na dialéctica entre terra e agricultura, assiste-se a uma crescente "expansão da actividade agrícola a tempo parcial", característica importante da sociedade rural contemporânea (Mingione e Pugliese, 1987: 90). Em África, não se assiste a este fenómeno de uma forma assim tão generalizada, não constituindo a actividade agrícola a tempo completo uma excepção[6]. No início do século XXI, estimava-se que 80%[7] da população africana vivente em contexto rural sobrevivia num modelo de economia rural de subsistência e em outros modelos sociais e familiares que não encontram o seu correlato nas instituições consagradas pelo Estado. Na actualidade, Antonio Santamaría prevê que a percentagem de pessoas nessas condições seja de 70%. Acrescenta ainda que, atendendo às reformas agrárias em alguns países africanos[8], estas visam uma modernização, já que o sector agrícola é o que disporá de maiores recursos para essa dedicação, tanto em termos populacionais, como de terras (2007: 66). Terras que, nestes casos, são aráveis, o que não se

[5] Como a construção de moinhos ou de diques, por exemplo.
[6] Nos anos 1960 e 1970, considerava-se África, em termos genéricos, como um continente cuja maioria da população vive no campo e em que "o africano típico vive da exploração agrícola" que serve para a sua subsistência. Nas suas actividades económicas, o "africano comum", homem ou mulher, despende mais tempo em actividades de subsistência imediata, em vez de trabalhar para obter dinheiro, inserindo-se "mais dentro do que fora da economia tribal de subsistência". Portanto, a maior parte da cultura agrícola em África é a de subsistência (Kamarck, s.d.: 59-61, 193). Para Andrew M. Kamarck "o africano típico continua a ser um agricultor ou pastor de gado". Este autor não aplica o termo camponês a um agricultor africano por este se mostrar mais disposto à mudança do que alguém enquadrado naquela categoria. Para que não seja considerado um camponês, o autor releva a falta de ligação emocional com a terra e à agricultura como modo de vida, atestável nas deslocações em busca de terras melhores para as necessidades de subsistência e na fácil troca da agricultura por um trabalho assalariado. Para além disso, é frequente que um africano seja agricultor ao mesmo tempo que desempenha outras profissões. Observa ainda que a maioria dos africanos também dá importância ao lazer e a actividades da vida pública, outro dos factores que levou a esta categorização do agricultor e pastor africano como um não camponês (Kamarck, s.d.: 179, 196-197).
[7] Dado de Sousa, 2001: 340.
[8] O estudo de caso adoptado é o da África do Sul, mas referem-se também o Zimbabué e a Namíbia.

passará em muitos outros países, por motivos variados, como a minagem de terrenos ou a aridez do solo, inviabilizando práticas agrícolas. O cenário angolano é distinto. Na Angola actual, a maioria da população angolana vive em cidades. De acordo com estimativa recente, em Luanda viverá cerca de um terço da população total de Angola e nas restantes cidades viverá outro terço (Carvalho, 2006: 211). Portanto, um imenso país com as suas áreas rurais numa situação de escasso povoamento, devido a motivos diversos, sendo as guerras por que o país passou desde 1961 as mais apontadas.

A marginalidade é, assim, fortemente incapacitadora e enformadora da visão do mundo rural. Os movimentos migratórios das populações rurais conduzem à sua cada vez maior marginalização, que também se manifesta no acesso a terras aráveis e à subsistência elementar. Essa barreira no acesso a terras, muitas vezes, era devida à expropriação por parte dos colonos, muitas vezes devida a causas como a guerra, que não visaram a expropriação de terrenos, isto é, não visaram ciclos de desenvolvimento. Mas não é raro que a privatização da terra se faça à custa das terras comunitárias, no enquadramento da neoliberal globalização. Como resultado, há uma concentração de mais terras em menos mãos e uma acentuada marginalização da agricultura familiar. Com a paz, Angola continua a registar crescentes disparidades sociais e económicas, com a apropriação destes bens por uma elite. São os *predadores* de que trata Pepetela no romance homónimo (2005). Predadores são tanto angolanos que depredam o seu país em proveito próprio como estrangeiros que lá estão com vista a enriquecer. Predadores são aqueles que ocupam terras secularmente pertencentes a outros povos. Predadores são as autoridades que consentem situações semelhantes de tomadas de um recurso que serve apenas para a sobrevivência familiar ou grupal, sem uma relação estrita com o factor de mercado.

Trata-se de uma desruralização não associada à modernidade[9], já que não é acompanhada por outros modelos, nem para o mundo rural, nem para o mundo urbano, no qual não se verifica a associação entre modernização e metropolização, mas antes entre desordem urbanística e desordem existencial, pela distinção que se opera para com as construções sociais do mundo rural[10].

[9] Immanuel Wallerstein considera que a desruralização do mundo é um "triunfo" da modernidade, por não haver a necessidade de tanta mão-de-obra para a subsistência básica da população (1995: 19). No contexto angolano, a desruralização não depende deste fenómeno.

[10] O movimento de modernização/metropolização, que pode não ocorrer em algumas cidades, com o crescimento desordenado e com o aumento da pobreza, nem sempre faz associar o progresso moderno à benesse vivida na cidade, local de desestruturação ideal. O conceito de "slumliness" é amplamente desenvolvido por David Theo Goldberg no texto "Polluting the body politic" (1993), numa articulação entre o discurso racista e o urbanismo. Nesta associação, e de acordo com a proliferação de bairros periféricos e

Tanto no colonialismo como após a independência, a marca apontada à actuação do Estado é a da desestruturação. No colonialismo português, e na manutenção de uma ordem nacional que ia inviolavelmente do Minho a Timor, houve um desmantelamento da sociedade rural, fazendo-se sentir de forma particular nas populações, tanto pela actuação colonial no mundo rural, como pelo êxodo em direcção a cidades[11]. A Primeira República foi determinante na ocupação de África, pela conquista e desarmamento das populações locais, pela política de impostos, pelo sistema de dotação de terras a colonos e companhias e pela imposição de mão-de-obra em monoculturas obrigatórias, que datavam já do século XIX[12]. Durante o Estado Novo, para além do agrupamento de populações em aglomerados criados para servir os interesses económicos dos colonizadores, o trabalho contratado ou forçado foi uma forma de aferição do nível instrumental da sociedade colonizada para uso da sociedade colonial[13]. Em suma, o colonialismo desestruturador[14] de comunidades rurais fez-se através de mecanismos de exclusão, económicos, sociais e culturais. No entanto, a desestruturação não terminou aquando da independência.

É certo que os camponeses africanos detêm um controlo sobre os seus mecanismos autónomos de produção e reprodução económica, social, cultural, que nenhuma instância (seja física, seja ideológica) estatal ou supra-estatal tem o poder de quebrar de modo absoluto (cf. Casal, 1996: 48). Contudo, após as independências, operam-se outros mecanismos de exclusão, ainda que sob uma aparência inclusiva, como o caso de

---

precários, a urbanização pode facilmente tornar-se como potenciadora patológica de desagregação e de desordem, oposta a um modo de vida tradicional (Goldberg, 1993: 48).

[11] O pacto rural colonial transformou o mundo rural numa reserva de mão-de-obra para a agricultura, obrigando os africanos a participar na exploração do seu próprio território. Os impostos, a cultura obrigatória e o trabalho forçado são símbolos e instrumentos pelos quais o modo de produção capitalista transformou os modos de produção tradicionais, sem que trouxesse vantagens materiais e tecnológicas aos camponeses, mas antes a deterioração das suas condições de vida. Com os ciclos das culturas obrigatórias e da desagregação da cultura de sustento, a subalimentação tornou-se uma realidade. O êxodo rural pode ter, assim, como causas imediatas a guerra, as culturas obrigatórias, o recrutamento para o trabalho forçado, o que levou à desagregação dos ritmos de vida e à consequente fome, entraves à promoção do campo (cf. Ela, 1982: 17, 24-25, 31-34; Barata, 1986: 86-87; Anozie, 1970: 209-210; Trigo, 1975: 18).

[12] A introdução da monocultura em Angola data de meados do século XIX, com fazendas de café no *hinterland* de Luanda. Norton de Matos teve um papel preponderante no desenvolvimento deste tipo de economia, com a cedência de terras a colonos brancos para praticarem a monocultura, provocando reacções dos chamados *filhos da terra*, como António de Assis Júnior, uma das referências culturais dos modernistas angolanos (cf. Venâncio, 2005: 39; Clarence-Smith, 1990: 20).

[13] Aliás, foi na dominação imperial perpetrada pelo Estado Novo que as relações raciais mais se deterioraram, em muito pelas implicações negativas sobre as populações rurais. Por exemplo, a cultura forçada do algodão levou a uma fraca produção de bens alimentares que levou a fomes e a migrações para os territórios vizinhos de possessão inglesa (cf. Fajardo, 2000: 153; Ki-Zerbo, 1999: 137; Balandier, 1971b: 5; Clarence-Smith, 1990: 26, 196).

[14] Emprego este adjectivo pela marcação entre o antes e o depois do início da colonização no que toca a estruturas apontadas a sociedades africanas. Aimé Césaire aponta como características das sociedades anteriores à colonização o comunitarismo, o anti-capitalismo (em vez do ante-capitalismo), a democracia e a fraternidade, visível no cooperativismo (Césaire, 2006c: 21), que se desestruturaram após esse momento.

organizações não governamentais, que, de acordo com o escritor moçambicano Mia Couto, "falam em nome de camponeses, camponeses esses que continuam ausentes e invisíveis" (2005: 140).

Uma primeira forma de invisibilidade, tomando o adjectivo usado por Mia Couto, encontra-se no conceito de *África útil* e do aproveitamento que dos seus recursos se faz, sem atender às populações. Uma segunda forma filia-se numa marca do Estado angolano, o "*síndroma do centralismo luandense*", tal como é apresentado por José Carlos Venâncio (2005: 128-129), como a altivez que os habitantes da capital sentem em relação aos demais que habitam o restante território. Esta atitude implica que se construam discursos localistas e elitistas em relação aos outros espaços angolanos, reproduzindo o próprio discurso colonial sobre África. A terceira associa-se à guerra. E marca-se por uma invisibilização que, paradoxalmente, se quer opaca, porque é útil. Em situação de guerra, a população do interior de Angola, para além de se ver forçada a deslocamentos, foi utilizada pelos exércitos em confronto como escudo humano e como base de apoio (cf. Cervelló, 2000: 110-112). Nesta lógica de guerra de instrumentalização das populações, e como o Estado não chegava efectivamente a todos, as redes locais de solidariedade, ditas tradicionais, tornaram-se a real base de apoio das pessoas, já que as oficiais não davam as respostas necessárias.

O universo rural pauta-se, em síntese, pelo sofrimento de um conjunto de ingerências em nome de uma centralidade aproveitadora. Marca-se ainda pela imagem de intocabilidade. Deste modo, o universo rural é visto como o reservatório das mais puras tradições presentificadas pelas populações, distintas das populações urbanas.

A dissociação entre desruralização e modernidade em Angola, tal como referi acima, não invalida que, em termos imagéticos, a cidade e o campo e até o Estado e o campo sejam conceitos operativos de uma dicotomização entre o moderno e o tradicional, notando-se nesta equação que o mundo rural se distingue igualmente do Estado do qual fará parte, mas numa posição de vulnerabilidade. Acrescente-se que um campo interno, como é o da constituição do Estado em África, assume contornos de exterioridade para as populações rurais, a quem o Estado não chega, a quem o Estado chega de forma não identificativa, ou a quem o Estado chega de forma abrupta, corrompedora e desestabilizadora, levando, tal como no tempo colonial, ao êxodo[15].

[15] Nas relações entre os dois agentes, nos casos particulares da Tanzânia, Argélia e Moçambique, Adolfo Yañez Casal explicita as formas como se processa a lógica das comunidades rurais face à lógica do Estado e às suas políticas para com as áreas rurais, em termos de desenvolvimento do país e de projectos estatais para as comunidades. Uma é a "lógica de duplicidade", em que se nota uma recusa explícita ou não das comunidades

Desta forma, verifica-se que Estado e cidade se associam ao centro, ao progresso, à mudança, à modernidade, ao passo que o mundo rural se constitui como periferia, lugar de atraso e reservatório de tradições[16]. Também na Europa Ocidental, os camponeses, no enquadramento de uma regulação estatal, e em termos históricos, são tidos como anteriores a uma modernidade que assim se efectua na lógica estadual. Numa perspectiva romântica, são esses mesmos camponeses que se recuperam como repositório de valores elevados, de simplicidade, de autenticidade cultural. No contexto colonial indiano, por seu turno, os camponeses são ignorantes, explorados pelos mais poderosos, gratos a quem os auxilie e proteja, supersticiosos, voláteis, agitadores, problemáticos e usados pela elite indiana com vista à prossecução dos seus objectivos políticos (cf. Chatterjee, 1993: 158-159). De um modo ou de outro, assistimos a uma construção que recobre o termo *tradição* com elementos positivos ou negativos.

A aparência da tradição adjectiva-se como antiga, integrada, a preservar, contra a desestruturação que a mudança imposta pela condição moderna implica. Assinalam-se dificuldades de teorização das tradições num esquema mental contemporâneo, à excepção dos estudos sobre os mitos, vistos como formas de resistir à opressão[17]. De qualquer modo, no conceito de tradição pode centrar-se um determinismo do passado sobre o presente, formador que é de uma partilha colectiva, em termos de crenças e de sentimentos. Liberta de imobilismos na transmissão geracional, activa e movente, a tradição é tomada como um elemento caracterizador e identificador de uma cultura, algo vivido e transmitido. Como tal, aplica-se a um sistema: o conjunto de valores, símbolos, ideias e constrangimentos que determinam a adesão a uma ordem social e cultural justificada por referência ao passado e

---

rurais "em se deixar «dessocializar»", mas sem que se inviabilize "um projecto cuja finalidade elas não compreendem". Neste campo, há a manutenção de práticas "marginais", garantes da reprodução, como as culturas de tipo familiar, mecanismos de solidariedade, ritos sociais, ou até se verifica o desenvolvimento de novas práticas, aproximadas de "padrões «tradicionais»", que permitam a salvaguarda dos laços sociais. A segunda é a de "resistência passiva" e do "êxodo", em que não há uma exposição "face-a-face" assumindo as possíveis formas de um êxodo ou do absentismo. Podem notar-se o êxodo para as cidades, para locais de origem ou a errância, especialmente em casos de grupos nómadas ou outras comunidades "por imperativos ecológicos ou de exigências de pura subsistência alimentar". Por fim, pode ocorrer uma "relativa integração", que depende do grau de intervenção do Estado nas estruturas das comunidades, que são portadoras de reivindicações urbanas, como o abastecimento de alimentos ou outras infra-estruturas (Casal, 1996: 55-56). Sobre a migração de zonas rurais para outras com condições de vida mais facilitada em África, veja-se Malagón, 2002: 17.

[16] A distinção entre Estado e universo rural é estabelecida por Adolfo Yañez Casal, 1996: 55. A distinção valorativa entre cidade e campo encontra-se em Ela, 1982: 11; Siqueira, 2003: 167; A. C. Oliveira, 2001: 109. A imagem do campo como reservatório de tradições poderá encontrar-se em Silveira, 2004: 167; Bayart, 1999: 33-34.

[17] Na consideração das tradições islâmicas, em especial no Médio Oriente no início dos anos 90 do século XX, Talal Asad assegura que, "typically, the answers tend to be given in terms of the localized failures of modernization, or in terms of an irrational reluctance to abandon the tradition". As anomalias explicam-se assim em termos do discurso valorativo do progresso de feições ocidentais contemporâneas (1991: 316-318).

que assegura a regulação histórica dessa ordem. Enquanto prática social reguladora, torna-se estratégia de adaptação ou de resistência perante forças de contestação[18].

As vivências e as apropriações de uma alogeneidade fazem-se frequentemente com o filtro do Ocidente. É assim que também se consideram as *invenções de tradições*. A tradição pode ser instrumentalizada, pela necessidade de conservação ou pela necessidade de uma leitura dessa mesma conservação. Como afirma Immanuel Wallerstein, "parece não haver nada que apareça tão rapidamente como uma «tradição» quando há necessidade dela" (Wallerstein, 1990: 345). Eric Hobsbawm e Terence Ranger, na obra *A Invenção da Tradição*, não esgotaram as possibilidades de interpretação deste termo, não o reduziram ao invencionismo e não excluíram as possibilidades de leitura deste conceito. Giddens ainda vai mais longe do que Ranger e Hobsbawm ao dizer que "**todas** as tradições foram inventadas"[19] (Giddens, 2005: 48). Naturalmente, as tradições são sociais e culturais porque criadas pelo ser humano. São construções que, quando trabalhadas no contexto africano, remetem para a ancestralidade, para a sua vivência mais *pura* no mundo rural ou no contexto étnico, tidos como mais intocados, numa visão fantasista[20].

É neste sentido que se pode abordar o conceito de "Angola profunda". Esta expressão é alvo de diversos tipos de interpretação, amplamente apresentados por Cornélio Caley[21]. A margem – seja pela tradição, pela geografia, pelo afastamento em relação à cidade, pela centralidade no discurso político, em situação de guerra ou em situação de paz – é o resultado que podemos retirar das conclusões de Caley. Margem na qual reside a busca da consagração do tradicional em Angola. Um dos autores que mais se debruçou sobre esta

[18] Considerações diversas do conceito de tradição poderão ser consultadas em Giddens, 2005: 53; Aguessy, 1980: 105-106, 112; Soares, 2007: 261; Balandier, 1971a: 43, 64-65, 105; Ela, 1982: 14; Bosi, 2003: 51.

[19] O destacado da citação é meu. E segue o seu raciocínio: "Nunca houve uma sociedade inteiramente tradicional, e as tradições e os costumes foram inventados por uma infinidade de razões", que se ligam a questões de poder (Giddens, 2005: 48). No seio da "sociedade cosmopolita global" tornada tema central do livro *O Mundo na Era da Globalização*, há o abandono de diversas tradições pelas respectivas sociedades, mas também, adverte, se nota o ressurgimento de tradições, como a fé a entrar na ciência (Giddens, 2005: 50-51).

[20] Poder-se-á encontrar esta posição em Leite, 1995: 78.

[21] A expressão *Angola profunda* pode "transmitir uma mensagem que tem como destinatário os grupos sociais que vivem nas tradições mais antigas da sociedade angolana" e, portanto, à margem da modernidade e dos centros urbanos; pode "transmitir uma ideia geográfica" designando as áreas distantes das cidades, "equivalendo ao neologismo do passado colonial de «terras do outro mundo»", remetendo para o sudoeste de Angola, concretamente a província do Kuando Kubango, local, aliás, de grande intensidade de combates aquando da guerra civil; pode "traduzir um contraponto entre a cidade e o campo"; pode remeter para "a mensagem dos políticos acima referidos que, no período do pós-independência, pretenderam «rever a história» das massas populares, maioritariamente camponesas" que foram exploradas e viveram em condições sociais miseráveis na época colonial; pode referir-se "à descrição das diferentes regiões delineadoras do espaço geográfico nacional", correspondendo ao interior; pode transmitir "um contraponto entre o tradicional e o moderno", numa acepção geradora de equívocos. Em tempos de guerra, a expressão "Angola profunda" visava transmitir uma mensagem política de valorização discursiva de uma parte da população em detrimento de outras. Em tempos de paz, transmite uma solidarização dos políticos para com a parte tradicional da população, defendendo discursivamente o elemento cultural interno (Caley, 2005: 112-115).

questão, tomada genericamente, foi Henrique Abranches, que associa estritamente mundo rural e tradição. Para ele, num texto datado de 1981, "*o modo de vida tradicional* é em Angola, ainda hoje, o modo de vida dos camponeses de uma sociedade africana", com especificidades *africanas* que contrastavam com as imposições do colonizador. Ele opõe a aculturação processada desde o início dos "cinco séculos de colonização", como um reduto urbano, à cultura tradicional. As suas manifestações, numa óptica da criação cultural do Estado angolano, terão de ser criadas e agregadas sob a forma de cultura nacional que, de acordo com Abranches, responderiam às "opções do povo" e não às dos "pseudo-intelectuais manipuladores do povo" (1981: 48-49, 55). Ao Estado competiria, numa feição centralizadora, a criação de alta cultura e o aproveitamento dos elementos tidos como antigos, rejeitando os que não se enquadravam numa ordem moderna, relegados a uma categoria de folclore[22].

Retomando algumas ideias sobre as relações entre o nacionalismo e o povo, e tomando o primeiro pelo seu prisma simbólico e sociopolítico, verifica-se que implica o factor central da gestação e da representação cultural da nação, através da redescoberta e revitalização pelas elites culturais de elementos como a língua vernacular, a história, o culto da literatura, as danças e canções populares, vivências dos camponeses praticantes das mais singelas tradições[23]. São estas algumas formas de actualização da nação pela persistência da memória. Tomo-as como processos simultâneos de enraizamento e de deslocalização por parte da elite cultural, que resgata tradições a serem passadas do nível local para o nacional, desta feita em termos folclóricos.

[22] A súmula do assunto desenvolvido por Henrique Abranches neste texto encontra-se na seguinte citação: "uma cultura de carácter nacional sairá deste confronto quotidiano, confronto onde se encontram o *velho* e o *novo*, o produto de qualidade superior, como as obras de *alguns* escritores, como o folclore de *alguns* grupos, como os trabalhos de *alguns* pintores, de *alguns* músicos, etc., com os produtos fáceis e de baixa qualidade dos restantes" (Abranches, 1981: 74-75. Itálico no original). O olhar e as práticas tradicionais revestem-se de problemas complexos na institucionalização do Estado moderno em Angola. Para Henrique Abranches, o Estado angolano – e o partido no poder – "preocupa-se com o desenvolvimento das potencialidades culturais, e outras, das camadas rurais ou tradicionais", em termos de factores identitários e de contribuição da ancestralidade na "construção da sociedade nova", competência, portanto, do Estado. Ainda na sua opinião, o Estado tem a função de "separar o trigo do joio", ou seja, terá de valorizar os aspectos positivos e "aniquilar tudo aquilo que é negativo". Poderemos ler aqui que o negativo corresponderia às tais aspirações dos "pseudo-intelectuais", por um lado e, por outro, a práticas que não se enquadram na modernidade, como a poligamia. A sua expressão deveria estar relegada a um nível de manifestação folclórico ou literário (Henrique Abranches a Laban, 1991: 291, 295). Henrique Abranches refere as crenças nas Yanda como um destes exemplos: "Um dia os pescadores, dotados de novas técnicas de pesca e de novos instrumentos, vão deixar de precisar das *kyandas* para ir ao mar, mas vão continuar, mesmo assim, a cantar as *kyandas* como peças do seu folclore". Trata-se da transposição do "objectivo" para o domínio do "fabuloso" (Henrique Abranches a Laban, 1991: 296). Estas deidades serão objecto de pormenorização no subcapítulo *A referência cultural da religião* (Capítulo VII).

[23] Cf. Smith, 2006: 17; Hobsbawm, 2004: 99.

Como fenómeno cultural da modernidade, a folclorização[24] consagra a regulação de elementos produzidos com vista a serem exibidos publicamente. Trata-se de mecanismos de exibição sem que a feição integradora seja notória. Tal como já foi observado na institucionalização da narração da nação, também aqui se convocam alguns paradoxos do folclorismo como vector de mobilização do universo rural. Salwa El-Shawan Castelo Branco e Jorge de Freitas Branco (2003: 7-8) identificam dois paradoxos do folcolorismo. O primeiro liga-se à reprodução e fixação institucional e criadora de uma "essência ruralista" num contexto urbano. O segundo implica também este contexto e prende-se com a dicotomização entre operário e camponês e entre cidade e campo[25].

Se tomarmos estes termos de folclorização e de mobilização do local para um campo nacional – desde um olhar sobre o Ocidente ou desde a consideração da cidade africana[26] – em construções binómicas, muitas conclusões desembocarão em buscas da pureza vivida no mundo rural, face à ordenação moderna e, desta feita, impura e massificadora da cidade.

Nesta perspectiva, mundo rural pode ser um espaço de projecção e de materialização de intenções não apenas produtivas, mas especialmente recreativas idas da urbe. Portanto, mitifica-se[27], como se pertencesse ao passado, mas a um passado que é vivido na actualidade, sem que abranja a vida moderna e enferma. É um passado que, neste caso, não

[24] Para haver, nestes termos, "mobilização e integração das populações rurais na nação", distinguem-se folclorismo e folclorização. O primeiro diz respeita a "ideias, atitudes e valores que enaltecem a cultura popular e as manifestações nela inspiradas" e a segunda é o "processo de construção e de institucionalização de práticas performativas, tidas por tradicionais, constituídas por fragmentos retirados da cultura popular, em regra, rural", cujo objectivo é "representar tradição duma localidade, duma região ou da nação" (Castelo-Branco e Branco, 2003: 1). O folclore pode ser institucionalizado ainda através de museus ou de grupos etnográficos. Ou seja, para além da faceta performativa, a patrimonialização e as possibilidades abertas à sua leitura terão de ser consideradas nesta relação entre o mundo rural e quem o interpreta (cf. Castelo-Branco e Branco, 2003: 20-21). De notar que o termo folclore foi criado pelo inglês William John, em 1847, de modo a "designar a cultura tradicional dos camponeses", uma tradução da expressão *Volkskunde*, 'ciência do Povo' (Thiesse, 2000: 165).

[25] A este respeito, José Madureira Pinto dá o exemplo do que designa como "processo de folclorização de certos bens e práticas culturais", como a encenação de um trabalho artesanal ou de uma festa aldeã: não se trata de "uma reconstituição de práticas sociais efectivas, passadas ou actuais, mas tão-só um conjunto de rituais remetendo para a imagem **idealizada** e **truncada** que o grupo presume ser a mais congruente com a que sobre si terá construído o **espectador-turista-consumidor**" (J. M. Pinto, 1991: 219. Destacado meu), alguém que sai da massa informe urbana em busca de pessoas autênticas, numa dicotomização entre a cidade e o campo.

[26] A este respeito, salvaguarde-se que tomar estritamente a ocidentalização das cidades africanas e campos marginalizados por falta de recursos é uma forma simplista de ver a realidade (cf. Iniesta, 2001: 197). De qualquer modo, a presença da cidade neste âmbito prende-se com o estabelecimento de uma rede que envolve estes dois campos.

[27] A necessidade de regressar aos campos é um mito moderno ligado ao processo de urbanização. Este regresso pressupõe que se neles se encontram as "formas tradicionais de vida" e de concepção do mundo (Baptista, 1999: 283-284). O mundo rural é, assim, um local edificado, ao qual se apensa o discurso do belo, da virtude, da ancestralidade dos outros tempos que não o nosso e que, portanto, se quer comungado e preservado. Fala-se, nestes termos, de equilíbrios ecológicos, mantidos na esfera comunitária, que são assim ameaçados pela intervenção exógena, mas que se querem preservados para que as visitas decorram com o encontro das expectativas (cf. E. C. D. Ferreira, 2003: 296-297; M. L. Sampaio, 2002: 205).

é um país estranho, para recuperar uma metáfora usada no final do subcapítulo *A construção da nação pelo Estado*. É um local que já foi o nosso e ao qual podemos regressar sempre que o desejemos, porque é fisicamente próximo e porque o encontramos no nosso momento actual. Deste modo, ao *mundo rural tradicional* associam-se as imagens do *isolamento*, do *estatismo*, do *exotismo* e da *autenticidade*, revestidas de características próprias e entendidas como um sistema, como se verá de seguida.

Quando à ruralidade se associa o isolamento, este ramifica-se, ainda, em pobreza ou em autonomia. No primeiro caso, atesta-se que as comunidades vivem com menos activos (ou seja, com menos terras ou menos água) e com escassas infra-estruturas sociais básicas, de saúde ou educação. As actividades produtivas são mais restringidas pela escassez de recursos e pelas dificuldades geo-morfológicas e climáticas, como a aridez dos solos ou a falta de chuva ou ainda a sua abundância. A situação de marginalidade aumenta devido à distância a que se encontram de centros decisores, não podendo fazer valer os seus interesses, com as lacunas ao nível comunicacional, potenciadoras do isolamento, por um lado, e de um reforço do sentimento de pertença local, por outro. Portanto, ao isolamento associa-se a autonomia das regras de sociabilização, que tendem a ser preservadas quando se sente uma ameaça desintegradora exógena. A auto-suficiência e a sobrevivência de determinado aglomerado populacional enquadram-se nesta caracterização do universo rural, já que essas duas variáveis permitem que não haja a dependência de factores externos. Mais além do Estado, no remoto mundo rural africano, a linhagem e a língua são factores primordiais de identificação entre quem vive nas chamadas *sociedades tradicionais*, que revelam relações e ligações sociais muito estreitas entre as pessoas que compõem a comunidade de língua e de cultura[28].

O isolamento associa-se, ainda, a outra marca apontada às sociedades tradicionais rurais: o estatismo. Contudo, são relevantes as suas capacidades de mudança ou de acomodação em termos estratégicos, como respostas a dinâmicas, como demonstra Manuel Carlos Silva na obra *Resistir e Adaptar-se: Estratégias Camponesas no Noroeste* (1998). Este autor apresenta modelos de aplicação social geral, depois aplicado ao caso do campesinato do Noroeste português, que lhe permitiu a conclusão crítica[29] de que existe uma falta de compreensão para com o campesinato por diversos autores e correntes teóricas.

[28] Sobre o isolamento e a autonomia de comunidades rurais em alguns países africanos, entre os quais Angola, cf. Casal, 1996: 44; Malagón, 2002: 18-19; Umukoro, 1998: 100; Sousa, 2001: 340; Venâncio, 1992c: 102; Barata, 1986: 86.

[29] Manuel Carlos Silva, de modo a explicar os factores que determinam o comportamento campesino, indica os modelos funcionalista, sócio-psicológico (corrente behaviorista), de poder e materialista-histórico, todos por ele criticados (1998: 41-67).

No seguimento da crítica ao modelo funcionalista[30], o autor refere que as condutas dos moradores de dada comunidade se vão modelando através dos "esquemas de percepção", das "interacções" e das "vivências", que, assim, criam e recriam um "grau de identidade geo-social e cultural". Não se consagra a homogeneização cultural nem a aceitação acrítica de estruturas, o que implicaria a ontologização e a cristalização dos camponeses a tipos ideais, a-históricos e estereotipados (cf. M. C. Silva, 1998: 42-44).

Nesta reflexão sobre o mundo rural português poderemos encontrar paralelos com o estatismo de uma visão eurocêntrica sobre o continente africano. Este é o continente da imobilidade, da intocabilidade e da fusão entre o ser humano e a natureza, num ufanismo filtrado pelos *senghorianos* negro emotivo/branco racional. O *outro* percebe-se igualmente como vivente num *Coração das Trevas*, recuperando o título da obra de Joseph Conrad, de obscuridade, primitivismo e marginalidade[31]. O estatismo que se aplica a África tem duas concepções subjacentes: o racismo científico e o atavismo. Quando se começa a abordar a questão da mudança em África, numa historiografia centrada nas mudanças e rupturas, concebe-se essa derivação a partir do momento em que se inclui o elemento europeu, o responsável por qualquer evolução, ficando a autoctonidade e as dinâmicas de mutação que pertencem a qualquer quadro histórico relegadas para o (i)mutismo pré-colonial. Falar de processos de transição implica que se tenha a ideia de que antes as sociedades estavam presas a um modelo fixo, imutável, o que revela desconhecimento em relação à própria história do continente[32].

Estamos, portanto, perante um campo copioso no que respeita à criação de estereótipos e igualmente de exotismo, motivados pela falta de conhecimento e pelas formas essencialistas de perspectivar o conceito de identidade[33]. E esse exótico pode ser buscado

[30] Num modelo funcionalista, que não atende a constrangimentos diversos, derivados potencialmente da relação com o Estado, as colectividades camponesas funcionam de modo coeso fechado, hierárquico e harmonioso, cujos membros respeitam estatutos e papéis complementares entre si. A integração ocorre por via da língua, da religião, de laços de parentesco e determinada comunidade partilha uma identidade e uma consciência colectiva derivada da coesão de símbolos e de crenças sentidos como colectivos e partilhados inquestionavelmente (M. C. Silva, 1998: 42-44).

[31] A dicotomia entre emoção e razão está amplamente desenvolvida por Léopold Sédar Senghor no ensaio "De la négritude" (1993: 14-25). Sobre a imagem do *outro* entre signos positivos de pureza e signos negativos de obscuridade, cf. Baaz, 2001: 8-9; Iniesta, 2001: 32; Merini, 1998: 202.

[32] Sobre a incompreensão para com as dinâmicas africanas, cf. Appiah, 1997: 179; Roca, 2001: 60; Iniesta, 2001: 45; Torres, 1999: 81-82.

[33] Assinalam-se variadas formas essencialistas de perspectivar o conceito de identidade, como a procura de identidades exóticas e, por isso mesmo, preservadas (cf. J. M. Pinto, 1991: 218). Jean-Marc Ela inicia o seu livro *L'Afrique des Villages* citando um cantor camaronês, Manu Dibango, sobre o seu universo privado da ruralidade: "La grand-mère a préparé un poisson aromatisé avec un bon foufou. C'est ça la vie au village". A sua conclusão é clara: "l'image suggère une atmosphère calme et paisable, où les hommes allument leurs pipes, enchantent l'imagination des touristes en quête d'exotisme et d'aventures palpitantes", que não correspondem à realidade, muitas vezes marcada por condições de vida difíceis (Ela, 1982: 9-12). Num texto intitulado "A

dentro das nossas fronteiras. Uma saturação da vida urbana pode levar, numa perspectiva romântica, ao encontro com o povo e a sua autenticidade. Poder-se-á ler o afastamento de um certo esvaziamento cultural de um universo urbano assimilado e, mais ainda, desta época global, sem que se convoquem os fantasmas do neocolonialismo, mas os da globalização por si só.

Nos países africanos independentes a partir da década de 1950, eram as elites que consumiam bens importados do Ocidente a propagar a "apologia do tradicionalismo" (Benot, 1981b: 167). Na actualidade, Maria Eriksson Baaz defende que, em África, são especialmente as elites que se reclamam guardiãs da autenticidade, buscada nas populações rurais e nos modos de vida aldeãos, símbolos dessa celebração a que não se assiste nas cidades e na sua cultura urbana (2001: 12), reproduzindo o discurso do exótico caro à época colonial.

O termo *autenticidade* é relevante no conjunto de ensaios que compõem o livro editado por Maria Eriksson Baaz e Mai Palmberg, *Same and Other. Negotiating African Identity in Cultural Production* (2001), sustentado teoricamente no pós-colonialismo. *Ser central*, neste caso, significa que é ser relevado por quem produz em África a obra de arte, relevado por críticos e por públicos receptores. *Ser rural* implica uma interpretação em termos de identidade e de dissemelhança, de relação entre *nós* e o *outro* que se transporta para a obra de arte. Neste sentido, *autêntico* significa *original*, *genuíno*, *intocado*, *estático*, enfim, *verdadeiro*. E ser verdadeiramente africano. Estar envolto numa aura de misticismo que se divulga no colectivo social do país ou em outros públicos[34].

Num texto sobre sobre os essencialismos de autenticidades que sobre África se escrevem, Mia Couto dirige-se em sentido contrário ao anteriormente expresso:

---

fronteira da cultura", o escritor Mia Couto aborda a falta de conhecimento que os jovens urbanos têm do Moçambique rural, também para eles um lugar com as marcas do exotismo associadas a uma construção colonial do espaço e da cultura do *outro*, pleno de feras e de mistérios. Ainda que herdeiros desse património, não se reconhecem como tal e, inclusive, o negam. Perante este facto, a conclusão de Mia Couto é a de que há a criação de cidadanias e de categorias diversas, em que os rurais "são uma espécie de imagem desfocada do retrato nacional. Essa gente parece condenada a não ter rosto e falar pela voz de outros" (Couto, 2005: 9-10).

[34] Cf. Skogh, 2001: 183, 194. Esta assunção não diz respeito apenas a uma especificidade africana. O pós-modernismo integra na alta cultura produzida por intelectuais aspectos da "genuinely mass culture of the people" (Goodall, 1995: 59). É legítimo perguntar: E o que é uma cultura popular genuína? Poder-se-á, desta forma, canonizar? Não me parece que por esta incorporação possamos ler o ressurgimento de uma cultura popular. Para os estudantes do NAFTI (National Film and Television Institute) do Gana (em testemunhos recolhidos por Anne Mette Jorgensen), as relações entre tradição e modernidade desempenham um papel central nas produções e na sua identificação cultural. Eles concebem o tradicional como uma continuidade do passado e que se actualiza e projecta para o futuro, mas com uma base de racionalização e de consciência de que esse processo é elaborado na congregação entre a subjectividade e a objectividade dessa consciência (Jorgensen, 2001: 139).

> "A oposição entre o tradicional – visto como o lado puro e não contaminado da cultura africana – e o moderno é uma falsa contradição. Porque o imaginário rural é também produto de trocas entre mundos culturais diferentes" (Couto, 2005: 60-61).

Este assunto convoca o sentido de mistificação, aliado ao exotismo, acredito, que Mia Couto apresenta numa apropriação de conceitos desenvolvidos no passado pelo colonizador (cf. Couto, 2005: 132). E no presente, perpetuando justificações de hierarquias claras entre o Ocidente e o *outro* e entre as elites e as populações rurais.

Ao insistirem na vontade de mudança, no tratamento da nação em vários autores, na *grande noite escura* que foi o colonialismo, lê-se nos ensaístas, africanos e ocidentais, quase o desejo de uma África pura e autêntica, que se anulou face à bestialidade do opressor. Mas sem atender a que às suas afirmações subjaz uma ideia de uma África passiva, que nunca sofria mudanças, o que, como se sabe, implica o fenecimento de culturas. É comum o discurso sobre a autenticidade e concluir que a procura/reflexão identitária pela cultura cultivada implica essa *autenticidade*. Por este motivo, a ruralidade torna-se uma categoria literária e ideológica na literatura africana, figurada por intelectuais urbanos. Não é apenas o regresso ao campo por parte dos autores numa espécie de busca de tempos perdidos, de imagens de boa natureza e espaços idílicos diferentes dos desencantos citadinos, potenciando-se muitas mais formas de construção. Nem apenas a apresentação dos fragmentos, dos fiapos (tal como no título do livro de Arlindo Barbeitos, *Fiapos de Sonho*, publicado em 1992) das vidas marginais da nação. Na literatura, como em tantos imaginários, a ruralidade é um espaço de utopia. Nesta utopia conjuga-se o não lugar, o lugar de escape ou o lugar de pureza que existe nessa outra utopia, que é a da construção do Estado nacional[35].

[35] Lewis Mumford, no início do prefácio escrito para a reedição da sua *História das Utopias*, em 1962 (a primeira edição data de 1922), começa por oferecer a acepção mais comum do termo: "a completa loucura ou a esperança humana absoluta – sonhos vãos de perfeição numa Terra do Nunca ou esforços racionais para remodelar o meio humano" (Mumford, 2007: 9). Utopia pode radicar em *eutropia*, "o bom lugar", ou *outopia*, "o não-lugar", na busca escapista, como o escape para um outro lugar, sem o desafio da permanência para a mudança, e na de reconstrução, que propõe um ambiente reconstruído e ajustado ao seu desenvolvimento, toda a reconstrução de um meio e das pessoas que nele habitam (Mumford, 2007: 9, 27-29). A noção de território é determinante e a terra é uma chave para desvendar os sentidos da utopia, que irão para outras localidades além das cidades ideais. Como grande utopia nacional encontramos o Estado nacional, construído sob um território nacional, com uma população que o sustenta e uma natureza que o caracteriza, com uma capital, sua cidade principal, a controlar e a produzir as imagens da paisagem humana que, assim, também se especifica e perpetua na herança comum a atingir o futuro (cf. Mumford, 2007: 187-195).

CAPÍTULO III – TEMPOS DE NAÇÃO

O que há aqui
é ter-se a justa percepção do espaço
e as importantes coisas que o sustêm:

o exacto norte que o temor encerra;
a votiva escravidão que o mar inspira;
o leste e o som remoto de uma extinta glória;
o sul magnético
e a festa que anuncia.

Ruy Duarte de Carvalho, *A Decisão da Idade*: 42

1. A ficcionalização do passado como signo de construção de nação

As palavras de Ruy Duarte de Carvalho, em epígrafe a este capítulo, apropriam-se como sistematização do que, através dos tempos e dos espaços presentes no *corpus* em análise, se consagra como referência, como cenário e como símbolo. De norte a sul, instauram-se cronotopias simbólicas da Angola pensada como espaço político. Também nestas coordenadas, do norte e do sul, do mar e do leste, se instauram os tempos de glórias ou de escravidões, magneticamente transpostos para o Verbo e para a celebração do presente. Se o norte é exacto, seja pelas coordenadas de dominação luandense (colonial e pós-colonial), é no leste que se situa uma "extinta glória" mítica que, como ensinamento, se traz para a actualidade. E, ainda, se o norte continua exacto, pelos motivos expostos, o sul mantém-se fora das visões que de Luanda emanam.

Estamos perante diversas coordenadas que apontam para o referente Angola e que significam pertença e base da referência cultural da história de cada personagem que neles habita e dos mundos que se transportam para o texto. A significação social e antropológica do tempo, como referente de identidade, percebe-se através das relações sociais que nele se vivem e reproduzem. O tempo e o espaço, a ser tratado no capítulo seguinte deste estudo, são, deste modo, os referentes fundamentais quando se aborda a operacionalização de

identidades colectivas, pois reflectem as representações e os produtos do imaginário[1]. É por esse motivo que, nas obras, tanto o social, como os seus actores, se convertem em símbolos[2]. A pertença não poderá excluir a observação das dinâmicas das identidades que se formam de modo localizado. Não o fazer, seria excluir as visões das dinâmicas nesta tónica colocada no passado histórico aliado ao universo rural.

Radicando-se na realidade experimentada, a utopia é um conceito que encerra o código de leitura das transformações da sociedade enquanto sistema, marcando-se sempre pela alternativa e pelo colocar de alternativas aos caminhos da história de cada sociedade. Uma utopia na construção pós-moderna do mundo não difere das utopias clássicas, pois ambas propõem a criação de uma comunidade que seja a base de um mundo melhor, ligando-se, desta forma, ao futuro e aos desejos que se estendem para além do presente. Realizar-se-á, assim, o potencial do progresso e da modelação universal. E é em épocas marcadas pela violência e pela desordem que o surgimento das utopias, de comunidades desejadas e imaginadas, tem lugar de forma mais contundente, independentemente da latitude em que nos encontremos[3].

No caso angolano, a utopia pode ser identificada com *Heimat* de Ernst Bloch, sendo a busca de uma pátria, ou de uma terra-mãe, que se manifeste em espaço a ser harmonioso e marcado pela esperança. Pode também ser a manifestação dos impasses que interrogam o presente que se vive e que necessita de reconstrução nacional. Trata-se de uma perspectiva de crítica que salienta a unidade e a harmonia de uma nação de consenso e de superação de clivagens[4].

A esta utopia junta-se a *uchronia*, que é "uma «utopia» nostálgica por um passado feliz" (Venâncio, 2005: 124), um passado cujos valores se transportam para o presente pela via literária construtora de futuro. É assim que a comunicação entre tempos faz negociar e

[1] Cf. Amaral, 2000: 66; Silvano, 2001: 8; V. M. A. Silva, 1994: 603-604; A. C. Gonçalves, 1997: 80, 133. Partindo desta premissa, o tempo resgatado e implicado nas narrativas, se tomadas como construções de nação, tem interpretações diversas, de acordo com os marcos que estabelecem num plano macro-temporal de inserção das obras em análise. Desta forma, estamos perante obras literárias que recontam tempos míticos, que imaginam o tempo pré-colonial, que ficcionam o tempo do chamado colonialismo arcaico. Outras há que recuperam o início do colonialismo moderno e, por fim, que recuperam o tempo colonial do Estado Novo. Nestas temos de atender a que estamos perante casos de reconstituição, como em *A Casa Velha das Margens*, e de vivência, em autores como António de Assis Júnior, Uanhenga Xitu e Castro Soromenho. Também vivida foi a guerra de libertação e o relato do país independente.

[2] Podemos encontrar nos textos da literatura angolana em análise uma série de "personagens referenciais", seguindo a terminologia de Philippe Hamon: estas são históricas (ainda que algumas não tenham o seu lugar nos compêndios históricos), mitológicas e sociais actuais, que visam assegurar o "efeito do real" (s.d.: 88). Estas personagens inserem-se na história, delas se narrando os feitos heróicos e as vidas quotidianas. É de relevar a importância das populações chamadas *anónimas*, e não só as personagens *gloriosas*, no fazer da história nacional pela literatura.

[3] Cf. Jameson, 2003: 334; Mumford, 2007: 14, 20, 31, 247; Harris, 1993: 44; Eagleton, 1990: 25.

[4] Cf. Venâncio, 1992c: 32; 1999: 198; 2002b: 33; 2005: 122-123; Abdala Júnior, 1995: 77.

articular o passado com o presente e com o futuro. É neste sentido da colocação dos três tempos que se insere a utopia como a purificação da história, pelo debelar de erros e pela mensagem de esperança e de possibilidades positivas de concretização humana, tal como expõe Fernando Cristóvão, afastando-se da consideração de que o progresso não encerrou definitivamente as utopias (2003: 162-163).

Os habitantes do mundo rural estabelecem a ligação entre os espaços e os tempos de nação, como ideal, e a terra, que poderá significar a ligação com o ancestral. A topia está profundamente arreigada na comunidade e é por esse motivo da localidade que os escritores buscam o *terroir* a quem o tem, traduzindo-o nos seus romances. Trata-se de uma postura estética de olhar para o que passou e passa com vista a construir, ciclicamente, no presente o que se quer para o futuro, ou de entender a ruralidade enquadrada nesses tempos como forma de construção da utopia, tomada, assim, e uma vez mais, como elemento de construção literária da nação, que tenha também todos os integrantes nela, de alguma forma, consagrados.

Assim, a construção pela literatura da descoberta do próprio país pelos colonizados pressentem-se em diversos textos que exaltam uma Terra-Mãe antiga, que esteve subjugada, mas que é a única que pode oferecer os padrões de exaltação de heróis, de mitos, de identificações várias que nela são buscadas (cf. Said, 1990b: 79; De Boeck, 1998: 46). Deste modo, os passados mítico e real surgem como tempos de relevo a narrar.

Qualquer concepção mais canónica de nação atribui um lugar destacado ao passado. Geoffrey Bennington resume do seguinte modo a forma como a nação se faz pela narração do passado: "we undoubtedly find narration at the centre of nation: stories of national origins, myths of founding fathers, genealogies of heroes" (1994: 121). É com estas narrações que se invocam as memórias históricas construtoras da socialização da nação, agendando-se esta ao passado glorioso de todo um grupo que a reclama. O passado resgatado é comunal e pedagógico, ilustrando e legitimando a identidade singular do grupo. Esta radica no que Anthony Smith designa como *idades de ouro*, centradas na tradição, na genealogia, no heroísmo, que se revêem no carácter actual da comunidade (2006: 205). Deste tempo inicial, recordam-se os factos brilhantes ou os assuntos potencialmente esquecidos, de vencedores e de vencidos[5].

[5] Sobre o resgate do passado em conformidade com a afirmação de nação, cf. Caley, 2005: 169; R. D. Carvalho, 2002: 90-91; Labanyi, 2003: 62; Braudel, 1986: 11; Gusmão, 2001: 187.

Quando nos situamos num cânone nacionalista, a busca do passado faz-se de modo a que nele se busque a dignidade para ser utilizada[6]. No que respeita a este passado digno, quando aliado à derrota e à incapacidade de vitória sobre um poder externo imperial, verifica-se que se exaltam as facetas de resistência e de continuidade vivencial da cultura. No fundo, trata-se de relevar as dinâmicas locais que continuaram a operar-se, apesar de a linguagem dominante ser a da sua rejeição ou a da vitória da colonização.

Em Angola, há que atender à resistência de reis locais, evocados pelo moderno nacionalismo trilhado no século XX, como Nzinga Mbandi ou Ngola Kiluanji Kia Samba. Na construção de um passado clássico, uma importante vertente do nacionalismo como mediação, um país faz-se pela "history of kings" que passará depois para a "history of this country", seguindo o indiano Partha Chatterjee (1993: 95).

Assim, uma perspectiva, mais consentânea com a dignificação do heroísmo acima aludido, e porque se trata da criação de um discurso de resposta ao eurocentrismo, é mostrar os heróis africanos do passado, que servem de inspiração às novas gerações. Na valorização dos referentes do passado, este surge como necessidade de afirmar a existência em liberdade e como resgate de memórias que seriam negadas para assim se afirmar a condição de sujeito e não de objecto, dentro da ordem colonial. Trata-se do relato histórico e historiográfico a cargo de uma *intelligentsia*, distinto do que fora elaborado pelos europeus. Estas produções discursivas tornam os africanos activos na história, enfatizando o poder aliado à celebração de heróis africanos, determinando o conhecimento sobre o povo e sobre o continente e criando uma resposta à dominação colonial (cf. Falola, 2004: 224, 241; Hobsbawm, 2000: 255).

A identidade é uma construção e terá de se observar na história, reconhecendo-se também neste aspecto a invenção de histórias, de linhagens biológicas ou de afinidades em termos culturais, pressupostos de uma ligação que se quer enraizada em determinada comunidade, a partir da qual se faz um roteiro de marcas a revelar e comungar. Um factor importante das identidades é a sua institucionalização. É a partir desta etapa, se quisermos, que se lhes aplica o seu sentido permanente. Qualquer identidade coloca em acção um complexo de elementos. Nelas podem ler-se respostas a forças que serão centrífugas e que se colocam, para o *nós*, como um *outro*. Por este motivo, Kwame Appiah atribui uma importância significativa ao factor invenção, motivado pelo desconhecimento do que se quer como imemorial, e, daqui decorrente, ao lugar diminuto que a *razão* ocupa na

[6] Como defende Anthony Smith, a questão está em descobrir esse passado digno (2006: 206).

construção das identidades (1997: 243-248). Estamos, uma vez mais, perante um artifício nascente da actividade criativa.

A larga duração, seguindo Braudel, permite a inscrição do homem na sua relação com o meio (cf. Santana Pérez, 2005: 59). Por este motivo, os relatos e as buscas do passado implicam projecções do que esse passado poderia ser e do que o presente e o futuro deveriam ou poderiam ser, com uma disposição verbal condicional. O passado, neste sentido, pode ser entendido como exemplar e exemplificativo do presente, acabando por se tornar num tema da produção literária, quer remeta para épocas mais recuadas, quer para épocas mais próximas do contexto de escrita. É por esta ligação estreita entre estas três temporalidades que se associa à identidade o conceito de continuidade, que visa constatar o que se quer idêntico. Contudo, a entendermos continuidade como durabilidade, ela pode revestir-se de enganos forjados, naturalmente, e poderá empreender uma busca falsa de genes essencialistas e perdidos num tempo remoto, processos que poderão não atender a uma característica inerente da identidade, que é a da mudança[7].

Então, articulam-se as três temporalidades. À luz da teorização pós-colonial, o termo histórico refere-se, ontologicamente, ao tempo de vivência, de realidade e, acima de tudo, mesmo quando se trata de uma narrativa histórica, refere-se ao presente. Portanto, o passado é genealógico e recupera-se para que faça sentido no presente e para que o interprete, esclarecendo-se mutuamente. Assim, recontar o passado é um recurso para contar o presente tal como se apresenta aos olhos de quem o vive e que quer relatar com propósitos específicos de o dominar[8]. Os referentes que emergem potenciam, deste modo, a cultura local e o *exemplum*. Enfim, a forma como se procede a uma criação da nação na literatura tem um sentido prospectivo muito marcado: a história partilhada do futuro está por vir e tem de se construir, por isso se buscam, também, no passado as energias de cada ficção.

---

[7] Sobre a noção de continuidade e a sua análise diacrónica e sincrónica, cf. Roca, 2001: 62-71.

[8] Podemos apodar esta história presente recontada de possibilidade de poder que a obra narrativa oferece. Como defendeu Frantz Fanon, "O homem colonizado que escreve para o seu povo, ao utilizar o passado, deve fazê-lo com a intenção de abrir o futuro, de convidar à acção, de fundar a esperança" (s.d.: 259). Sobre a relação dialéctica entre passado, presente e futuro, cf. A. S. Ribeiro, 2003: 44; Clifford, 2002: 19; Said, 2004a: 35; Leite, 1996: 114 e 1998: 91; McLaren, 2000: 74; Wallerstein, 1990: 20; Braudel, 1986: 21; A. C. Gonçalves, 1997: 130; Eliade, 2000: 78; Sarró, 2007: 219-220; Renan, 1994: 19; Diagne, 1980: 146; Anderson, 1995: 11-12; Smith, 1999: 133; Hobsbawm, 2000: 255. Para Hobsbawm, um dos paradoxos da nação moderna reside no recurso ao passado para a consagração dos seus símbolos e da sua legitimidade, o que, na sua óptica, levará à crença de que se está perante uma comunidade humana natural (Hobsbawm, 1997: 22). Numa mais precisa determinação temporal e espacial, aplicada aos contextos coloniais, Homi Bhabha defende que a cultura nacional se desenvolve numa dialéctica que evoca as temporalidades "moderna, colonial, pós-colonial, «nativa»" (Bhabha, 2001: 548). Edward Said, em conversa com Salman Rushdie, define sucintamente o que será uma nação palestiniana, falando do lugar assumido pelas recordações, pelo passado onde se pode buscar "um sinal de comunidade coerente", que a "distingam do resto do mundo árabe" (Rushdie: 1994: 199).

De qualquer modo, numa construção simbólica da nação, procede-se a uma "progressão-por-regressão", expressão significativamente empregue por Salman Rushdie (1994: 441) a respeito do resgate do passado. É nele que se resgatam especificidades, heroísmos, localizações temporais e humanas que conferem um sentido de maior dignidade e protecção, porque não, aos actuais símbolos de uma nação, como as suas cerimónias ou os edifícios de exercício da vida pública. É com base nesta consideração que rejeito a perspectiva de Paulo Medeiros, patente num texto denominado "Casas assombradas", de que o discurso sobre a nação (e sobre o nacionalismo) é "um discurso de fantasmas", pela evocação feita do passado no erguer de um desejo de comunidade nacional (2003: 127). O passado, tomado fantasmagoricamente, tornará o presente como um mundo de sombras também, nem que o seja em termos discursivos apenas. Mas, já que é de discurso que se trata, um referente dá a forma pretendida às diversas leituras que podem ser elaboradas dos três tempos em jogo na edificação nacional, passado, presente e futuro.

Os heróis angolanos querem-se comuns e instituem-se como factores de definição de uma identidade nacional. Daí o seu resgate literário em romances históricos, seja de um passado mítico, seja de um passado factual. Estamos perante arqueologias da memória[9] em que, para além de tempos, de artefactos, de personagens ou de fantasmas, está em causa o resgate de símbolos de compreensão ficcionada pelos quais a memória se faz.

Para Anne-Marie Thiesse, numa obra que aborda a formação de identidades nacionais, o romance histórico transforma actores colectivos em actores principais de momentos que realçam o seu heroísmo (2000: 136-139). Contudo, na literatura angolana também se verifica a transformação de actores individuais em actores colectivos da ansiada escrita da nação e dos seus fundamentos no passado. De modo a corroborar o facto de o romance histórico servir a narração da nação, atente-se nas seguintes palavras de António Custódio Gonçalves:

> "O retorno ao passado (…) constitui o fundamento da comunicação da memória social e da memória cultural da produção e da reprodução da consciência das identidades culturais" (1997: 131).

Nesta produção identitária, na qual a memória desempenha um papel fulcral, acredito que os romances históricos angolanos apropriam a história de modo a reinventá-la,

[9] A memória é aqui entendida como um processo fenomenológico que confere significação social ao passado e ao futuro, cobrindo espaços e tempos, unificando componentes seus através de laços de coerência, para que o presente tenha imagens colectivas (Lovell, 1998a: 11-12).

a questioná-la e a reescrevê-la, distinguindo-a da historiografia colonial e elevando uma plêiade de personagens à categoria de heróis. A mítica rainha Lueji e a histórica rainha Nzinga Mbandi fazem emergir diferentes localidades num território mais abrangente e congregador dentro de fronteiras. Não raro se assiste ao cruzamento do histórico, do mítico, do para-mítico e do factual presente, condições fundamentais para uma fundação da nação. A história interpenetra-se, também, com o mito, em *A Konkhava de Feti*, de Henrique Abranches, que aborda a alegoria de Feti, o primeiro homem na Terra, segundo a cosmogonia *umbundu*, e a vida dos povos do sul de Angola no século XVIII.

É assim que nos romances que recuperam a história mitológica e factual se querem ler as marcas genéticas fundacionais de um território. A invenção romanesca de uma tradição, ou, antes, a sua criação, atribui uma importância determinante ao domínio espacial e inscreve-se no que Fredric Jameson trata como "spatial historiographies" (2003: 364). Deste modo, encontramos um conjunto significativo de romances simbolicamente localizados no universo rural[10]. Para além da recuperação do passado histórico, há que atender à recuperação do passado mítico, do relato de um começo, de uma época e personagens primordiais com vista a compreender a circunstancialidade presente e a construir a futura. Como é destes tempos que se trata, a compreensão do tempo mítico reveste-se da compreensão da actualidade e da sua criação.

Um mito ancestral pertence às categorias que se aplicam à nação. Para que atinjam o propósito de a reflectir, são mitos ancestrais comungados e associados a solidariedades a ter num território específico (cf. Breuilly, 2000: 150-151). Um mito é um texto simbólico que se torna colectivo e que pode ser reestruturado, mantendo a sua longevidade e a sua intemporalidade. A longevidade e o sentido de eterno no mito firmam-se nos modelos que fornecem do mundo para serem compreendidos e actualizados[11].

O passado recuperado não se toma como cristalizado e mantém-se, assim, vivente e, mais do que isso, vivente numa ordenação de autoridade que é conferida pelo mito. Esta autoridade associa-se, também na lógica da criação da nação, à épica, por excelência o discurso da origem que sanciona a tradição, que encerra o heroísmo necessário e que evoca

[10] Excepções à aliança entre o passado e a ruralidade são, por exemplo, *A Gloriosa Família*, de Pepetela, e *A Correspondência Secreta de Fradique Mendes*, de José Eduardo Agualusa.

[11] A noção de intemporalidade do mito radica na conjugação de passado, presente e futuro. Sobre estas características do mito, cf. Connerton, 1999: 61-65; Braudel, 1986: 31-32; Eliade, 2000: 10; R. D. Carvalho, 1997: 106; Martins, 2006: 81. Para Lévi-Strauss, o mito desempenha três funções principais, descrever, explicar e justificar. Na descrição da realidade, o mito ordena o caos, explica a razão de ser dos acontecimentos e justifica a sua existência, criando uma base comum de princípios partilhados por uma comunidade, conferindo coerência à acção dos seus constituintes. É neste sentido que se considera que qualquer mito é um recurso para organizar a realidade. Sobre as interpretações de Lévi-Strauss, cf. Benasayag, 2006: 29; Eagleton, 2001: 142-143.

os antepassados fundadores[12]. Os relatos de origem cruzam mortais e imortais, humanos e deidades, erguem descendentes e justificam territórios e nascimento de povos. Neste aspecto, importa relevar a construção épica dos textos, tendo como base fundamental a evidência de que o épico é o género fundamental que narra a formação de uma magnificência, mostrando a capacidade africana pré-colonial de "nation-building and leadership", pelo que se resgatam rainhas, reis, guerreiros, enfim, homens e mulheres que demonstraram capacidade de liderança (cf. Falola, 2004: 241).

A reinterpretação de mitos tomados como nacionais em romances radica no conceito de etnogénese. Anthony Smith alia a etno-história à mito-história, constituindo a visão subjectiva que uma geração tem da experiência dos seus antepassados, sejam reais ou imaginários. Nesta perspectiva, o mito assume uma importância considerável, não se tomando estritamente numa índole invencionista, mas antes como um núcleo de facto histórico que serve uma necessidade colectiva de afirmação temporal e que realça o heroísmo e a singularidade necessários para a exemplaridade e para a unidade. Na perspectiva etno-simbolista, o processo de formação da nação não será tanto de construção, que Smith congrega ao de invenção, mas sim de reinterpretação dos motivos culturais já existentes e de reconstrução de laços anteriores, expressos nos símbolos, mitos, tradições e cultura vernaculares[13].

Os mitos em observação neste trabalho constituem-se em dois tipos: grandes narrativas que formam o romance e referências ou curtas narrativas inseridas numa outra grande narrativa, servindo também como pré-texto. É o caso de Ogun, divindade Yoruba, que se tratará adiante, no Capítulo V, a respeito do romance *Mayombe*, de Pepetela. O épico e o mítico apreciam-se como fornecedores de modelos de mundo, veículos de comportamento e de valores existenciais. Poder-se-á encontrar uma perspectiva crítica desta conjugação através da sua circunstância humana, numa contextualização angolana, que mostra a matéria de que são feitas as personagens e os heróis. Nesta escrita e reelaboração romanesca de mitos, atende-se ao questionamento da memória e compreende-se a vontade de forjar uma unidade como produto de um discurso que recupera o mito tornado história.

[12] Cf. Brennan, 1994: 50; Bolland, 1996: 77, Meletinsky, 1995: 29.
[13] Cf. Smith, 1999: 55-56, 84 e 2006: 124-127, 161. Recuso este refutamento. Para que a construção se faça, tal como a narração, não se invalida que a ela se associem os motivos já existentes na cultura.

2. Cruzamentos de tempos: o mito e a história

2.1. A criação do mito de Lueji

No romance *Lueji*, de Pepetela, o mito homónimo é traduzido para uma linguagem não mitológica, a da arte, tornando-se, portanto, uma construção metafórica, que não deixa de patentear géneros da literatura tradicional oral que narram histórias de nações e de linhagens[1]. Na criação deste mito[2] cruza-se mitologia, história e a possibilidade oferecida para o situar no seu contexto de escrita, a década de 80 do século XX, e no final do século, na acção que tem Lu como protagonista. O mito de Lueji tem a sua permanência assegurada, portanto, na reapropriação a que é votado nos diversos tempos e na obra de Pepetela em duas dimensões: na estrutura narrativa autoral que o reconta e na estrutura narrativa que o encena em bailado.

A composição do romance oferece marcas temporais e geográficas distintas, centralizando a Lunda antiga e a Luanda actual[3], em comunhão de referências, que não anula a sobressaliência de leituras localizadas na Lunda, atestáveis num conjunto de referentes tidos como da época, como a comunicação na longa distância através de tambores ou de emissários, a medição do tempo pela posição do sol ou designações astronómicas. Salientam-se também contactos entre pessoas de culturas diversas estabelecidos na longa duração, com caminhos a Oriente e a Ocidente[4].

A sociedade é observada como um todo interligado e a apropriação do passado lê-se como a interpretação do presente e a projecção no futuro. Por este motivo já se apontou como *método* de escrita de Pepetela a *metaficção historiográfica* (Spánková, 2006: 801-802;

[1] Sobre a tradução de uma linguagem mitológica para uma linguagem de tipo não mitológico, cf. Lotman, 2000: 156-157. A comunhão deste romance com narrativas de construção de linhagens é assinalada por Venâncio, 1992c: 48.

[2] *Lueji* reflecte um processo de criação e não apenas de recriação do mito homónimo. Para se constituir como tal, obedece a uma série de etapas de recolha, de registo e de reconhecimento, a partir das suas várias versões. Tchokwe e Luvale têm as suas interpretações e, nas palavras do autor, "Dessas diferentes versões do mito [que leu em Vansina, Calder, Miller, Henrique de Carvalho, Bastin, Redinha e outros], **eu criei uma nova versão** que é assumida como versão do mesmo" (Pepetela a Laban, 1991: 807. Destacado meu). Henrique Abranches nota que Lueji é um mito lunda e Muatiânvua, um mito luvale (1989: 140).

[3] O início da obra marca a localização temporal da narrativa, com um dado de incerteza: "Quatro séculos atrás (pelo menos…)" (*Lueji*: 9). Intercala-se com acções decorridas "Quatro séculos depois (amanhã)", com a Luanda de Lu, à beira do ano 2000, a pesquisar sobre a Lunda antiga, um passado que tem como legitimador do presente livre da imposição da cultura judaico-cristã (*Lueji*: 26).

[4] *Lueji*: *v.g.* 35, 113, 221, 295, 339, 385-386, 404, 412. A título de exemplo, nos referentes da astronomia, *Muambo um Tutumbo* é o Cruzeiro do Sul e *Muiza* é Vénus (*Lueji*: 404).

Mata, 2006: 57-58). Esta postura crítica e reflectiva que conduz o autor a uma produção ficcional da história prevê-se, se tomada como método, com um sentido de ruptura, marcado pela criação de um mito que é referido em outras obras do mesmo autor[5].

Lueji narra a epopeia da rainha lunda, desde a sua entronização, ao seu reinado, até atingir a sua sucessão, reconstruindo a etno-história através do início do império lunda (cf. Venâncio, 1992c: 45). Esta etno-história pode ser perspectivada de quatro maneiras, que se abordam de seguida, partindo do particular para o geral, no que respeita ao conceito de mundo como espaço simbolizado.

Uma diz respeito à etnogénese da própria linhagem de Lueji, com um mito de origem inserido no mito de origem que a obra de Pepetela cria. Assim, estamos perante dois mitos de instalação essenciais, em que o autor recupera pela voz das personagens o tempo mais recuado da criação, que confere o poder à linhagem. Este tipo de mito corresponde ao tempo mítico por excelência[6], no passado que se perpetua. Um mito é uma narrativa da criação e dos acontecimentos que sacralizam os tempos sucedâneos. Como tal, e de acordo com Mircea Eliade, é por este motivo sacro que as realidades relatadas pelos mitos encenam seres sobrenaturais e manifestam a verdade dos acontecimentos (2000: 12-13; cf. Lévi-Strauss, 2000a: 50). Aqui, a Lunda institui-se como o mundo, no qual Lueji descende em linha directa de "Tchyanza Ngombe, a mãe Nhaweji, a grande serpente que criou o Mundo, assim como o fogo e a água" (*Lueji*: 20, 71, 334). Criou também Namuto, "a mãe do homem", e Samuto, o pai, os antepassados humanos (*Lueji*: 21). Nhaweji e os seus descendentes, como Muako[7] e Kondi, pai de Lueji, são os espíritos poderosos que protegem a actualidade (*Lueji*: 465).

Um mito de origem e de ascendência étnica liga-se a um culto comum de união entre o divino, o sobrenatural e o cósmico. A etnogénese dá-se também num espaço e num tempo dados, dialectizando a territorialização e a criação identitária. Este é um dos motivos que justifica a comunidade, no que tem de partilhado, no que tem de identificação mútua entre sujeitos sociais, como a territorialidade, a sobrevivência e a cultura, assinalando com clareza o que lhe é próprio e estranho[8]. Em *Lueji*, este mito de origem assinala a linhagem

[5] Como *A Geração da Utopia* (p. 261) e *A Gloriosa Família* (p. 128).
[6] Retirei esta expressão a Catherine Backés-Clément: "o texto da narração começa pelo tempo mítico por excelência, que é o *mais-que-perfeito*: aquilo que havia já começado antes, a origem é recuada para além de si mesma, indefinidamente" (1998: 222. Itálico no original).
[7] Sobre um possível casamento com Lueji, o argumento usado por Tchinguri remonta à tradição, que legitima esse tipo de união entre reis: "Muako e Kaweji, nossos antepassados directos, eram irmãos gémeos. Serve para reforçar o poder, porque é um desafio às proibições" (*Lueji*: 148). Estes são seres da criação do mundo, que ganharam força "na violação das leis do incesto" (*Lueji*: 350)
[8] Para mais informações sobre a territorialização da etnogénese, veja-se Smith, 2006: 161; Lovell, 1998a: 2.

dominante e marca o estranho. Por este motivo, a segunda perspectiva da etno-história a convocar diz respeito ao *lukano*, símbolo de poder[9] que tem de permanecer nos descendentes de Nhaweji, sendo esta a base do poder da Lunda. Aqui, o mundo continua a ser a Lunda, em que o mito dentro do mito legitima uma ordenação política instituída.

Legitima também a ruptura pela acção individual, já com a fusão entre a especificidade da Lunda e a da Luba, entre a combinação de dois mitos de fundação e entre a aliança entre Lueji e Ilunga. Esta ruptura radica, deste modo, na terceira forma de observar a etno-história, centrada em Yanvu, descendente de Lueji e dos deuses de criação da Lunda e, também, de Ilunga e de Nzambi. Os reis da Luba descendem directamente "do que tudo fez, a terra e a água, o vento e a gente, Nzambi", sendo o humano feito da mesma matéria que o divino (*Lueji*: 334). Aqui, o mundo que se territorializava na Lunda começa a expandir-se, implodindo a Lunda por acção de Yanvu e dos seus sucessores, mas alargando-se por acção de outros chefes linhageiros (*Lueji*: 462-463).

Esta expansão culmina, assim, na quarta perspectiva etnogenética, em que o mundo já é uma parte da Angola como é conhecida. É na Lunda que se situa a etnogénese de outros povos, sem que com esta afirmação se retenha a ideia de superioridade étnica lunda sobre as demais, que pode depreender-se de diversos mitos de origem[10]. Esta não é a intenção da obra, produto de um autor que vai buscando motivos de dignificação local e individual para que se integrem num todo.

Quando se trata de um país pluriétnico ou plurinacional, a saliência não se faz como se de uma etnia superior se tratasse. É, antes, a sua inserção, expansão e valorização nos planos territorial e temporal mais alargados, em que não se poderá deixar de ler uma tentativa de coerência entre limites territoriais, políticos e culturais que o romance de Pepetela encena[11]. Ou seja, uma herança de uma etnia que esta obra literária quer integrar no país que a toma como sua. Daí a necessidade de duas temporalidades: é assim que os angolanos do pós independência revêem no bailado de Lu uma das histórias magníficas do país que dignifica a todos, como se verá adiante.

[9] O *lukano* é "uma pulseira de tendão de músculo de pessoa, da parte do pescoço" colocada no braço, de acordo com uma informação presente no romance *Nzinga Mbandi*, de Manuel Pedro Pacavira (p. 136).
[10] No passado, "alguns mitos tinham um carácter fundamentalmente religioso, hoje são muitas vezes expressões secularizadas de superioridade étnica, pelo menos nas suas versões oficiais" (Smith, 1999: 84). Não é esta a leitura feita do mito de origem lunda alargado a Angola.
[11] Este mito tornado romance, pelas características que compõem este género, motiva a sua apresentação em dinâmicas e não em estatismos. Deste modo, a palavra *coerência* não determina que o passado repercutido no presente seja estático.

Neste ponto, interessa atentar em duas estratégias que sustentarão esta leitura: uma consiste na inserção na narrativa de vozes de narradores singulares e a outra actualiza-se no núcleo diegético que Lu protagoniza.

Tchinguri, Chinyama, Mai, Ndumba ua Tembo, Ndonga, Kumbana e Mulaji têm em comum nas suas vozes a figura de Lueji[12] e a instituição do poder.

Comecemos pelos seis primeiros, deixando a voz de Mulaji para o fim deste subcapítulo. Tchinguri critica a governação apoiada nos chefes de linhagem, ou Tubungo, e defende a necessidade de um grande chefe após a morte de Kondi, que não poderá ser Lueji, pela idade e por ser mulher (*Lueji*: 71-74). Chinyama assume-se como irmão da rainha da Lunda e já não como o legítimo detentor do poder, como Tchinguri se afirmara. Apresenta-se essencialmente como um inventor de estórias que ainda se contam na actualidade da escrita do romance e se tomam como produto não autoral da literatura tradicional oral (*Lueji*: 172-176). Mai, o irmão de Ilunga, é o futuro "Mai Muene, o grande", que sonha com um reino. Prevê problemas para os lunda caso o seu irmão e Lueji casem (*Lueji*: 314-315). Ndumba ua Tembo é "o maior caçador da Lunda e futuro grande chefe dos Tchokue", consagrado na luta e temente pela Lunda, pelos mesmos motivos de Mai (*Lueji*: 379-381). Analogamente, Kumbana mostra sinais de preocupação. Ele é o chefe da linhagem de Lueji, por ser o sobrinho mais velho de Salukunga, fala sobre o reinado de Lueji, uma rainha capaz da extensão da sua linhagem e do reinado da Lunda a locais que antes lhe não pertenciam, tendo como única mácula a esterilidade (*Lueji*: 436-437). Ndonga distingue-se dos restantes por não compartilhar o tempo mítico de Lueji. Ele é "filho e neto e bisneto de Cassanje, o jaga dos Imbangala, descendente directo de Kinguri, o primeiro". Relata outra versão da história de Lueji, a sua realidade livre das versões que favorecem o passado lunda[13]: Kinguri havia sido o verdadeiro defensor da soberania lunda contra Lueji e Ilunga, que o expulsaram, levando-o para Ocidente até ser rei dos Imbangala, tendo-lhe sucedido Caluxingo (*Lueji*: 417-419). Ndonga descende de Kinguri, ou Tchinguri, pois este

[12] Não obedecendo aos mesmos parâmetros, a voz narrativa de Ilunga filia-o na sua família reinante na Luba e mostra-o como um orgulhoso Tchibinda, um caçador especial com dotes mágicos a quem não interessam os jogos de poder e de expansão territorial (*Lueji*: 262-264).

[13] Esta posição encontra uma excelente justificação nas palavras de uma personagem do romance, Herculano, que disserta sobre a existência de versões contraditórias: "Como tudo na tradição oral. Cada grupo deforma uma versão em função dos seus interesses mais ou menos imediatos, isto é, a versão tradicional é sempre ideológica, justifica ou o poder que se tem ou o poder que se quer obter. Ou o porquê de se ter perdido o poder. Depurar a versão da ideologia que nela está presente, eis o trabalho da ciência histórica" (*Lueji*: 376).

estabelecera-se perto do Cuango, entre os Imbangala, formando um Estado, tendo acabado assassinado pelos seus generais[14].

Através destas vozes narrativas, conclui-se que o romance tematiza o poder e o seu desejo por todos, manifesto igualmente na expansão territorial, que transporta a Lunda e o seu prestígio cultural. Chinyama estava a Sul, perto do rio Luena, entre os Luvale, sobre os quais reinava, sendo apreciado como um mestre de estórias e de não violência. Ndumba ua Tembo, por seu turno, sai em direcção às nascentes do Cassai, onde pretende dirigir populações *tchokwe,* também caçadoras, tornando-se um dos seus chefes principais. Como ele, outros jovens queriam sair da Mussumba, a capital lunda, num projecto de expansão dos que não beneficiavam do reino, pois os novos líderes reforçavam as suas chefias sem pagar tributos à Lunda[15]. Este prestígio da Lunda liga-se, naturalmente, ao mito de origem da linhagem e, também, à forma como exerce e simboliza o poder, desta feita centrado em Lueji.

O *lukano,* colocado no braço, demonstra a estreita ligação entre a tradição, o poder e a força, simbolizando esta tríade, feição observável na forma como foi transmitido a Lueji[16] e na necessidade repetida do respeito pelas tradições, já que são normas de regulação de um poder que se faz, não de forma individual, mas colectiva. Insere-se nesta lógica toda a aprendizagem da arte de governar por que Lueji tem de passar após a entronização[17].

Esta criação do mito é uma sucessão de episódios que configuram Lueji como líder, tendo sempre a necessidade de demonstrar o seu poder[18]. Um dos aparatos de legitimação do poder destaca-se como essencial: Lueji terá de propiciar a chuva, logo no início do reinado (*Lueji*: 49). De facto, choveu e Lueji implicou-se na fertilidade da terra através deste

[14] *Lueji*: 433, 470. Antes Lueji havia-lhe oferecido o governo do Luengue, uma parte da Lunda até ao Cassai, numa divisão temporária que seria resolvida com um casamento entre os filhos de ambos (*Lueji*: 396). Contudo, imaginou-o a percorrer o seu caminho até possivelmente chegar "às margens do mais mítico de todos os rios, cantado pelos viajantes do Ocidente, o Kwanza, (…) procurando tocar a linha azul do horizonte, até ao infinito lago salgado das lendas, onde o sol morre, kuluanda" (*Lueji*: 412).

[15] *Lueji*: 364-365, 432-434, 470.

[16] Quando Kondi, o "soba grande dos Tubungo", morre, Tchinguri, o primogénito e herdeiro do trono da Lunda, não poderia assumir o *lukano,* sendo antes entregue a Lueji, nunca podendo sair da família, por tradição, por receio de perda de poder e pela possibilidade de guerras e de uma dominação estrangeira sobre a Lunda (*Lueji*: 18-20).

[17] Kandala, "o maior dos adivinhos", "o que sabe tudo, o depositário do saber do povo lunda" – e, mais tarde, Kakele –, propõe-se ensinar a Lueji a história da Lunda e de povos vizinhos – para que nos Conselhos identifique factos narrados pelos Tubungo – artes medicinais, o comando de um exército, a presidência de cerimónias, os mais diversos costumes e condutas em julgamentos. Um chefe terá ainda de "ser sábio e capaz de ouvir muito", mais do que falar, pois as suas palavras são definitivas, conversar com os antepassados, ter paciência, aprender a julgar os casos mais graves (*Lueji*: 15-20, 35-40, 50, 77-78). A aprendizagem faz-se pela via oral e através de histórias exemplares.

[18] Na sua criação do mito, Pepetela assume que ressaltou a personagem feminina de modo a mostrar a consolidação de um poder personalizado através de uma série de aparatos, desde a utilização da força até às artes mágicas (Pepetela a Laban, 1991: 808).

acto fecundador. Mas foi um homem que conseguiu este feito[19]. Também em outros mitos africanos há a predominância feminina, que tem o monopólio da procriação e que explica as relações que se estabelecem, mesmo com os homens (cf. Adam, 1995: 62). Lueji, apesar de confessar ter sido uma obra masculina, não deixou de ter o poder simbólico de provocar a chuva. Contudo, nunca consegue ser mãe (*Lueji*: 431).

Na relação entre género e cultura, assistimos em *Lueji* a uma definição dos papéis de género com base nos limites e na possibilidade de hierarquização para que essa construção se faça[20]. Mesmo com a preponderância feminina que Pepetela afirmou, a esterilidade é uma marca de gravidade assinalável, já que, num alargado contexto bantu, não ter filhos é considerado uma infelicidade ou, até, uma maldição[21]. E mesmo a estrutura do poder se faz em círculos concêntricos centrados numa dominação masculina, contra ou a favor de Lueji. Ela tem de rodear-se de auxílio masculino para conseguir manter legitimamente o seu poder, como se observou na relação que tem com Kandala e como se verá na forma como exerce o seu reinado.

Este obedece à determinação colectiva e patrimonial, reflectindo, deste modo, a obra o que se toma como integração política na África pré-colonial, através de laços de subordinação e de alianças entre o poder central e os chefes das comunidades locais[22]. A soberania da Lunda implicava acordos com populações, que não lhe eram submetidas, mas antes subordinadas. Os povos que ficavam junto das terras dos Tubungo pagavam em géneros aos chefes como forma de continuarem a utilizar "as terras ancestrais". Os Mataba eram os únicos que pagavam tributos directamente à Mussumba, a capital do reino (*Lueji*: 68).

O poder residia nos Tubungo e tanto Lueji como Kondi, antes dela, eram os seus principais. Um Tubungo é um chefe de linhagem que defende a tradição de uma potencial interferência do rei (*Lueji*: 18, 69). Num registo etnográfico, explica-se que,

> "Na Lunda o sistema era complicado, pois se para a sucessão do poder interessava a linha do pai, para o resto o que contava era a linhagem da mãe, esta regulava as alianças e os casamentos, as heranças e tudo o resto" (*Lueji*: 109).

[19] Lueji vai mostrando a Tchinguri, numa conversa da qual se vai arredando Chinyama, que era Kandala, o adivinho ancião, o detentor do poder de chamar a chuva e não ela (*Lueji*: 145).
[20] Dolores Juliano analisa diversos tipos de relação entre cultura e género, ambos resultantes de interacções sociais que os condicionam. Um desses tipos é, precisamente, o estabelecimento de diferenças sociais em que a cultura é chamada a definir as práticas de género e os seus limites (2001: 91-92).
[21] Cf. R. D. Carvalho, 1997: 144; Jahn, 1963: 150. De assinalar que a esterilidade se entende como uma marca feminina (cf. Héritier, 1995: 98, 102).
[22] "A força maior dum soberano é o conhecimento exacto da força dos seus muatas" (*Lueji*: 129). Sobre a regulação política na África pré-colonial, cf. Coulon, 1997: 40.

A linhagem marca-se por via matrilinear e o chefe da linhagem de Lueji é Salukunga, seu tio, sendo ela a rainha[23]. Chinyama e Tchinguri não são chefes de linhagem ainda que sejam filhos do rei, e o primeiro tem terras porque ficou "como chefe duma parte da linhagem". É este facto que Tchinguri quer mudar, tal como o poder dos Tubungo, tendo no seu exército, por exemplo, guerreiros com valor, ainda que "gente do povo" (*Lueji*: 163).

Se a governação individual se insere numa ordem colectiva, salienta-se o lado metonímico de Lueji[24]. Esta representa o seu povo e concilia, na opinião de Kamexi, as forças da natureza, as forças sobrenaturais e as humanas (*Lueji*: 404). Não obstante estas feições colectiva e metonímica do poder, salienta-se a sua faceta individual. O poder de Lueji é por ela buscado em pensamentos, repetições, hesitações e tomadas de decisão, no seu mundo interior. É um acto solitário também, apesar dos conselheiros e dos antepassados. Lueji decide para depois comunicar e pedir o apoio de que necessita para reinar. É soberana nas atitudes e nas conversas, incluindo as que mantém com Tchinguri, o seu irmão dilecto[25]. A individualização do poder manifesta-se de modo mais contundente no questionamento de tradições, muito por influência de Tchinguri[26], na sua ruptura[27], por sua vontade e humanidade, embora se mantenha o respeito por outras, devido à inserção na comunidade.

O maior signo da emancipação de Lueji é o casamento com Ilunga, o Tchibinda, um estrangeiro luba. A decisão foi um acto isolado, sem a consulta da linhagem e dos seus apoiantes, com a discordância familiar, prevendo-se nas profecias de Kandala o "fim do Mundo", com a Mussumba conquistada por Tchinguri em discórdias e com uma Lueji errante em companhia do seu marido caçador. O seu casamento, ainda que assinalando uma história de amor, não é uma questão pessoal, é uma aliança que se estabelece com os lubas

[23] "A chefia da linhagem se transmitia sempre pela linha materna, ao contrário do *lukano* que vinha pela linha do pai". A transmissão da chefia da linhagem será um problema que Lueji terá, porque os herdeiros não estão à altura, podendo até ir para ela, por ser sobrinha de Salukunga, acumulando a chefia da linhagem e o *lukano* (*Lueji*: 253).

[24] Lueji, como representante do grupo, funciona não apenas como sua parte, mas como um signo da sua totalidade (sobre representantes do grupo tomados em termos metonímicos e identificativos com o colectivo, cf. Bourdieu, 2001a: 158-159). Por isso, "Qualquer guerra na Lunda é contra o rei" (*Lueji*: 395).

[25] A título de exemplo, cf. *Lueji*: 110, 205, 214, 390-393.

[26] Lueji pensa nas ideias de Tchinguri que lhe foram apresentadas por Chinyama, ideias que provocariam transformações na Lunda: "Uma Lunda sem Tubungo? Sem as reuniões longas e difíceis no tchota do Conselho? Com as aldeias pagando tributos directamente ao rei, reforçando o seu poder? E quem ia colectar os tributos? O exército, certamente. Os funcionários nomeados pelo rei? As linhagens perdiam força, pois não eram os chefes a comandar os exércitos, pelo direito de nascimento, mas sim pela competência na guerra. Era realmente uma heresia" (*Lueji*: 164).

[27] Outra quebra das tradições por parte de Lueji é escutar a voz de outras pessoas, como caçadores e pescadores, concluindo Kandala que "Os tempos estão mudados" (*Lueji*: 161).

para travar os ímpetos de Tchinguri, que acreditaria no poderio das forças contra quem desejava empreender a guerra[28].

Esta guerra coloca em lados adversos Lueji e Tchinguri. Note-se que Tchinguri pertence a uma linhagem diferente da de Lueji e, em contexto de guerra**,** conta-se com a linhagem para combater o inimigo. Para além do respeito pelas alianças linhageiras, a guerra motiva alterações e, no caso de Tchinguri, a subordinação antes observada dá lugar à subjugação. Trata-se de uma estratégia para alimentar o seu exército, pois os povos subjugados pagam os tributos em víveres (*Lueji*: 162).

A maior parte da narrativa protagonizada por Lueji é, aliás, dominada pela guerra, pela sua preparação, salientando-se como o aspecto central do seu reinado, que serve para defender o *lukano*, para proteger o poder e para salvar a Lunda. A partir do momento em que ela bane da Mussumba os seus irmãos, inicia-se a previsão do confronto e a mudança da capital do reino, num retorno ao espaço primordial da linhagem, devidamente marcado pelas cerimónias de sagração[29].

Em contexto de guerra, e na afirmação do poder individual, as três pessoas mais poderosas na Lunda são Tchinguri, Lueji e Ndumba ua Tembo (*Lueji*: 323), o caçador de leões, seu pretendente e chefe dos seus exércitos. Quando este é derrotado por Tchinguri, um emissário relata os detalhes da batalha perante a "mais alta linhagem do País" (*Lueji*: 340). A palavra *País*, com maiúscula inicial, surge pela primeira vez nesta obra e, simbolicamente, contextualiza-se no cenário bélico. Um país que está, portanto, sob a ameaça de um dos seus filhos.

Uma análise, que se insere numa dimensão da etapa vivida no país independente, igualmente coloca em dialéctica o tempo mítico recuperado e o tempo da enunciação, de guerra e de clivagem. Manuel Muanza estabelece uma analogia entre os três irmãos, Lueji, Tchinguri e Chinyama, e os três movimentos de libertação e posteriores partidos políticos após a independência, MPLA, UNITA e FNLA: "Há preparativos para a guerra, mas Chinyama abstém-se. Tchinguri, ao optar, sem sucesso, pela rebelião, para destronar Lueji, constitui-se causa do sofrimento dos habitantes do Império" (2006: 496). Tchinguri queria enfraquecer a autoridade de Lueji e tomar o *lukano*, sem sucesso. Mas Lueji reforça o seu poder e, numa leitura semelhante à de Manuel Muanza, poder-se-á ler no processo de

[28] *Lueji*: 304, 348-350, 359, 394, 412.
[29] *Lueji*: 189, 207, 217, 235. A mudança da capital do reino faz-se por necessidade de guerra e marca também um retorno ao primordial: "O Kalanhi também é terra dos antepassados, mais sagrada até do que a actual Mussumba. A primeira foi lá, no Kalanhi começou a Lunda". A nova Mussumba vivia segundo as regras de um *kilombo*, por causa da guerra, e a comida era confeccionada e distribuída para todos (*Lueji*: 207, 236).

aprendizagem que a personagem faz uma série de modelos estruturantes de um exercício de autoridade capaz de estabilizar um país. É nesta óptica da estabilidade que compreendo a fundação de "novas relações entre o poder, a tradição e a modernidade políticas" – segundo Manuel Muanza (2006: 497) – ou o dinamismo da época contraposto à paralisia social e política da década de 80 do século XX – segundo Michel Laban (1995: 37).

Lueji, então, representa uma linha que domina, debelando os fraccionismos. Estes são vencidos apenas quando existe uma dominação e quando esta surge como a mais justa, porque capaz de equilibrar. Já não se trata do dividir para reinar, mas sim do reinar apesar das divisões e igualmente de reinar um País. Agora, que esse país se torne uma nação ou a sua leitura, implica uma complexificação, já que a tónica da divisão é acentuada, porque constatada. A chave da leitura deste elemento descobre-se na abertura das vozes narrativas individuais, uma estratégia que permite mostrar a *pluriversalidade* de vozes que nem sempre se enquadram numa perspectiva de unidade, tal como em *Mayombe*, do mesmo autor, como veremos adiante neste trabalho.

Esta *pluriversalidade* sente-se também na eleição dos dois tempos e espaços do romance. A este propósito, José Carlos Venâncio (1992c: 48) nota a visão da sociedade como um todo, em que se explicam relações entre os interferentes nessas dinâmicas. Portanto, a história de Lu e de Lueji não mostra a separação de tempos e de espaços, de realidade actual e de realidade mítica. E reabilita o povo lunda vivente na região de origem, reduzido a grupos isolados perante uma maioria *tchokwe* (*Lueji*: 354), mas que se prolonga em outras personagens.

O lado mais evidente da permanência em personagens reais ficcionais de personagens míticas ficcionais na actualidade encontra-se em Lu, mestiça de Benguela, descendente de Lueji[30], e em Marina, malanjina, descende de Tchinguri, "o chefe-fundador dos Imbangala" (*Lueji*: 45, 120, 320). A amizade apazigua cisões passadas e, afinal, como o historiador Herculano repete, as filiações de ascendência são "mitos de formação das etnias" lunda e imbangala (*Lueji*: 45, 378).

Mas uma mitologia é uma parte da cultura que resiste (cf. Augé, 1998: 23). *Lueji* serve para mostrar, neste sentido, que uma cultura está viva, mais um processo de salientar que África se move, mesmo debaixo de grandes chapéus apaziguadores ou dominadores, coloniais ou pós-coloniais.

[30] Lu não é uma personagem dotada de total autonomia, pois assume-se como uma descendente da mítica Lueji, ou uma sua dobragem, revelando também "uma das componentes da filosofia bantu: a crença nos mortos-vivos" (Venâncio, 1992c: 46).

É este sentido relacional e movente que o presente angolano terá de considerar. O bailado que Lu diligentemente prepara simboliza a mestiçagem de linguagens artísticas (a dança, a música, o texto), mas também a encenação da vida, mestiça por si só e desde os tempos míticos. Afinal, "o Mundo **deixará de ser** o somatório de mundos fechados, **era** um só, cada vez mais mestiço" (*Lueji*: 26-27)[31], como semantizam os tempos e modos verbais eleitos para esta defesa. Este romance pode indexar-se à vertente introspectiva da obra de Pepetela, em especial no que toca a Lu e ao seu questionamento sobre o lugar que assume na sociedade, uma preocupação cara ao actor social e escritor (cf. Venâncio, 1992c: 46).

Também Lu cria o seu mito, torna-o a sua realidade, para além das versões que dele conhece e das vozes que dele escuta (*Lueji*: 212, 258). Encena a história, ou a estória[32], de Lueji com a mestiçagem dos instrumentos musicais angolanos[33], com a disposição em palco de uma Lueji representada por uma sua descendente e por um Ilunga representado por um *kuvale* de nome Cândido, que não se subordina às regras do bailado, pondo a sua carga cultural em palco. O bailado e a reacção do seu público encerram a declaração tácita de um dos objectivos da obra, a da reflexão sobre Angola:

> "afinal este País teve gente assim e nós nem sabíamos, despojados que fomos da nossa História por séculos de obscurantismo, muitas vezes nos sonhando iguais aos outros mas sempre temerosos da comparação, (…) órfãos de passado, sem saber que também é glorioso". É a inscrição deles "neste Mundo no que afinal nos inscrevemos por direito próprio, o direito de sermos nós, redescobertos, maravilhados com a nossa existência de sempre, orgulhosos por sermos diferentes e tão iguais aos outros". É a "memória colectiva que nunca é aniquilada, por quantas ideologias que se lhe ponha em cima, porque são poeiras que se levantam nos terreiros do Leste" (*Lueji*: 471).

O público descobre-se angolano e descobre as raízes das obsessões autorais. Em arte, seja a do bailado, seja a do romance, é a imaginação e a criação "a partir dos factos definitivamente enterrados na areia" (*Lueji*: 377) ou, melhor, nela descobertos. É Lu quem serve ao autor para transmitir as suas ideias de liberdade do discurso romanesco, como

[31] Destacado meu.
[32] Este termo surgirá como o mais apropriado, se tomarmos, com Herculano, que a Lueji criada por Lu é uma "rainha absurda", pois o roteiro não é fiel à História (maiusculizada) (*Lueji*: 375). Para Lu, o que interessa é a arte, a verdade artística que é "mais bonita" e "tão verdadeira quanto a vossa verdade histórica" (*Lueji*: 378).
[33] A Directora da companhia de bailado defende a introdução de *muquixes*, instrumentos presentes nas manifestações culturais da Lunda, mas que terão sido uma criação dos Tchokwe, depois da saída de Tchinguri da Lunda. É um instrumento que os Luvale e os Tchokwe têm, tal como os Umbundu, que os designam de *chinganjis*. Aliás, é complicado destrinçar o que é lunda e *tchokwe*, pois "estes acabaram por dominar a Lunda e hoje estão todos misturados". A inclusão destes instrumentos não estará de acordo com a "verdade histórica", mas sim com a "verdade estórica" (*Lueji*: 335).

assinala José Carlos Venâncio (1992c: 46). E é assim, também, que se marca o nascimento de "um género próprio, nacional, indo buscar temas e passos à tradição dos camponeses, misturando por vezes as culturas de origem, e estilizando com recurso ao que de mais avançado se fazia no mundo" (*Lueji*: 170).

Como é de arte que se trata, de construção simbólica, de mestiçagens que tocam a totalidade dos espaços e dos tempos, a estética que preside à elaboração romanesca e à trama de criação por Lu do mito de Lueji é o que Jaime, elemento da companhia de bailado, define como *realismo animista*, a carecer de teorizações (*Lueji*: 452). Estas podem ser encontradas na *Teoria da Literatura* de Francisco Soares. Para ele, este animismo comporta a fantasia e a concepção mimética da arte que, aliado à racionalidade realista, compõe "uma espécie de ateísmo folclórico" e já não alegórico, mágico e ritual, como acontecia nos relatos tradicionais de matriz bantu (Soares, 2007: 129-132). Artifício, portanto, de plasmagem da arte e também do imaginário.

No subcapítulo *O romance: género agendado à alta cultura e ao paradigma da modernidade* (Capítulo I) abordaram-se questões relacionadas com o realismo, ramificado em algumas das suas formas. Uma é a do realismo maravilhoso, que corresponde a uma forma distinta da ocidental de fundar os textos literários, pela componente fantástica, mas não pela representação monocrónica do tempo. Este realismo animista é uma filiação do realismo localizada em Angola e nas suas especificidades[34], que não serve, na opinião de Francisco Soares acima expressa, a manifestação dos temas buscados nos tais camponeses, nem serve, por si só, um contraponto ao realismo maravilhoso hispano-americano. A inovação poderá ser a da representação policrónica do tempo, a que assistimos em *Lueji*. Mas insiste-se numa veia dominante de análise destas literaturas do chamado Terceiro Mundo, que se encontra nas palavras de Lu sobre a elaboração *do* país na arte: "Aqui não estamos a fazer país nenhum. (…) A arte não tem que o fazer, apenas reflecti-lo" (*Lueji*: 451). A citação encerra a reflexão *do* país e não a reflexão *sobre* o país. Elaboração e espelho acabam por se ligar quando Pepetela assume que um dos seus temas obsessivos é a "construção da Nação, a ideia de Nação. (…) Será que se pode hoje falar de Angola como uma nação? Ou apenas um projecto de nação? Ou ainda menos do que isso?" (em entrevista a Mata, 1999: 114).

[34] "Um dia, o Pepetela disse, *por graça*, que nós angolanos estamos a fazer o «realismo animista», em oposição ao realismo fantástico, latino-americano", que leva à criação de uma literatura em muito parecida com a do outro lado do Atlântico, mas com as suas especificidades (Henrique Abranches a Laban, 1991: 316).

Prudentemente, o autor exprime a sua *obsessão* em interrogações. Como se percebe, estamos perante um mito de origem de vários povos. E a voz da unidade faz-se igualmente por esta via[35]. Ora, esta busca de identidade é uma linha canonicamente estabelecida de se interpretar a temática da demanda identitária em literatura, somada à ideia de nação. A partir da justificação para a escrita de romances históricos, Pepetela, depois das interrogações acima transcritas, oferece uma possível resposta:

> "a História ajuda a enquadrar este problema e talvez até tenha algumas respostas. Um país que tem estado em guerras cruéis constantes e não se fraccionou (nem parece ter tendência para isso) é porque tem algum cimento muito forte a ligá-lo. A questão é: de onde veio esse cimento?" (Pepetela a Mata, 1999: 114).

A fracção aludida será em termos territoriais e não a outro nível. Daí que este cimento de que o autor fala se reflicta na transmissão de uma referência histórica de modo a atingir um entendimento apesar da confrontação, da harmonização e da sincretização. De buscar modos de actuação em quem sabiamente os dispôs ao serviço da criação de um império, depois destruído pelas ambições desmedidas e pelos totalitarismos da gestão do poder.

Uma destas lições reside no facto de o epílogo estar a cargo de Mulaji, "um pobre pescador", que relata o futuro: Yanvu, sucessor de Lueji, não reinará durante muito tempo, porque morrerá na sua primeira guerra de conquista, sucedendo-lhe o seu irmão mais novo, também Yanvu, e os seus filhos. O poder perpetuar-se-á nas ligações familiares das linhagens, mas os conselhos de Lueji vão perder-se nas guerras de conquista e no exercício do poder absoluto, perdendo a capital e acabando o Império. A sentença explicativa do pescador sobre a rainha mítica lunda: "Lueji criou o Império e criou as condições da sua destruição. Só podia ser assim. Porquê culpá-la da sua humanidade?" (*Lueji*: 481-483. Elidiu-se a paragrafação da última citação).

Lueji recompõe um mito que conta o nascimento de uma instituição importante (sobre tipologias de mitos, cf. Augé, 1994b: 17). Afinal, relata o nascimento de um império, como se atesta no subtítulo. Por definição, um império é uma figura que determina uma "nação em excesso, uma nação que foi longe demais" (Thomas Richards, *apud* Porto, 2002: 120). Como o Estado de Muatiânvua, relatado no epílogo, que já não é o País de Lueji nem

[35] Lueji é a "primeira Rainha" que configura "a busca de identidade que se pretende de raiz vinculada ao fértil e diverso solo pátrio" e que funda e "sacraliza um território, através de movimentos em torno do *Mesmo* e do *Uno*, vistos como significantes da conquista territorial, como processos de confrontação/harmonização, de sincretização com o *Outro*" (Mata, 2001: 182. Itálico no original).

o Império por ela semeado. É antes a sua *antítese* e por isso apenas recontado em previsão numa fala de uma personagem pertencente às margens e vivido no presente da enunciação.

2.2. Romances mito-históricos de heróis individuais

Kapitia e Cisoka protagonizam, respectivamente, *A Konkhava de Feti*, de Henrique Abranches, e *O Feitiço da Rama de Abóbora*, de Tchikakata Balundu, dois romances mito-históricos de forte cariz etnográfico que expõem a procura de valores autênticos que um actor faz num mundo em desagregação[1]. O mundo em desagregação reveste-se, no primeiro caso, da busca da sabedoria para debelar a hierarquização injusta do mundo e conquistar uma sociedade de feição marxista e, no segundo, da viagem catártica do protagonista de modo a expurgar o mal que lhe fora imposto na comunidade de origem. Vítima do feitiço que dá o nome ao romance, Cisoka torna-se um proscrito, dando início à perda individual da comunidade e a uma vida de solidão em viagem, com um rumo aleatório[2] e de acolhimentos em outros agrupamentos humanos.

No contexto tradicional, a viagem é tida como a melhor escola, pois favorece as descobertas edificantes, permite a comparação de situações e meios ambientes, proporcionando o enriquecimento pessoal (Kane, 1982: 497). No romance de Tchikakata Balundu, lê-se não apenas a aprendizagem, mas principalmente a catarse necessária pelo percurso. A metáfora da migração como o cruzar de fronteiras, como o símbolo da humanidade na sua idiossincasia, é uma imagem poderosa e já clássica (cf. Rushdie, 1994: 321). Neste romance, estamos perante um processo de ajuste, como se de uma migração se tratasse, em que a deslocação salienta uma condição enraizada de quem migra, radicando esta no motivo da viagem, o feitiço, e na presentificação do que a sua comunidade ensinara a Cisoka. Além disso, o significado da viagem e da sua vida procura-se no local de cada deslocação, busca-se na empresa solitária que assume. Contudo, e ao contrário de um migrante, tal como hoje o conhecemos e teorizamos, Cisoka não utiliza as suas memórias para contrabalançar os sentimentos que uma despossessão de lugar implica, não se vendo nele também a localidade multivocal, nem a pertença multifacetada que mobiliza as

[1] Seguindo a definição de Lucien Goldmann do romance, apresentada na página 26 deste estudo.
[2] A viagem de Cisoka é feita sem orientação, parecendo um pouco ao sabor do acaso, do sítio para onde aleatoriamente quer ir. Por exemplo, ruma sempre a norte (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 56, 114-115), mas, a determinado momento, vai para sul (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 159), procurando, no entanto, chegar a oriente (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 175).

lealdades identitárias[3]. A interpretação que Luandino Vieira faz da viagem de Cisoka vai ao encontro da presentificação da comunidade de origem, comportando o protagonista toda a carga cultural do seu povo, seja através de formas da literatura tradicional oral, seja através dos chamados "usos e costumes", que lhe permitem decisões, por um lado, e questionamentos constantes, por outro (1996: 10), até ao seu término, junto do caçador mítico Kalitangi.

Em *O Feitiço da Rama de Abóbora*, surgem duas personagens míticas, Féti[4] e Kalitangi. O primeiro num acto de reconto exemplar por parte de um mais-velho, Muẽle-Ndaka, que relata a Cisoka a criação do mundo, de modo a que o protagonista nela se insira. Têm em comum a solidão e a insatisfação dela decorrente, motivo para a viagem, que adensa essa condição[5]. O segundo herói mítico aludido, Kalitangi, contacta directamente com Cisoka, num cruzamento de real apresentado como factual e real mítico, como se de um texto maravilhoso se tratasse, interpenetrando-se estes mundos neste ponto da narrativa. Kalitangi é um caçador mítico de referência *umbundu*, que desafia as lógicas do mundo terreno e do Além, tendo nascido de uma cabra (cf. Kandjimbo, 1997: 11). Kalitangi leva Cisoka para os seus domínios e, tal como no caso de Féti, há um acto de partilha pela palavra, desta feita por uma narração que condensa sujeito e objecto. Ele conta-lhe a sua vida, que, uma vez mais, encerra um paralelo com a do protagonista, desta feita em termos de proscrição comunitária, de superação de dificuldades, de resistência a feitiços e, principalmente, de invencibilidade, o valor máximo da obra (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 271-272).

Estes mitos relacionam-se com as estórias que compõem o livro de modo a afirmar a África pré-colonial. Sabemos que se trata da época imediatamente pré-colonial apenas por uma indicação fornecida na nota de contracapa do livro, com a frase contextualizadora

[3] No que toca a Cisoka, à sua viagem e à sua individualização, é notória a sua inserção na comunidade num texto que serve como estribilho em momentos em que tem de se apresentar. Este foi-lhe dado pelo agente curativo da sua comunidade e assume, em primeiro lugar, a sua filiação, nunca deixando de assinalar a sua pertença à chegada ao lugar estranho. Depois, apresenta-se como vítima de um feitiço, acrescenta dados do seu percurso, como a perda da família na comunidade em que residira mais tempo, abordando a maldade humana e referindo elementos que pautam a vida colonial de Angola, como o arimo, o sal do mar, o gado barrosão (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 42, 67, 161, 270). Sobre as características da migração aqui adaptadas, cf. Lovell, 1998a: 5; Guilmoto e Sandron, 2000: 108.

[4] No romance de Tchikakata Balundu, o herói mítico da criação do mundo na cosmogonia *umbundu* surge com acento agudo no "e", pelo que se opta por esta grafia quando se trata desta obra.

[5] A viagem de Féti é interrompida no Kunene, encontra a primeira mulher, Koya, e as seguintes, Civi e Tembo, que assinalam pela sua descendência o que de humano começou a passar-se no mundo. Um filho introduziu a morte. Outro, Ngola, ao sair do Kunene para fundar o reino do Ndongo em Luandu, Viye, deu início à gloriosa gesta de resistência. E outro, Nduma-Visoso, sucessor do pai em Ngalanji, introduziu a circuncisão como acto obrigatório e instituidor do respeito pelos antepassados (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 167-170). A inscrição na pedra de pegadas de pais fundadores é comum a Féti e ao rei Ngola Kiluange (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 169; *Nzinga Mbandi*: 169).

"Anos antes da chegada dos europeus ao continente africano", observação que não encontra o seu correlato na obra, marcando um paradoxo nesta obra. Ao longo do romance, existem referências a elementos introduzidos com a colonização, como o arimo, um tipo de propriedade que se associa ao regime de tenência colonial na região de Luanda[6], o gado barrosão[7], proveniente de longe e que havia chegado através das pessoas que "andam nas águas do *kalunga*". Kalunga é o termo *kikongo* para *mar*, cujo conceito se estende, em *kimbundu*, a *mar* e *morte*, dois signos trágicos devidos, em grande medida, à empresa da escravatura transatlântica, outra referência da colonização[8].

O mar aparece de forma imaginária nos romances em análise neste subcapítulo, cujo espaço é o interior rural de um sul angolano. Em consonância com a apreciação feita no parágrafo anterior sobre a simbologia do mar, o Ocidente é o local de vivência dos espíritos maléficos, ao passo que no Oriente se encontram os espíritos que ensinam aos humanos a sabedoria e a bondade[9]. São estes que Cisoka tem de encontrar para se reinserir na comunidade e para superar o feitiço de que é vítima. Neste sentido, e como a dimensão colonial se faz presente numa obra que, à partida, a tem excluída, uma possível interpretação para as razões de tal infortúnio individual é essa proximidade temporal anunciada. Pelo exposto, o protagonista de *O Feitiço da Rama de Abóbora* constrói-se como uma personagem símbolo[10], como se de mais um fundador se tratasse, alguém que terá a viabilidade da sua errância e solidão na inauguração da luta e da resistência contra os emblemas do mal. Mas esta personagem, que poderia ser um herói, é amplamente marcada pelo picaresco, anunciando uma época desregulada[11]. Metamorfoseado em signo de

[6] A palavra arimo derivará do *kimbundu kudima* e refere-se a uma propriedade agrícola de policultura na zona do *hinterland* de Luanda, cuja mão-de-obra era colectiva africana e cujo rendimento era individual, geralmente de um europeu (cf. Venâncio, 1996b: 82-83).

[7] A raça barrosã consiste numa espécie de gado *vacum* existente no Norte de Portugal.

[8] *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 23, 30, 42, 67, 161, 265, 270. Motivado pela associação entre mar e escravatura, o mar tornou-se o local onde habitam os mortos, num conjunto de cosmogonias localizadas em Angola (cf. Lienhard, 2005: 27, 55; Trigo, 1981: 274-275). O caminho da escravatura associado a Kalunga surge igualmente em *A Konkhava de Feti*: 52.

[9] *A Konkhava de Feti*: 111, 156; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 42-43, 269.

[10] Se quisermos fazer a tipologia desta personagem, trata-se de uma personagem que não terá existência histórica-factual, mas que, também por ser o protagonista, representa, tanto na ficção, como no jogo social, a sua individualidade e a sua condição colectiva (Michel-Jones, 2000: 49).

[11] Um pícaro é, acima de tudo, um anti-herói, seja pela sua origem, seja pelo comportamento. Vítor Manuel de Aguiar e Silva (1994: 677) coloca o pícaro como o oposto do herói mítico e épico, pois anuncia uma nova época de desintegração que não se coaduna com a que a epopeia se digna registar. A sua faceta de anti-herói sente-se igualmente na forma como transgride paradigmas culturais e sociais, que toma como atitude de vida (sobre a transgressão picaresca, cf. V. M. A. Silva, 1994: 700; Palma-Ferreira, 1981: 9-10). Esta marcação picaresca ressalta-se de modo persistente na forma como Cisoka se relaciona com a sua comunidade de origem ao longo da viagem que empreende. Vejamos: a comunidade de origem marca a proscrição, levando à viagem e à errância em jeito de condenação, numa individualização altamente concentrada, até se dar o encontro com a possibilidade de salvação. São evidentes nesta obra aspectos tidos como tradicionais e da literatura

errância, de desnorte, de um relativismo que assume nas acções e que é transportado para o texto, nota-se que a sua relação com a sociedade e os modelos de comportamento aprendidos é dúbia. Se, por um lado, os recusa e nega, por outro, deles se socorre para formar os seus novos mundos sociais e para os narrar, em jeito de ensaio ficcional autobiográfico de ângulo restrito[12]. Além destes factores de reflexão sobre a comunidade, o picaresco reside ainda na salvação sempre individual e na imemorialidade dos locais por onde passa[13], não inaugurando Cisoka qualquer mundo. Contudo, este romance quer-se formalizador de uma espécie de mito de origem, pela comparação da vida do protagonista com a de heróis míticos angolanos.

Os mitos de origem ligam-se frequentemente às memórias da migração, a rituais, à união cósmica entre todos os elementos, que se querem sólidos para que a comunidade faça sentido enquanto tal. A descoberta de outros mundos para além do seu, do qual se viu forçado a sair, leva Cisoka à descoberta sempre em mobilidade, permitindo a apropriação e a rejeição de rituais e de instituições sociais. Dando-se a separação, novamente poderemos aproximar este romance de uma criação actual desse tipo de mito. Os deslocamentos territoriais são acompanhados por novas construções de ideários e de novas formas que estabelecem a diferenciação com o mundo com o qual se rompeu. Trata-se de uma adaptação a novas condições e a novas fundações sociais[14].

Ora, em *O Feitiço da Rama de Abóbora*, a totalidade começa a ser abarcada a partir do sul e a criação é empreendida não por um grupo, mas por um actor singular, que faz emergir uma periferia, a *outra* Angola, a do mundo rural desprezado e desconhecido[15],

---

tradicional oral, prolongados no texto escrito: a proeminência de um herói, um percurso picaresco (ambos em situação protagonista) e a predilecção pelo tema da viagem (Kane, 1982: 213, 488).

[12] Uma autobiografia é uma auto-história interpretativa e um sistema de representação que acumula o mesmo ser em narrador e actor, criando o entendimento que tem de si e do mundo e fazendo coincidir o seu carácter e a sua vida (cf. Bessière, 1995: 348; Giddens, 1997: 71; Gullestad, 1994: 125; Trigo, s.d.: 154), daí que se afigure pertinente esta observação. Cisoka é uma personagem que constrói o seu mundo diegético, porque o narra na primeira pessoa, com uma apresentação em daí decorrendo que todos os sistemas de saber – descrições, comentários, juízos de valor, olhares, sentimentos, sensações, desesperos, confissões – se liguem ao protagonista, cuja percepção é aquela com que o leitor fica. Como um pícaro, é ele que narra a realidade, tornando o seu ângulo restrito. Sobre esta característica do discurso do pícaro, cf. A. Candido, 2004: 37. Aliando a faceta autobiográfica ao picaresco e atendendo a uma observação de Russel Hamilton (1985), que defende que a dimensão autobiográfica de um texto se liga inerentemente à comunidade e que só assim faz sentido, Cisoka surge-nos como um pícaro especial. Aliás, creio que não podemos assinalar de modo taxativo o que representará ser pícaro ou anti-herói. Esta característica terá de ler-se na especificidade contextual que a obra encena e na forma como recebemos a obra e a interpretamos.

[13] Como uma aldeia que "não foi fundada ontem! Nem eu sei quando. Meus falecidos pais também não e mesmo os pais dos pais deles o sabiam", mostrando a imemoriabilidade daquele local (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 87).

[14] Sobre estas características dos mitos, cf. Iniesta, 2000: 304 e 2001: 100.

[15] Luandino Vieira assina o prefácio a esta obra. Dele se retêm as seguintes palavras: "nele renasce Angola. A **outra**, a do interior rural, a desconhecida, marginalizada, quiçá desprezada mãe-terra" (1996: 9. Destacado meu).

mediante a recuperação do passado, ao qual se acede de modo exótico[16], observação igualmente válida para o romance de Henrique Abranches. Os factos do passado buscado, ou o "passado de contornos vagos" que reside no tempo dos antepassados, como assinala Filipe Furtado a respeito do maravilhoso na literatura (1980: 57), permite a conclusão de que estamos perante obras em que o passado é *país estrangeiro*, encerrando a paradoxalidade de nele se buscar o material adaptável ao espaço vivente de tradições. "Situar em uma história de longa duração o que é realmente novo", parafraseando Roger Chartier (2001: 79), resume estas obras, nas encenações que textualizam, desde os provérbios e máximas exemplares, à apresentação da cultura material, sem deixarem de fazer-se presentes mundos mágico-realistas[17] ou indexados à literatura tradicional oral.

Se atendermos à divisão das narrativas da tradição oral africana estabelecida por Lourenço do Rosário, em que, nas ascendentes, se conta a passagem do "*Caos ao Cosmos*" e, nas de tipo descendente, se passa o inverso (1989: 63)[18], verificamos que Cisoka compreende ambas as tipologias, precisamente de acordo com o trajecto do herói conducente ao final. Notamos uma transformação com vista à melhoria em cada percurso de Cisoka, mas, em simultâneo, ele questiona uma série de legados tradicionais que lhe deverão ser úteis para ultrapassar os obstáculos que enfrenta, o que motiva o seu enredo em situações evitáveis caso se lembrasse da sabedoria ancestral que lhe foi sendo transmitida ao longo do seu processo educativo. Se Cisoka deseja a contestação, esta não lhe é assim tão fácil, conformando-se e pondo em acção a estratégia, enquanto prática de agência social[19]. É uma personagem sem lar que faz as suas conquistas, que empreende uma gesta autónoma. Para ele, a comunidade continua a fazer sentido, mas, para a comunidade, esta faz sentido sem ele. Se nos encontramos num domínio que acentua a comunidade e o colectivo como portadores dos valores primordiais a atender na actuação, paradoxalmente coloca-se em cena um anti-herói individual com o que de mais moderno se quer fazer em termos de crítica, numa tónica individualista assumida. Todos os males se operam sobre ele, maximizando a sua individualização, atribuindo aos seus os castigos que seriam para ele[20].

[16] Como recorda Francisco Soares (2001: 264), precisamente a respeito desta obra.
[17] A título de exemplo, cf. *A Konkhava de Feti*: 15-17, 146; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 16, 67, 87, 128-129, 146, 161, 163-164, 174-175.
[18] O itálico encontra-se no original.
[19] Estas categorias, não excludentes e demonstrativas das práticas de agentes sociais atendendo ao dinamismo social, foram retiradas de Georges Balandier (1971a: 60). A *conformação* é a submissão à ordem estabelecida, uma atitude passiva. A *estratégia* é a utilização das normas vigentes e das situações correspondentes. A *manipulação* visa também uma vantagem, mas apenas respeita as normas na aparência. A *contestação* visa o surgimento de uma nova ordem social na já existente, através de práticas e graus diversos.
[20] Cisoka prolonga o seu isolamento à família que tenta criar na sua primeira comunidade de paragem, que o aceita, mas que depois bane (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 129). Quando se apercebe que envelhecera,

No que respeita a *A Konkhava de Feti*, o Cosmos predomina, na medida em que Angola é apresentada como o Mundo, cabendo-lhe a gestão da ordem e da harmonia. O relato faz-se como se de um reconto oral se tratasse, em que o narrador convoca o auditório para escutar as histórias dos tempos primordiais, numa estrutura de repetições constantes. Para além da forte componente didáctica e etnográfica, patente em sentenças que alertam para os valores da prudência ou da solidariedade, os animais, a natureza dotada de alma e os seres mitológicos investem-se da função narradora[21]. Nestes termos de composição literária, a fábula corporiza um pendor ideológico de legitimação dos animais livres, que se distinguem do servil galo[22]. A metáfora com a UNITA parece clara e surge como pertinente se atendermos a que a totalidade dos começos radica na validação do MPLA. A história relatada é a "verdadeira do nosso Povo", do tempo em que Angola era o Mundo, em que se referem os elementos primordiais[23] e em que Abril (data do fim do regime ditatorial colonial português) e Novembro (mês da proclamação da independência de Angola) surgem como tempos inauguradores, policronizados com a referência ao tempo do "poderoso exército dos homens livres" que lutou no "Norte do Mundo", e o de outras guerras, as do Sul do Mundo[24].

É a partir do mito de fundação *umbundu*, no qual Feti é o primeiro homem, que Henrique Abranches estrutura o seu romance, contrariando a perspectiva primordialista de edificação de uma mensagem de nação com base num mito de origem essencialista[25], mas nele se lendo o sentido de "oportunidade" e de persuasão com que podemos caracterizar a natureza retórica do mito (cf. Martins, 2006: 85). Feti é, antes, o pretexto para a

---

conclui: "É o preço que tive de pagar pela maldade dos homens". Nesse momento, não sabe se terá forças para voltar para junto dos seus (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 268).

[21] *A Konkhava de Feti*: 13, 17, 19-21, 25, 29, 37-38, 40, 48, 52-54, 83-87, 89-95, 106, 114-115, 121-123, 148-151, 203-204, 263-264. Os animais são testemunhas, participantes e relatores da acção, completando os circuitos entre destinador e destinatário, dentro e fora do romance, ao nível oral e escrito. Tanto o didactismo do romance como a sua aproximação a um modo tradicional oral de narrar são apontadas por Leite, 1996: 111-112; Mestre, 1997: 18 e Henrique Abranches a Laban, 1991: 313, 318.

[22] Ainda que o *galo* não seja *negro*, poder-se-á fazer a leitura comparativa entre os animais da mata e o galo como se do MPLA e da UNITA se tratasse: "O grande galo branco do cercado que canta estupidamente como um herói que nunca foi, com quem não gostam de conversar os animais livres da mata, porque tudo o que é livre se sente constrangido com tudo o que é servil por mediocridade" (*A Konkhava de Feti*: 117).

[23] A título de exemplo, Kunene é "o pai de todos os rios", Njamba, o Elefante, "o pai de todos os animais" e Ossãi, a Lua, "mãe de todas as montanhas" (*A Konkhava de Feti*: 18, 28, 54-55).

[24] *A Konkhava de Feti*: 13-14, 27, 29, 48, 184. O próprio autor desvenda no posfácio da obra a totalidade de Angola: "estas paragens savânicas do Sul de Angola, que são chamadas no texto «o Mundo», ao passo que o Mayombe de Cabinda se chama aqui «o Norte do Mundo»" (*A Konkhava de Feti*: 267).

[25] O primordialismo sociológico e antropológico reporta-se aos mitos de origem, numa concepção essencialista e fixa, já que respeitam a origens biológicas reais, pressupondo a existência de uma origem única da nação, que se convenciona e se torna oficial. Consigna-se a etnicidade como um laço social herdado que pode ser inenarrável, ao contrário de Abranches no romance *A Konkhava de Feti*, que a apresenta numa perspectiva de cruzamento de diversos planos, histórico e mítico, e origens (sobre primordialismo sociológico e antropológico, cf. Smith, 1999: 28-29 e 2006: 82-83).

apresentação de elementos simbólicos de identidades e da memória histórica, no qual é central a ideia de *Heimat*, de Ernst Bloch, ou seja, a pátria alcançável pelo instrumento transformador marxista[26]. Neste sentido, *A Konkhava de Feti* não valida a ideologia do socialismo africano, da prevalência de aspectos comunais em relação a interesses sectários ou individuais[27], mas sim a inserção da solidariedade de classe num todo nacional, extirpado de contra-valores impeditivos do progresso, como as lealdades étnicas.

Kapitia é o viajante solitário, que conhece o Mundo. O seu nascimento extraordinário, filho da serpente Onhoka e de uma mulher estéril, institui-o como personagem épica[28], adensada pelo facto de não ter linhagem e de ser o inaugurador do Clã da Cobra. Tornado escravo e libertado dessa condição de *não-ser*, balança entre seguir a tradição ou adaptá-la. É ele quem empreende a busca da *konkhava* de Feti, o símbolo da sabedoria para a legar aos homens, com vista a uma vida em apaziguamento[29]. Com o dom da ubiquidade, Kapitia é o vector do cruzamento de tempos e de referências: os tempos da criação, os tempos das lutas, os tempos das resistências ao colonizador e os tempos de um despertar da consciência de classe. Deste modo, o mítico Nambalisita, símbolo de antiguidade, heroísmo, sabedoria, liberdade e coragem *kuvale*, o *tchokwe* Ndumba Watembo, o rei bailundo Ekwikwi, "o mais sábio Senhor da terra"[30] e, principalmente, Feti, simbolizam a primordialidade[31]. O mito etnogenético *umbundu* de Feti narra a criação do mundo e dos humanos, das dicotomias entre o bem e o mal, a diligência e a preguiça, a inteligência e a imbecilidade. Feti foi o primeiro a criar descendência e o símbolo da *konkhava*, um ramo de coqueiro e uma pedra na ponta, dois elementos que lhe permitiram atestar a sua inteligência. Foram os seus descendentes que se espalharam pelo mundo, cada um com uma réplica da *konkhava*. Mas o desejo de poder e a afirmação do poder individual de cada um levou a que se esquecesse a simbologia da primordial *konkhava*, levando

[26] Sobre a ideia de *Heimat* de Bloch, cf. Venâncio, 2005: 123.
[27] Sobre o socialismo africano, veja-se Silveira, 2004: 135.
[28] O herói de textos épicos tem um nascimento especial e desenvolve poderes extraordinários (cf. Leite, 1995: 58).
[29] *A Konkhava de Feti*: 15-17, 25, 27, 30, 42, 49-50, 60, 105, 110, 114-115, 118, 141, 220.
[30] *A Konkhava de Feti*: 100. A respeito deste rei, é interessante anotar uma passagem da autobiografia de Samuel Chiwale, que mostra haver sempre mais do que uma história a ser contada, no que toca, por exemplo, às fissuras no nacionalismo angolano: "uma grande parte da camada intelectual angolana nunca teve dificuldades em glorificar os feitos de figuras como a Rainha Ginga, Ekuikui II, Mandume, Ngola Nzinga, que se bateram contra a penetração colonial. De modo que, para além de a escamotearem, omitiram (e ainda o fazem), deliberadamente, factos relevantes das outras regiões do país (…) Pior ainda: o MPLA chegou a confundir a história do seu partido com a História do País" (2008: 39).
[31] *A Konkhava de Feti*: 74-75, 97, 144, 233, 240-247.

igualmente ao esquecimento da sabedoria, pelo que terão de ser eliminados a bem do Mundo/Angola[32].

Para além de símbolos de primordialidade, nas figuras históricas e mitológicas referidas, lê-se a aglutinação de referências etnicamente localizadas em Angola numa obra que tem um propósito ideológico explícito. A *Konkhava de Feti* é um ensaio de mescla de socialismo e de nacionalismo, de história e de mito, de escrita e de oralidade, de etnia e de classe, de referentes políticos antigos e actuais. Como tal, trata-se de uma obra problemática em que o questionamento não se dirige a um ou a outro plano, mas mostra a única viabilidade para um país como Angola, na passagem do colonialismo à independência.

Os tempos de Feti reflectem uma "consciência social unitária", que depois desapareceu com "um modo de produção feudal" e com a divisão social entre pessoas que são proprietárias e outras que são propriedade. Neste sentido, os ciclos das guerras aurorais entre dominadores e dominados são momentos que assinalam a passagem do tempo e a ligação entre o passado, o presente e o futuro, os tempos da transformação e da inauguração da liberdade, cabendo ao povo a semente da justiça e a não hipoteca do futuro[33].

Henrique Abranches assume que o romance visa a afirmação de valores contra a humilhação e a escravidão, valores da classe operária que, assim, instituem uma "cultura"[34], cujas raízes se buscam nos tempos que os agricultores, os caçadores e os guerreiros partilham com os ferreiros. A mensagem do proletariado reside simbolicamente neste grupo composto por escravos que trabalham para grandes senhores, que deles se apropriam, representantes da reaccionária perpetuação do estado do mundo impositivo e impeditivo de igualdade. A partir do momento em que os escravos reconhecem o direito à liberdade, tornam-se vitoriosos e difundem a mensagem da necessidade de paz, de união e solidariedade contra a opressão, cuja acção terá de repetir-se ao longo da história. O motor da mudança histórica é, neste romance, a luta de classes [35].

---

[32] *A Konkhava de Feti*: 96, 221-226. A eliminação é explícita no seguinte excerto: "E digo-vos ainda que a famosa konkhava não reaparecerá enquanto não forem eliminados aqueles que a escamotearam e aqueles que produziram cópias tão fustes" (*A Konkhava de Feti*: 232).

[33] *A Konkhava de Feti*: 32-33, 37-41, 44-45, 47, 50-52, 57, 65-71, 79-80, 121, 153-154, 157, 259, 261-262, 265.

[34] *A Konkhava de Feti*: 263-264; Henrique Abranches a Laban, 1991: 313-315, 319.

[35] *A Konkhava de Feti*: 42-43, 49, 141, 146-147, 158, 160-161, 164-168, 172-179, 187, 195-199. As vozes dos Mestres ferreiros e mineiros representam a imposição de tarefas e de proibições, nas suas palavras se lendo a reprovação de tudo o que ponha em causa o seu estatuto e o comando sobre as acções dos operários, notando-se a sua reprovação, em linguagem metafórica, do comunismo, da *mão esquerda* que *empunha* o *martelo* (*A Konkhava de Feti*: 172-173).

Contextualizada em Angola, a mudança radica em quatro eixos, "Pátria", "Povo", "Nação" e "Província"[36], os constituintes, em linguagem de imposição moderna, de um tempo de comunhão global. As ameaças à liberdade, à igualdade e a uma regulação do mundo baseada nos quatro pilares referidos justificam a demanda da sabedoria, a luta do Povo pela pertença da terra e a luta contra a escravidão e contra quem não escolhe o lado acertado[37]. Na defesa dos valores de rectidão e de capacidade de decisão, Agostinho Neto emerge como um líder messiânico, o pai fundador da "Pátria da «Sagrada Esperança»", que, após a luta vitoriosa pela libertação nacional, se torna o timoneiro de um território e de um povo a abraçar, desejadamente, a via comunista[38]. Inclusive, a leitura da cultura, dos mitos e do indivíduo extraordinário realiza-se num plano de inserção social e não devido a uma ordem superior, divina ou humana[39]. Este plano de inserção social faz-se em dois sentidos: em relação ao povo e em relação à classe, que se indissociam.

[36] *A Konkhava de Feti*: *v.g.* 11, 14, 40-41, 68, 112, 180, 259.

[37] Como os Khoi-san, que, "com as suas flechas de ponta de pedra mais venenosas", constituem uma ameaça (*A Konkhava de Feti*: 128-129) à vitória na guerra. Não deixa de se ler nesta alusão, única na obra, uma referência aos *flechas*, uma força aliada dos portugueses na guerra colonial, constituída especialmente por !kung-khoi-khoi, povo igualmente conhecido como Khoi-san.

[38] A expressão "Pátria da «Sagrada Esperança»" encontra-se na dedicatória do romance, dirigida aos combatentes pela liberdade de Angola (*A Konkhava de Feti*: 11). Apesar de ser um romance dominado pela guerra, o optimismo, como explica o autor no epílogo, refere-se processo "longo" e "triunfante" da "Luta de Libertação Nacional, aqui simbolizada por uma imagem sincrética de «uma flecha que leva uma estrela na ponta», conduzida até à vitória pelo MPLA, encaminhando-se agora para novos combates (…) e também o reflexo das ideias solidamente articuladas, e quantas vezes humanistas, do saudoso Chefe e amigo, o Presidente Agostinho Neto" (*A Konkhava de Feti*: 268). A afirmação do comunismo e do nascimento do *Homem Novo* ideologiza-se através de referentes locais: "Dizem, no fundo da sua experimentada velhice, os anciãos daquelas partes da terra Kwanhama, que um dia virá em que os homens formarão um só clã, uma só estirpe e as suas riquezas, como as manadas intermináveis, não farão herança, porque em cada geração será tabu chamar de «seu» às riquezas do grande clã" (*A Konkhava de Feti*: 71).

[39] Num texto ensaístico, Henrique Abranches destaca em Nambalisita e em Nelisita, respectivamente *kuvale* e *nyaneka*, a ruptura que empreendem para com o divino e a sua inserção no povo, determinadas pela coragem e inteligência (1989: 167-169). A perspectiva marxista da construção de uma personagem inserida na sociedade e não em abstracção, numa perspectiva da Sociologia da Literatura, encontra-se em Goldmann, 1980: 55.

3. *Nzinga Mbandi,* ou a história de uma rainha na aurora colonial

Numa mescla de tempo histórico e tempo mítico, Lueji surge em outra obra que biografa uma rainha, *Nzinga Mbandi*, de Manuel Pedro Pacavira, encenando a importância simbólica de protagonistas femininas intimamente dependentes da concretização de um poder tradicional. Seguindo Michel Foucault, uma saliente característica das lendas é o equívoco entre o ficcional e o real (1995: 99). Deste mesmo equívoco, tornado coincidência, se reveste o encontro entre Nzinga e Lueji, na Lunda.

Nzinga Mbandi é uma heroína histórica fundadora em época de repressão, dando continuidade às características heróicas do seu pai, Ngola Kiluanje kia Samba. Lueji é uma rainha fundadora em época de turbulência de poder, de conflitos e de necessidade de manter a paz numa linhagem dominante. Ela e Lueji, a "Suana mu Lunda", comungam símbolos físicos de poder e partilham cerimónias devidas a uma ocasião de tal envergadura. Aqui sabemos estar diante de "Noeji[1] Iwa Kondi, da barriga de Na-Kondi, que traz no braço o Lukano de Sa-Yiala Maku", que a ela pertence e não a Chinguli cha Kondi ou a Chinyiama, dando conta das cisões no seu reino[2].

Nzinga visita uma Lunda em festa hospitaleira para com os ilustres visitantes, numa clara demonstração dos valores culturais locais[3]. Como é de Nzinga Mbandi que, a partir de agora, se trata, nota-se que a filha de Ngola Kiluanji é também recordada pelas pessoas da Lunda (*Nzinga Mbandi*: 136-137), ou seja, parte de um imaginário que vai mais além dos *domínios de Kimbundu*. A mítica rainha lunda assume que partilham uma luta comum, dizendo que também é da Lunda a luta dos Kimbundu "com essa gente que saiu do mar" e

[1] A grafia da rainha mítica da Lunda, no romance de Manuel Pedro Pacavira, não coincide com a do romance de Pepetela. Neste subcapítulo, quando se refere esta personagem tal como surge em *Nzinga Mbandi*, segue-se a grafia presente nesta obra.

[2] *Nzinga Mbandi*: 135-136. O narrador esclarece este facto numa paragem da narrativa: refere os Jagas de Kasange, um povo que saíra da Musumba de Noeji para seguir Chinguli, a quem acabou por juntar-se Na-Kambamba e outros, e sedimentaram-se nas margens do Kuangu. Mais tarde, Chisenge, filho de Na-Kambamba, separou-se e constituiu o seu próprio estado mais a norte. Houve outros dissidentes e Chinguli e Chinyiama tomam o caminho da sua terra-mãe, mas não vão para a Musumba. Recupera, depois, a história dos Jagas: no Kuango houve uma mistura entre lundas e povos de língua *kimbundu,* daí resultando os Jagas de Kasange, ou Imbangala, "que se dilatam entre a depressão de Tala-Mungongo e o Kuangu". "Na ordem moral, no culto das tradições, na personalidade, sempre os maioritários prevalecem, os do lugar. E os ambundos aí não perderam a sua identidade e características principais". A estas informações segue-se que Nzinga recebera muitos Jagas para soldados, assim como mantimentos daquelas terras, quando se dá a fragmentação política já relatada (*Nzinga Mbandi*: 149-151).

[3] Noeji levou Nzinga às principais cidades e locais do País, como as salinas da confluência do Chiseji ou uma povoação constituída por Kimbundus, à qual nomearam Ngola Kiluanji. Foram também a Saulimbo: tinha escolas de arte, com obras de marcenaria, esculturas, pinturas, levando Nzinga uma "trabalhada cadeira-de-tronco e uns copos de marfim". Nzinga levava igualmente outros presentes que os locais lhe ofereciam: animais diversos, cera, carne seca, marfim, entre outros (*Nzinga Mbandi*: 138).

insinua que o seu irmão Chinguli cha Kondi, um "mau filho da Lunda", seria cúmplice dos portugueses, combatendo contra os "filhos de Ngola Kiluanji kia Samba"[4]. Tal como a sua rainha, o povo da Lunda compreende que a luta é para o bem dos povos e para a conservação das terras (*Nzinga Mbandi*: 137-139).

A feição ideológica é clara na marcação da dignidade do reinado de Noeji, que afasta um irmão traidor de uma causa que já é comum. Pela depreciação do outro, tanto Noeji como Nzinga reforçam o seu poder real e simbólico. Esta é uma estratégia recorrente ao longo do romance de Manuel Pedro Pacavira. Não só existe o valor dado à heroína e ao seu povo, mas também a depreciação de quem é claramente inimigo. As fronteiras entre o mal e o bem são claras, entre quem é perigoso e quem faz parte de um destino comum. Este é salientado por uma estratégia que assinala a filiação, marcando uma linha de descendência e de territorialização no romance *Nzinga Mbandi*. O reino do Kongo é habitado por *filhos* ou *filhos da terra*, que vêem o início da desestruturarção com a chegada dos portugueses[5]. Outros filhos há[6], mas os que preenchem a ligação à terra tornada *Pátria* são os *filhos de Kimbundu*[7], entre os quais se encontra Nzinga. De modo a animar os seus combatentes, exorta os *filhos da Pátria* (*Nzinga Mbandi*: 147) e, num dos últimos recontros da sua vida, os *filhos de Nzinga Nkuvu, filhos de Ngola Ndambi* (*Nzinga Mbandi*: 204), valorizando repetidamente o valor ancestral das terras que querem ser apoderadas, "A nossa terra. A terra de Nzinga Nkuvu. A terra de Ngola Ndambi" (*Nzinga Mbandi*: 205).

É esta terra a narrada no romance de Manuel Pedro Pacavira, grosso modo uma crónica de grandes figuras, dos heróis, logo na dedicatória anunciados (*Nzinga Mbandi*: 9). No relato das acções das grandes personagens, conta-se *uma* história que tem como veios condutores a colonização portuguesa de Angola e o seu paralelo de defesas ou de resistências locais.

---

[4] Chinguli retirou-se, foi até Luanda e esteve com os portugueses, já se sabendo na Lunda dessa amizade. Sabia-se também que Chinguli não estava de bem com os portugueses, porque considera que eles o intrujaram, não lhe dando as terras prometidas e sim outras, com sementes de vários tipos, mas que a terra não fez nascer (*Nzinga Mbandi*: 140-141).

[5] *Nzinga Mbandi*: 21, 24, 31. Os portugueses, por seu turno, no final da I Parte, são *filhos da puta (Nzinga Mbandi*: 35). Decorria o ano de 1482 e o narrador mostra os receios perante a chegada de pessoas e artefactos diferentes dos do Muene-Kongo. Nas épocas seguintes, já com o fulcro da diegese em Nzinga, relatam-se os problemas de sucessão no Kongo, advindos da presença estranha, que pauta a divisão local (*Nzinga Mbandi*: 18-19, 62-65).

[6] Filhos do Luangu (*Nzinga Mbandi*: 81), sertanistas-filhos das terras de Mbaka ou sertanista filho-de-Mbaka (*Nzinga Mbandi*: 94, 133) e filhos das margens do Kuangu (*Nzinga Mbandi*: 149).

[7] *Nzinga Mbandi*: 54, 80, 98, 120. Os *filhos de Kimbundu* são também designados, na voz do narrador, de *filhos da Pátria* (*Nzinga Mbandi*: 79, 105, 121, 149), de *filhos da terra* (*Nzinga Mbandi*: 71, 151, 156, 201) ou do seu singular, *filho* ou *filho da terra* (*Nzinga Mbandi*: 68, 104).

A primeira parte da obra centra-se no Reino do Kongo, assinalando a chegada dos portugueses, a forma como se estabeleceram os contactos e as posteriores imposições de despersonalização, implicada em factos da cultura, como a religião, os topónimos e os antropónimos[8]. Mutila-se, desta forma, uma identidade e inicia-se a apropriação pela nomeação associada à territorialização. Por isso, o autor do romance valoriza artefactos e episódios locais e, também, marca o início da posterior história da protagonista, rainha da Matamba[9], consagrada na segunda parte da obra. As guerras nela iniciada prolongam-se na terceira e última parte, que relata batalhas e as resistências até ao século XX.

De estranhos de passagem, os portugueses tornam-se permanentes. Atente-se na forma como o narrador transmite a despersonalização/desidentização, de uma forma repentina, indicada pela sucessão de frases breves:

> "Desembarcam. Missa. Se baptiza o Muene-Soyio e toda a sua família com ele. Lhes trocam os nomes" (*Nzinga Mbandi*: 21)[10].

Nzinga Mbandi é um romance que se lê numa conexão estreita com o imperialismo. Aliás, este é o veio condutor que preside à obra. Desta forma, consagra o que já Bernard Mouralis designava como as imagens mais recorrentes da *literatura negro-africana*, como a efectivação de um sistema colonial repressivo desde os primeiros colonizadores[11] (1982: 188-189). Portanto, estamos perante uma obra que se enquadra numa visão de África como um lugar de conflito, sendo por esta linha que continua a interpretar-se a literatura africana e a sua referência política, como critica Edward Said (2004a: 369).

Esta prevalência do conflito reside nos factos históricos angolanos coevos da época de escrita do romance. A colonização é apresentada nas semelhanças que operou independentemente da época, daí se retirando um conjunto de inferências sobre a história das resistências à conquista colonial, feição aproveitada pelo nacionalismo político africano contra a história colonial, que privilegia a gesta dos soldados e dos conquistadores (cf. M'Bokolo, 2007: 321). Daqui decorre a necessidade de recuperação de figuras históricas em

[8] Apresenta-se o colonizador como o início da desestruturação social, em factos inéditos, pois "Nem disso tinham memória os mais-velhos" (*Nzinga Mbandi*: 30). No Kongo sucedem-se o tempo e os reis, como Nkumbi a Mpudi, que repudiou o nome português de Diogo após a coroação. Com isto, os estrangeiros abandonaram o Kongo e foram para o reino de Angola (*Nzinga Mbandi*: 35). Inicia-se, desta forma, a presença portuguesa nas terras do Ngola.

[9] A Matamba era uma região situada entre os rios Kwale, Kwango, Kambo e Lukala (Parreira, 1990b: 160).

[10] Nesta radicação dos portugueses no Kongo, erigiram uma igreja em Mpemba (junto a Mbanza), baptizaram o Muene Kongo e mudam-lhe o nome de Nzinga Nkuvu para D. João (*Nzinga Mbandi*: 25).

[11] As restantes imagens são a oposição entre uma urbanidade moderna e uma ruralidade tradicional, as "lutas sociais e políticas", a imagem da Europa e a actualidade política (Mouralis, 1982: 188-189).

determinados momentos da história colonial, como é o caso da rainha Nzinga Mbandi, ou da comparação entre os extensos arimos e as plantações de café onde trabalhavam os contratados, "escravos do século XX" (*Nzinga Mbandi*: 154-155), notando-se a comparação explícita com o tempo de enunicação. Da história factual modelar, profusamente inscrita no romance de Manuel Pedro Pacavira[12], retemos ainda a sua ficcionalização, com a preocupação do autor em adaptar alguns factos históricos e culturais às condições que seriam as do país a ser independente, como a problemática da educação do povo e do conhecimento que este deve ter do território e da sua história, abarcando a longa duração.

A este respeito, os dados da história do mundo atlântico apresentam-se em paralelo, no tempo dominante do colonialismo arcaico[13], o privilegiado na obra. A passagem do tempo marca-se pelas sucessões de entidades de regulação dos países, seja de Portugal, seja do colonialismo português em Angola ou dos reis angolanos[14]. Marca-se igualmente pela transição para o colonialismo moderno, com os movimentos de conquista e de defesa estendidos ao território que hoje constitui Angola[15]. Mostra-se o facto colonial, que marca os contactos e os conflitos culturais desde o seu início[16]. Mesmo a sequência de governadores portugueses apresentada tem sempre o objectivo de combater Nzinga, "a Negra" ou a "Negra Rainha". O desejo de controlo do território e dos bens nele capturados encontram-se numa frase que sintetiza o interesse português em Angola e a centralidade do

[12] A corroborar esta evidência, o autor revela paratextualmente que se socorreu de diversas fontes para relevar factos históricos e para transcrever documentos, como as missivas entre reis. Informa sobre a bibliografia consultada, desde dicionários a documentos de arquivo, bem como as informações dadas por outros companheiros de prisão, à data da redacção do romance. O livro foi redigido no Tarrafal, Caserna 1, de Outubro de 1972 a Janeiro de 1973 e revisto ainda no mesmo local de Dezembro de 1973 a Março de 1974. (*Nzinga Mbandi*: 207, 217).

[13] O denominado colonialismo arcaico corresponde ao período em que apenas se dava uma ocupação de territórios da costa africana, que se distingue do colonialismo moderno, efectivo a partir da Conferência de Berlim (1884-1885) e que marca a colonização mais alargada de territórios e das populações (cf. Venâncio, 2000: 51).

[14] Quando Paulo Dias de Novais já saíra de Luanda e se encontrava fortificado num "rochedo sobranceiro à barra do Kuanza", Ngola Ndambi era morto, tendo-lhe sucedido um filho, Ngola Kiluanji kia Samba, o pai de Nzinga Mbandi (*Nzinga Mbandi*: 69). A sucessão do tempo faz-se pela indicação de que vários governadores portugueses se sucederam após a morte de Paulo Dias de Novais e de que a Ngola Kiluanji kia Samba também havia sucedido um filho, não aceite pelos seus (*Nzinga Mbandi*: 115-116). No Kongo acaba a dinastia dos Álvaros ficando no trono Kimpaku, que se alia a Nzinga e expulsa os padres do país. Em Portugal, acabava a guerra da restauração com a aclamação de D. João IV. No Brasil, havia conflitos entre os colonos e a Companhia de Jesus em torno da escravização dos índios; havia também uma parte do país em poder da Holanda (*Nzinga Mbandi*: 157).

[15] A terceira parte acumula batalhas e resistências até ao século XX, cobrindo o mais vasto território da actual Angola, indo da Kisama, a Benguela ou ao Uíge. Quem resistiu durante mais tempo foram os Ovimbundo do Nano, em especial o Mbalundu, resistente até ao fim do primeiro quartel do século XX. Refere-se que a guerra se alastrou também ao leste (*Nzinga Mbandi*: 210-211, 215-216).

[16] Sobre a noção de *facto colonial*, cf. Balandier, 1971a: 169-173.

Brasil no II Império português[17]: "Sem guerra não há escravos. Sem escravos não há-de haver Brasil. E sem Brasil o Reino morre" (*Nzinga Mbandi*: 193-197).

Naturalmente, não podemos interpretar a colonização de Angola como se de cinco séculos se tratasse. Contudo, e atendendo à temática do romance histórico, é possível desvendar algumas desestruturações que a colonização começou a empreender desde os primeiros tempos. Para além dos processos de aculturação localizados no Reino do Kongo, é evidente na obra o modelo de ocupação e controlo de Angola após a fundação da cidade de Luanda, através de fortificações e presídios[18] que serviam a militarização, a cristianização e a protecção dos agentes coloniais, em concreto de comerciantes, que estabeleciam a lógica comercial entre o interior e o litoral, aproveitando rotas caravaneiras já existentes. O primeiro presídio foi o de Massangano, bastião português de controlo do *hinterland* de Luanda construído cerca de 1585 e espaço de acções no romance de Manuel Pedro Pacavira[19].

Um dos produtos de escoamento eram os escravos. O desaparecimento de víveres e de pessoas sofreu um crescendo, numa relação de causa e efeito entre a chegada cada vez maior de portugueses e a depredação a que os locais iam sendo sujeitos (*Nzinga Mbandi*: 31). Sucumbir poderia significar a escravatura (*Nzinga Mbandi*: 87, 97-98), daí a vitalidade de uma guerra de resistência e de defesa. É assim que o *conflito* radica na *guerra*, sendo este romance uma sucessão de episódios bélicos, que mostram derrotas, vitórias e a conquista de um espaço.

A fixação portuguesa no território é destruidora. Motiva o despovoamento pelo abandono das terras que encerravam os valores sagrados comunitários (*Nzinga Mbandi*: 79-80). O tipo de guerra empreendido é um signo de negação. As acções narradas dos portugueses são elucidativas: a conquista da terra e dos seus bens faz-se por uma estratégia de terror e de superioridade das armas de fogo, concretizada em dissimulações, pilhagens,

[17] Pode dividir-se o império português em três etapas: o I Império, do Oriente, não indo além do século XVI; o II Império, centrado no Atlântico Sul e, em especial, no Brasil, acabando em 1822; o III Império, centrado em África, que durou até 1975. No II Império, o escravo e a mestiçagem desempenham papéis centrais, tanto em Angola, como no Nordeste brasileiro (cf. Venâncio, 2005: 35-36; Henriques, 1997a: 113).

[18] À época da governação de Pedro César de Meneses, enumeram-se as fortificações portuguesas em território angolano: em Luanda, S. Francisco, Morro de S. Paulo, Santa Cruz, S. Filipe do Penedo, Cassondama (hoje S. Pedro da Barra). No interior, as fortalezas estavam entre o Kwanza e o Lukala, na Muxima, em Kambambi, em Mbaka, um forte em Mapungu a Ndongo, na Mbaka dos Ovimbundo, que era a fortaleza de S. Filipe de Benguela (*Nzinga Mbandi*: 159-160).

[19] Sobre os modelos de ocupação de Angola, consulte-se Henriques, 1997a: 113-115 e Heintze, 2004: 55.

raptos, violações, mortes e tortura, brutalmente descritas, lançando as sementes do ódio que inviabiliza a paz[20].

Se o lado português da guerra significa o desrespeito e a destruição, o lado dos *filhos da terra* valoriza o papel de cada comandante, seja Ngola Kiluanje kia Samba, seja Nzinga. A valentia e a unificação são a regra, que legitimam, a par da defesa empreendida, a acção guerreira. Trata-se de "Guerra de verdade. Uma guerra de vida ou de morte (…). Pois está em jogo a Independência da terra, liberdade do povo. Ameaçada de completo a existência da sua civilização" (*Nzinga Mbandi*: 109), tal como durante a guerra de libertação nacional no século XX. A mensagem é semelhante e uníssona. A construção de uma independência e de uma nação, pela coincidência de objectivos, acentua-se no propósito comum dos povos de Angola em resistir ao invasor e à ida para a escravatura por ele imposta. Por esse motivo, os colaboradores dos portugueses são vistos, de uma maneira geral, como proscritos, mas com possibilidades de redenção[21].

Como a guerra é uma forma de apresentar a barbárie dos actos do invasor, a técnica de dignificação do grupo nativo implica a negação do outro, que, na longa duração, inferiorizou e espoliou, pelo que se justifica a raiz das guerras num passado penoso que se foi arrastando. Desta forma, um dos objectivos do romance, para além de constituir a história de uma (várias) resistência(s), é quebrar a coisificação do angolano, pela valorização da sua civilização. Esta consegue-se por três estratégias.

Em primeiro lugar, vimos que na guerra o inimigo estava claramente eleito. Era o invasor e, para além de ser inimigo, é um reverso do local. Esta estratégia coloca em cena, em ambos os lados, toda uma carga cultural e simbólica que desumaniza os colonizadores. Esta mesma negação prolonga-se nos signos de estranhamento que os estrangeiros motivam[22], numa estratégia semelhante à que os africanos sofreram no processo de coisificação associado à colonialidade.

A segunda estratégia a considerar é a apresentação desse processo civilizador português e de reificação do africano. Este é animalizado e é a ele que se dá a civilização, pois não a tem[23]. Também as religiões se hierarquizam entre civilização, do lado católico, e

[20] *Nzinga Mbandi*: 67, 103, 105-106, 109-111, 152. A generalização das armas de fogo por acção portuguesa em África decorreu no século XVI (Iniesta, 2000: 163).
[21] Marcam-se os "filhos da terra" do lado dos portugueses, com quem negoceiam pessoas e a terra (*Nzinga Mbandi*: 156). Mas salientam-se também os que antes combatiam do lado dos portugueses e não tardavam em regressar, aclamados em festa. Afinal, eram "**também** filhos da Pátria" (*Nzinga Mbandi*: 105. Destacado meu).
[22] Como os "ares de amalucados que aparentam" (*Nzinga Mbandi*: 20). Os portugueses têm-se como civilizadores, mas, para os *filhos da terra*, são "matumbos" *(Nzinga Mbandi*: 119).
[23] Quando o rei do Kongo escreveu a D. Manuel I de Portugal, com queixas dos desmandos dos clérigos, este acto foi considerado, nas palavras do narrador, como uma insubordinação, pois deveria obedecer ao rei de

barbárie (*Nzinga Mbandi*: 47-48). Deste modo, a negação serve para empreender a exaltação quando esta é a negada numa lógica colonialista.

Por fim, assistimos a uma terceira estratégia de dignificação do elemento local, que se faz com o auxílio de elementos exógenos. Cada parte da obra inicia-se com um texto introdutório. Nas duas primeiras lemos palavras do Papa Paulo VI sobre a necessidade de um mundo mais justo e pacífico, conseguida pelo elidir de discriminações e de injustiças económicas (*Nzinga Mbandi*: 15-16, 39). É significativo que o texto da autoria do Padre António Barroso, numa comunicação na Sociedade de Geografia de Lisboa, em 7 de Março de 1889, surja após os relatos de várias batalhas na II parte e antes das batalhas narradas na III parte. Proferido num símbolo do colonialismo moderno português, dá nota da antipatia do negro para com branco, que se deve a um rol histórico de maus tratos e de explorações perpetrados pelos europeus (*Nzinga Mbandi*: 179). Mas é com a presença holandesa no território que esta estratégia assume o seu expoente. A presença holandesa serve para marcar a negação, através da manipulação da história possível em literatura. O Tenente-Coronel Henderson informa que está no território para auxiliar a "mui digna senhora Rainha destas terras", indo "acudir aos indefesos" (*Nzinga Mbandi*: 164). O holandês defende sempre os africanos e apresenta o mais longo discurso dignificador dos povos locais[24], perante um interlocutor português. A voz da autoridade vem, assim, de fora, não deixando de poder ler-se uma marca de necessidade de afirmação por quem terá uma voz mais aceite num mundo de lógicas coloniais e que desmonta a consagração da imagem que o Ocidente produziu sobre esta época em África, pautada por signos de selvajaria.

A partir desta saliência da cultura local, à qual se alia o conflito, conflui-se na demanda das raízes que servem as identidades e de uma identidade que se dá a conhecer. Também num paradigma nacionalista, as necessidades de explicação de factos actuais através de informações buscadas num tempo bastante remoto pode prender-se com a

---

Portugal de forma incontestável. O narrador exprime assim a reacção do rei português: "Verdadeira ofensa era a sua. A que ele cometia contra quem devia simplesmente obedecer. Que lhe ensinara a Santa Doutrina. E lhe cortara o rabo. O raio do negro! Maca-co [*sic*]: Um animal sem civilização, sem nada. O bárbaro que ainda há bem pouco tempo andou a chafurdar no lodo da mais completa ignorância e vícios" (*Nzinga Mbandi*: 34).

[24] "Sempre estes povos se guiaram por si mesmos. E com normas de conduta bem elaboradas, bem definidas, bem formalizadas. E sempre praticaram uma religião. Nunca se descurando dos seus princípios de ordem e asseio. Ide ver a ordem nas suas fortificadas cidades, a limpeza, os cuidados que põem nos lugares aonde buscam a água. O religioso respeito que guardam aos lugares onde sepultam os seus mortos. O respeito que se observa nas relações do dia-a-dia entre si. A abominação que nutrem à inveja, à cobiça, ao roubo, à prostituição, às obscenidades. Ide conhecer as suas praças. (…) Lindas praças, espaçosas, sem confusão, sem algazarra. (…) Gentes de bem todos eles. Transbordando em todos alegria, sorrindo felizes. São os estrangeiros que por lá aparecem os únicos de que se arrecear em matéria de roubos, em desacatos, e outras mais vilanias" (*Nzinga Mbandi*: 165).

necessidade de explicar uma certa imutabilidade das sociedades, por um lado, e, por outro, de explicar que a mudança se opera no campo político (cf. Iniesta, 2001: 38).

Esta mudança dá-se por resistência. A progressão dos portugueses para o interior encontra-se a par dos focos de resistência local e de uma sobrevivência da cultura. Esta é atestável nas descrições de actividades económicas, de relatos de sociabilização e de miscigenações entre povos, apresentando a conjugação da geografia física e humana. Os pormenores, em jeito etnográfico, lêem-se também como o desmontar de estereótipos desenvolvidos por uma faceta da historiografia colonial, de que estamos perante povos com uma cultura menor. A expressão "gentes do povo" é recorrente na apresentação da moldura humana dos locais. Marca-se a dignidade local e a origem local-mítica em Mapungu a Ndongo dos grupos humanos que constituíram o Reino de Kimbundu e diversos factos existentes antes da chegada dos portugueses, como as redes locais de comércio[25].

Porque de conflito e identidade se trata, é importante analisar o que tomo como *totalizações unissonantes* a que assistimos no romance. O alastramento da colonização para sul, como nas montanhas do Nano (actual Huambo), implica a paralela resistência contra um "mesmo inimigo" (*Nzinga Mbandi*: 156). A voz de resistência torna-se, assim, uníssona em todo o território que se delimita em Angola. Esta unissonância vê-se de igual modo nas viagens que Nzinga Mbandi empreende (*Nzinga Mbandi*: 78, 81-84, 91-98). Dá-se a conhecer o interior e a viagem serve como motivo para a sagração de um só território envolvido por um mesmo colonizador, servindo, também, para a personagem o apropriar, o tornar seu para o dar ao seu povo. Daí também a necessidade de abarcar a longa duração num romance que encerra o equívoco de *um* nome, já que as acções extrapolam a personagem que se assume como a protagonista: Nzinga Mbandi. De qualquer modo, é a personagem mais destacada, servindo como signo de unissonância e de vector comum dos filhos da Pátria.

Nzinga é a personagem caracterizada com maior pormenor na obra, nas suas facetas de mulher e de líder. Na primeira encontramos a sua humanidade e uma carga estereotipada a assinalar na sensualidade do corpo ou no desempenho de tarefas femininas, como recolher lenha ou pilar. Mas, no início da obra, quando o narrador assinala que o seu relato é a história de Nzinga, Ana de Sousa ou Jinga, mas cujo nome verdadeiro é mesmo "Nzinga Mbandi", apresenta-a como uma mulher que se já destaca das demais, desta feita por não ter preocupações de embelezamento do corpo. Estas características estão no mesmo patamar da origem nobre assinalada pelo vestuário, pela determinação na luta por direitos ou pelo

[25] *Nzinga Mbandi*: 22-25, 28, 32-34, 41-45, 61, 64, 67, 97, 117.

respeito que todos, sem excepção, lhe devotam, que revestem a sua inata liderança. Aliás, antes de ser rainha, o seu nome, "Um nome de mulher", é já respeitado[26].

A sua primeira inscrição num colectivo acontece nos domínios de Muene-Ndongo, quando canta de forma triste e quase sobrenatural em *kimbundu*, predizendo os tempos difíceis que se aproximavam e levando a que todos a fossem escutar, homens, mulheres, crianças e mais-velhos, numa conglomeração da população num espaço só (*Nzinga Mbandi*: 99-102). Ainda não era a "Heróica-Mãe-Rainha-Guerrilheira" (*Nzinga Mbandi*: 9), que motiva a sua consideração como uma personagem singular tida como uma construção simbólica de resistência e de dignidade, colocando-se numa relação metonímica com a colectividade[27].

Nzinga é interpretada na sua formulação épica e como símbolo de uma edificação de nação, pelo passado de resistência que representa. É uma heroína fundadora e as repressões que sofre têm o fito de que um dia advenha o triunfo de um colectivo, real e simbólico. Os epítetos que a ela se dão ao longo da obra, como o citado no parágrafo anterior, marcam o que dela se quer evidenciar. E a autoridade do narrador é fundamental neste aspecto, ao conferir símbolos que atestam o seu poder, um de masculinização, o outro, da marca pessoal do nome que tem.

Registe-se, então, um processo discursivo marcador de um tipo de dominação masculina. Ela é "irmão de Ngola Mbandi" e "filho de Ngola Kiluanji kia Samba" (*Nzinga Mbandi*: 118, 121). A estratégia de canonização do seu poder passa também pela masculinização do discurso. No romance *A Gloriosa Família*, de Pepetela, encontramos uma estratégia semelhante relativa a Nzinga Mbandi: ela preferia ser tratada por *rei* e *senhor*, no masculino, e não por rainha, por ser ela a detentora do poder e por não ter marido que mandasse nela (*A Gloriosa Família* 21, 65, 162). O seu poder evidencia-se em torno de qualidades não masculinas, mas antes masculinizadas. E assim consagradas.

No que toca ao seu nome, o *verdadeiro* é Nzinga Mbandi, como se verificou. Nzinga fora baptizada em Luanda com o nome de Ana de Sousa, baptismo que se estendeu às suas irmãs e à restante comitiva. Teve como padrinho João Correa de Souza (*Nzinga Mbandi*: 119), mudando o nome e aceitando a religião católica. Esta atitude motiva a surpresa e a indignação, simbolicamente, de um grupo de anciãos, que conjecturam razões para tal despersonalização, chegando ao negócio de valores intocáveis. Para eles, Nzinga deveria ter

[26] *Nzinga Mbandi*: 17, 73, 84, 86-87, 98, 116, 118, 126.
[27] Ou, também, como a personalidade mais marcante da história de Angola, *mãe* da resistência, de acordo com afirmações de Mata, 2001: 25 e Pavão, 2007: 167.

vendido "a terra da Pátria, a terra dos seus pais e avós". O sábio narrador pede cautela e mostra que essa atitude poderá ser uma estratégia ao serviço de todos. Afinal, ela sempre mostrara os valores "da Independência e Liberdade da terra dos seus passados" (*Nzinga Mbandi*: 119-121), expurgando qualquer tipo de mácula ou de paradoxalidade comportamental[28].

Nzinga emerge como uma heróica rainha, defensora da terra e da sua população, figura maior para os sobas, conselheira para que as sementes da discórdia não se instalassem no seu reino, recrutadora de soldados e reveladora de sacrifício e amor à terra e população, indistintos (*Nzinga Mbandi* 127-128, 131-143). Era hábil com as palavras, eloquente, retorquia e argumentava defendendo os seus interesses junto dos portugueses, concretamente a não submissão do reino do Ndongo[29]. Depois de entronizada, há dois discursos de Nzinga que interessa reter. O primeiro é o discurso oral perante os seus, no qual afirma a continuação da guerra e evoca Ngola Kiluanji quando diz que a perda da independência e a vitória dos portugueses implicaria a escravatura. Ela fala sobre a situação de "guerra generalizada, como diriam os nossos comandantes de agora", salientando a necessidade de concórdia e a participação de todos na defesa das terras (*Nzinga Mbandi*: 126-128), em mais um paralelo com a situação que Angola vivia no tempo de escrita do romance assinalado pelo narrador.

O segundo é um registo escrito epistolar enviado ao comandante Bento Banha Cardoso, datado de 3 de Fevereiro em 1626[30], no qual rejeita o nome português e assume que os portugueses não sairão vitoriosos da sua causa, pois serão combatidos sempre em nome da Independência e da Liberdade, em nome dos elementos culturais que constituem uma identidade. Na carta, o pronome possessivo "nosso" (nas versões singular e plural, masculina e feminina) é recorrente (*Nzinga Mbandi*: 128-130).

Ela é a "Rainha de Kimbundu", na Matamba, e aí foi enganada pelos portugueses. Após a expulsão dos holandeses por Salvador Correia de Sá e Benevides, em 1649, Nzinga aceita a conversão ao catolicismo em troca das terras do Ndongo, enviando uma delegação ao Papa Alexandre VII e a decretar a conversão dos seus súbditos (*Nzinga Mbandi*: 211-

[28] De facto: fora de Luanda mostra sempre o seu valor patriótico, a totalidade do povo prefere-a a um irmão que se rendia aos estrangeiros, procedendo-se aos ritos cerimoniosos da sua entronização no Ndongo (*Nzinga Mbandi*: 122-126). Nzinga Mbandi, experimentada em contactos com as autoridades portuguesas, sucedeu a seu pai no Ndongo, Njinga Mbande Ngola Kilwanji, porque Ngola Mbande, seu irmão, acumulava uma série de insucessos militares (Kamabaya, 2003: 50).

[29] Conforme também aponta Kamabaya, 2003: 50.

[30] Atente-se na coincidência de a carta ser datada de 1 dia antes de 4 de Fevereiro, data já mítica de 1961, que hoje o MPLA e Angola celebram como o início da luta armada de libertação, com o ataque a prisões de Luanda onde estavam encarcerados presos políticos nacionalistas.

212; Kamabaya, 2003: 60). Nzinga morreu aos 81 anos, no dia 17 de Dezembro de 1663[31], ano da morte também de Nfumu Ntinu Kimpaku, no Kongo, fechando-se um ciclo resistente (*Nzinga Mbandi*: 212). Viveu e morreu como rainha e é recordada por ser uma pessoa de talento político e militar. A sua habilidade manifesta-se na forma como ligou o Ndongo e a Matamba[32] e reuniu outros "Estados" coligados em torno da sua acção (Kongo, Dembos, Kassange e Kisama), cercando os portugueses e estabelecendo contactos com o sul e o centro do território que é hoje Angola. Também à época da governação de Pedro César de Menezes (nomeado governador a 13 de Outubro de 1639), Luanda era uma cidade cercada pelas forças de Nzinga e os holandeses, que iam ocupando paulatinamente toda a costa angolana, estabeleceram com ela um pacto de combate ao inimigo comum português, em 1640, ano da tomada da cidade[33].

O passado e as buscas da história de Nzinga são o pretexto para uma reflexão de Ruy Duarte de Carvalho sobre o labor de relatar a história e de a buscar em passados recuados, com propósitos que cabem em cada narrativa realizada (2006: 221-222). E o próprio Ruy Duarte de Carvalho (2006: 249) apresenta o que dessa busca se pode fazer, numa citação que interessa reter:

> "pelo ângulo da exaltação patriótica e nacionalista à maneira cá da banda, não estranha também que se reproduza exaustivamente um discurso que faz da sua memória uma referência não só de coragem, audácia e dignidade face ao usurpador, mas também de elevação de espírito e alta noção de justiça posta ao serviço do povo. Tudo muito segundo uma matriz adaptada e fixada por um outro órfão do império, e como eu nacionalista angolano sem ter nascido em Angola, Castro Soromenho".

Castro Soromenho apresenta Nzinga Mbandi na revista *Présence Africaine* como a herdeira de qualidades do seu pai, Ngola Kiluanji: a coragem, a tenacidade, o orgulho e a aversão ao estrangeiro, que fazem dela engenhosa política e militarmente e com uma grande noção da justiça posta ao serviço do povo, permanecendo viva, porque se tornou um símbolo (1962: 48-49, 53). Símbolo que também é apontado por Henrique Abranches, pelo significado que teve ao liderar "a sua luta, a nossa luta"[34].

---

[31] Nascera em Kakulo-Kabaça, cerca de 1582 (Kamabaya, 2003: 51).

[32] "Para melhor estabilidade, em 1630 Njinga assumiu também o poder na Matamba. Esta atitude de Njinga é também o retorno ao passado geopolítico da região", porque os antigos reis do Ndongo, onde se inclui o pai dela, haviam dominado o conjunto Ndongo e Matamba. Com a tutela dos "dois reinos Ambundo", ela passou a ser a "Rainha do Ndongo e da Matamba" (Kamabaya, 2003: 53).

[33] *Nzinga Mbandi*: 157. Sobre os factores históricos referidos, cf. R. D. Carvalho, 2006: 248-249; Zau, 2002: 45; Kamabaya, 2003: 54-56.

[34] Esta é a posição de Henrique Abranches, não obstante ter assinalado que Nzinga corporiza aspectos da tradição tidos como negativos: "tinha todos os defeitos da sua época: dona de escravos, com dois maridos,

Sobre a exaltação de Castro Soromenho, Ruy Duarte de Carvalho condensou a apodação heróica de Nzinga que se tornou uma imagem dominante quando dela se trata. Mas terão de ser feitas leituras, conjugando, agora, as ideias dos três escritores angolanos citados e o que considero como a *totalização uníssona* no romance de Manuel Pedro Pacavira, da qual agora se faz o remate.

Nzinga emerge como um símbolo que pode ser aproveitado da forma mais conveniente, geralmente em exaltações que, no caso literário, são legitimadas pelas características ficcionais com que nos deparamos. No romance de Manuel Pedro Pacavira, observamos que a guerra que Nzinga empreende tem um "carácter nacional" e de cooperação entre os povos contra um inimigo comum (*Nzinga Mbandi*: 164). A guerra não é apenas uma forma de resistência, mas também de defesa da liberdade e da identidade (*Nzinga Mbandi*: 69-70). Essas guerras – ou essa guerra, no singular, como também assinala Castro Soromenho[35] – eram necessárias. Havia inclusive muitos a alistarem-se e a sacrificarem-se, "diriam os nossos mais-velhos de agora: para impor a Guerra Nacional de Libertação" (*Nzinga Mbandi*: 149). Portanto, é de nação que se trata, conjugando a guerra e o símbolo que se vê em Nzinga Mbandi. Num "País" transcorrido e tomado em viagem, continua a marcar-se a ameaça estrangeira (*Nzinga Mbandi*: 87). A *filha de Kimbundu* totaliza Angola e o "País" revê-se nela. País que é composto por "nacionalistas", uma palavra que surge duas vezes na obra, a primeira num contexto de ataque bem sucedido aos portugueses a que se segue o insucesso (*Nzinga Mbandi*: 172).

No nacionalismo, a ideia de um passado africano bem sucedido visava a mobilização (cf. Falola, 2004: 123). Neste caso trata-se de um sucesso em alguma medida. A metonímia que se aplica a Nzinga serve propósitos muito claros e que vão além da resistência. Continuamos perante o discurso do poder que se totaliza e que coloca o líder nacionalista em adaptação constante aos tempos, numa luta que era a dela e que era a vivida na época, de libertação nacional, que tinha igualmente um *filho de Kimbundu*[36], Agostinho Neto, como líder, do lado do MPLA, numa época que, no romance, se segue como o correlato de um longo processo de resistência desde o colonialismo arcaico.

---

mudando de homem com a frequência que lhe convinha, cortando de vez em quando uma ou outra cabeça" (Henrique Abranches a Laban, 1991: 296).

[35] Ela perdeu muitas batalhas, mas nunca a guerra (Soromenho, 1962: 49).

[36] Atrás, a respeito da masculinização dos epítetos de Nzinga, surgiu a expressão "filho de Ngola Kiluanji kia Samba". Como foi referido, surge na voz do narrador, que a ela/ele se dirige explicitamente: "Muita cautela com os juízos desses tais, filho de Ngola Kiluanji kia Samba! (…) E muito principalmente quando querem tocar a filhos da Pátria que dão tudo de seu para a defesa e conservação da Independência e Liberdade da terra dos seus passados" (*Nzinga Mbandi*: 121). Outra hipótese de interpretação desta passagem é a de que há um destinatário explícito ao líder contemporâneo.

4. Os *filhos da terra* e o início do colonialismo moderno

Nas páginas anterores deste capítulo, observaram-se ideias que se tomam como construtoras de nação no tempo mítico e na alvorada do colonialismo português em Angola. Portanto, na necessária busca de um passado etnogenético, por um lado, e nas histórias de resistências perante a desestruturação colonial, por outro. No romance *A Casa Velha das Margens*, de Arnaldo Santos, as raízes são as do colonialismo moderno ou, como aponta Toyin Falola, as da fase colonial por excelência, dada a efectiva ocupação europeia não limitada ao litoral (Falola, 2004: 25-28). Aborda-se a continuação da corrida para o continente, nas lógicas da aliança entre conquista da terra e satisfação das necessidades materiais, a que se alia todo um conjunto de simbologias que lemos nas relações operadas pelas personagens. Estas contextualizam-se num espaço e numa época que, observando características genéricas imputadas ao colonialismo europeu em África, não deixa de fazer sentir uma marcação circunscrita na história do país que hoje é Angola.

Arnaldo Santos anuncia a territorialização da acção no título *A Casa Velha das Margens*. São as Margens (com maiúscula inicial) do rio Lucala – às quais o protagonista, Emídio Mendonça, retorna – que conformam o espaço de actuação colonial no *hinterland* de Luanda presente neste romance histórico[1].

Na nota na contracapa, a cargo de Luandino Vieira**,** resume-se o livro como uma história do regresso de Emídio Mendonça à "Terra-Mãe". Esta "Terra-Mãe", palavra composta, é Angola, em primeiro lugar, enquanto província do império português, e as Margens, depois, que revestem as etapas físicas da construção identitária do protagonista. Com esse regresso, ele recupera o património e o passado, em busca da sua identidade, colocada num plano mais global, inserindo-se no grupo daqueles que vêem a sua terra ocupada em favor de um sistema de exploração colonial. Luandino Vieira acrescenta ainda que estamos perante

> "uma marca fundamentada da literatura angolana de hoje em dia. A quase obsessão em perseguir e desnichar a história da nação, quer no visível de sua emergência ou em suas raízes, seu desenvolvimento de ideia e construção".

[1] Arnaldo Santos desvincula-se da atribuição genológica de romance histórico ao livro, procurando desenganar o leitor desse propósito, até porque admite "que na narrativa se manipulam factos datados no tempo" (*A Casa Velha das Margens*: 355). O autor declara que foi sua intenção a recuperação da história da sua família, o que não invalida que se façam outras leituras, como veremos adiante.

Dispomos no romance de Arnaldo Santos de uma galeria de personagens composta por colonizadores e colonizados, apresentados numa estrutura piramidal. Os primeiros são os beneficiários do sistema colonial e os segundos as suas vítimas. Estes desdobram-se ainda em gentios e em *angolenses* ou *filhos da terra* que, por sua vez, distinguem uma elite crioula localizada em Luanda e os ambaquistas das Margens.

O grupo que se destaca na obra é o destes *filhos da terra*, que encenam diversos processos de identização e de identificação ao longo do romance: a auto-identificação dos filhos da terra como distintos de gentios e de colonos e a sua hetero-identificação conferida pelos colonos. Mais uma vez encontramos a marcação positiva pela negativa do outro, ou seja, os filhos da terra perante a negação de qualidades ao colono. Neste sentido, a imagem consagra os conjuntos humanos em etapas de degradação e em etapas de dignificação, em evidentes unidades distintivas em relação, com as devidas balizas estabelecidas entre os grupos através de duas ordens de factores interligados: o poder e a palavra escrita.

O contexto angolano do final do século XIX confere as bases de compreensão das lógicas do poder, se o entendermos como uma manifestação de desigualdade que motiva situações de inferioridade e subordinação[2]. Assistimos, no romance, ao complexo de alterações das políticas e práticas coloniais devidas à supressão do mercantilismo esclavagista. Deixando de se centrar no comércio de escravos, o colonialismo português em Angola implicou uma mais intensa penetração no interior, em busca de terras para o cultivo de matérias-primas para o mercado mundial. Assim se acelera o processo de expropriação a favor dos colonos proprietários de grandes unidades produtivas[3].

A propriedade da terra divide-se entre dois grupos, os "filhos do país", "donos naturais das suas terras", e os "brancos do Reino" que sobre a província têm potencial domínio, mas que esquecem que estão "na Conquista, em terra alheia" (*A Casa Velha das Margens*: 295-296, 304). As propriedades e as distribuições que integram o *mundo social* permitem-lhe o estatuto de *sistema simbólico*, organizado de acordo com as distinções operacionalizadas pelos seus agentes (Bourdieu, 2001a: 144).

Os colonos são os novos conquistadores, idos do Reino com a determinação de obter as terras que desejam. São os seus usurpadores, os controladores do território e os detentores de uma territorialização estabelecida no seio do sistema colonial por uma elite com o efectivo capital do poder e da governação. Na década de 1870, chega uma "nova

[2] Esta definição de poder foi retirada de Iniesta, 2001: 133.
[3] Sobre este contexto, veja-se cf. M'Bokolo, 2007: 105; M. E. M. Santos, 1998: 198; Heintze, 2004: 261; Clarence-Smith, 1990: 85-86.

gente" atraída pela alta dos preços do café e da borracha, que não respeitavam as leis da propriedade no Cazengo e tomavam as terras que apelidaram de livres. A partir daí, e em crescendo, assistimos a processos de ocupação ilegal das terras para a prática de monoculturas. Por isso, os colonos recentemente estabelecidos na zona eram considerados os exploradores, os conquistadores, os aventureiros da colónia (*A Casa Velha das Margens*: 72, 88, 91, 149, 200, 213). Ou "uma horda de aventureiros e abutres", como surgem numa obra assinada anónima e colectivamente[4] pelos "naturaes" que veiculam uma *Voz de Angola Clamando no Deserto* (p. 92).

Nesta colecção de artigos, coligidos em 1901, desmonta-se o discurso racista branco de modo a dignificar o que se assinala como "preto", instrumentalizado e maltratado em nome de uma civilização que consagra o dever do trabalho ao *outro*[5]. A elevação dos negros faz-se pelas diferenças em relação aos brancos, a vários níveis, do legal e estatutário ao simbólico. Os negros, na sua defesa, são marcados ao longo das páginas deste livro com verbos activos, contra as acusações de indolência de que são alvo num sistema que mantém a escravatura (*Voz de Angola Clamando no Deserto*: *v.g*. 22, 26). A irracionalidade com que perversamente se apoda o negro na sua própria terra marca os defeitos da civilização que a ele se quer dar ou, melhor, que se quer justificar para que permaneça a escravatura (*Voz de Angola Clamando no Deserto*: 34, 92).

Os veículos da civilização são os colonos que, no romance de Arnaldo Santos, aparecem como uma "súcia de analfabetos". Pela cor da pele e proveniência, eram os privilegiados, ridicularizando publicamente os *filhos do país* (*A Casa Velha das Margens*: 260, 290, 308). Eles estão em "terra alheia", ao contrário dos segundos, com os quais têm de interagir e que são a imagem humana e verbal de que a terra não lhes pertence, daí a progressiva degradação das relações entre estes grupos, em jeito de provocação e de desprezo (*A Casa Velha das Margens*: 258, 304-305). Assim se apresenta o segundo factor de distinção entre os grupos, o domínio da palavra escrita, propriedade dos *filhos da terra*.

Neste período, em termos genéricos – e não só em Angola – proliferam jornais, panfletos e livros para que África deixe de ser invisível, servindo uma causa anti-colonial. Estes estão a cargo de uma elite moderna que tem ao seu dispor mecanismos capitalistas para fazer ouvir a sua voz, ao contrário das estratégias de resistência praticadas por sectores

[4] A voz plural é assumida, surgindo, no entanto, a marcação do singular em, por exemplo, "eu, filho mais humilde desta colónia" (*Voz de Angola Clamando no Deserto*: 79).

[5] Atente-se, por exemplo, na seguinte passagem: "O negro, instrumento miserável de torpes interesses, a quem se impõe o regime cruel do chicote, matando-se-lhe de golpe a energia intelectual e as forças físicas (…). Do europeu boçal, de baixos sentimentos, o processo é instruído de modo degradante" (*Voz de Angola Clamando no Deserto*:17).

tradicionais, que não estavam representados (cf. Falola, 2004: 25-28, 57, 88; M'Bokolo, 2007: 482-483). É uma elite que reclama a voz dos nativos[6] e que rejeita o racismo ocidental de modo a conferir dignidade ao negro africano.

Os *filhos do país* – ou "moradores-filhos-do-país", "angolenses, angolistas e filhos de Ngola" (*A Casa Velha das Margens*: 259, 323-324) – são os *filhos da terra*, os herdeiros de um solo que estava a ser ocupado e que era seu, como se depreende, em primeira mão, pelas designações dadas a esta elite moderna crioula do século XIX[7]. Mas estes *filhos da terra* encontravam-se numa situação de declínio económico. Por um lado, assiste-se à expropriação de terras. Por outro, a abolição da escravatura implicou a perda de bens – escravos e arimos – das "maiores famílias da terra", que viviam do eixo comercial que ligava o *hinterland* a Luanda[8]. De qualquer forma, esta abolição não iria implicar o fim da escravidão, já que os gentios eram condenados a trabalhos forçados.

Por serem *filhos de uma terra* em franca usurpação, neles lemos uma espécie de *condenados da terra*, parafraseando o clássico título de Frantz Fanon. Por serem *filhos do país*, conjugam a censura da expropriação da terra à representação de Angola como uma sociedade cultural e etnicamente plural e à manifestação de um desejo de emancipação cultural e possível autonomia política. O veículo preferencial destas ideias foi a imprensa, que possibilitou a expressão local de Nativismo[9], valorizando o que de culturalmente local existe em Angola, como forma de identificação e de dignificação, traduzindo-se em reclamação de direitos dos colonizados que aspiram à emancipação anteriormente referida[10].

A reclamação da dignidade faz-se pela escrita, pois são eles os detentores do capital simbólico da letra. Sabem ler e escrever, ao contrário tanto de colonos como dos gentios, ou angolanos negros iletrados, o que, por si só, os institui como elite cultural[11]. Sente-se uma vocação de protesto nacionalista e autonomista nos escritos desta época, de que é exemplo a

---

[6] Elikia M'Bokolo, ao contrário de Toyin Falola, alia estes sentidos da palavra escrita às resistências populares à ocupação colonial, permitindo novas formas de rebeliões nos campos, como petições ou greves (M'Bokolo, 2007: 483).

[7] Numa situação de crioulidade que não é exclusiva de Angola, como se pode atestar em Falola, 2004. Este autor aborda as chamadas elites educadas que aceitaram uma civilização ocidentalizada e que acabaram por gerar situações de ambiguidade nos seus comportamentos (*v.g.*: 25).

[8] *A Casa Velha das Margens*: 51, 62-72. Cf. A. O. Pinto, 2006: 33; Leite, 1996: 105-107.

[9] O grande nome do nativismo angolano é Assis Júnior (Venâncio, 1992c: 87). O romance de Arnaldo Santos poderá ser lido em comunhão com *O Segredo da Morta*, de António de Assis Júnior, que retrata a sociedade do *hinterland* de Luanda no que tem de culturalmente mestiço. Ana Mafalda Leite considera este romance como uma das últimas manifestações literárias da geração dos *filhos da terra* (Leite, 1996: 109), desse conjunto de personagens que encontramos em *A Casa Velha das Margens*. Não se trata, neste subcapítulo, de estabelecer linhas de interpretação comparativas entre os dois textos, pois no que agora assiste, interessa a recuperação do passado histórico e não a produção do enunciado datado dessa época.

[10] Cf. Leite, 1996: 106-107; M. P. Andrade, 1997: 73; Venâncio, 1992c: 87, Soares, 2007: 256.

[11] *A Casa Velha das Margens*: 44, 259, 273. Sobre esta elite cultural, consulte-se M. A. F. Oliveira, 1997: 58.

já citada *Voz de Angola Clamando no Deserto* (cf. M. A. F. Oliveira, 1997: 127-128). Duas personagens de comprovada existência factual transpostas para o romance de Arnaldo Santos são disso exemplo. Arsénio Pompílio Pompeu do Carpo[12] e, principalmente, o jornalista José Fontes Pereira, considerado por Mário António Fernandes de Oliveira o mais notável representante da imprensa crioula angolana do fim do século XIX[13]. No decurso da acção narrativa, o jornalista José Fontes Pereira publica um artigo no *Arauto Africano* negando a acção civilizadora de Portugal, que só tinha "ardis e ferros para escravizar" e, pelo decreto conhecido como "lei das rolhas", a imprensa livre é encerrada em Angola, em 1895 (*A Casa Velha das Margens*: 258, 358). Esta é a única personagem do romance que manifesta o desejo explícito da independência da província, num fórum que reúne os filhos do país (*A Casa Velha das Margens*: 276).

Estas elites modernas e críticas não agradavam aos europeus baseados em África, sendo o preconceito rácico determinante (cf. Falola, 2004: 58). Mas o económico também o será. Aliás, estes aliam-se quando o motivo é a progressão da civilização pelo trabalho do africano. Para além dos motivos de preocupação dos colonos devido ao *Ultimatum* inglês, que colocou o império no centro do discurso nacionalista português (cf. Clarence-Smith, 1990: 88), as reacções dos moradores europeus aos *filhos do país* agravam-se pelos artigos publicados na imprensa, em tom provocatório. Os filhos do país começavam a sentir-se indesejados na sua própria terra, sendo tratados como criminosos (*A Casa Velha das Margens*: 304). São os "filhos bastardos de um Reino distante" (*A Casa Velha das Margens*: 311), em que bastardia representa a negação do direito e o desapossamento. Afinal, "os naturais do país não eram os seus filhos eleitos", de um país que nem sequer o era (é?) no reconhecimento de cidadania (*A Casa Velha das Margens*: 287-288).

Os colonos não distinguem os angolanos negros e estratificados socialmente. Para eles, africanos educados e gentios eram iguais. Mas a instrução dos *filhos do país*, uma elite pertencente à sociedade central, distingue-os dos gentios, integrados em sociedades periféricas e rurais. Essa instrução faz dos primeiros um grupo de civilizados que não pode ser confundido com os segundos[14]. Do grupo de gentios destacam-se os "habitantes de pé descalço" da Ingombota, Maculusso e Kinaxixi, em Luanda, que se juntavam ao cortejo

[12] Amplamente estudado em M. A. F. Oliveira, 1997: 33-49, madeirense de nascimento que optou por Angola. No "país" por ele adoptado lê-se também "a peça sonante" do escravo, "O que fazer da terra imunda / Uma cidade elegante / Que o diga o viajante" (M. A. F. Oliveira, 1997: 37).

[13] M. A. F. Oliveira, 1997: 71, 264. No que a este subcapítulo diz respeito, interessa apenas abordar a forma como é representado no romance, uma vez que já foi referido na resenha temática da história de Angola realizada no Capítulo I deste estudo.

[14] *A Casa Velha das Margens*: 200, 281, 324. Em A. C. Gonçalves, 2002a: 112 e Venâncio, 1996a: 38, poder-se-á encontrar a distinção entre *filhos da terra* e gentios.

fúnebre de Fontes Pereira, no qual reconheciam um "mais alto chefe", pertencendo simbolicamente ao grupo de herdeiros da sua memória (*A Casa Velha das Margens*: 314-315). Eles manifestaram com este acto a consciência de pertencerem a uma causa que não lhes era alheia, conforme a elite crioula supunha. Esta atitude distingue-os dos "mais-velhos do quilombo", apenas testemunhas da degradação das suas vidas pelo apoderamento da terra a favor das grandes fazendas de colonos (*A Casa Velha das Margens*: 211).

Se Ilse Pollack considera que o romance de Arnaldo Santos trata do "doloroso tema da destruição de uma elite intelectual urbana (…), levada a cabo pelo estado colonial português" (2006: 324), se Alberto de Oliveira Pinto nota que os *filhos do país*, pertencentes à burguesia luandense, se encontravam afastados das raízes ancestrais do interior, não compreendendo os interesses e necessidades das populações (2006: 33-34), através de Emídio Mendonça, o protagonista, poder-se-á verificar que o afastamento não será significativo, por um lado, e, por outro, que o romance abarca uma tónica comum à elite letrada luandense e a um grupo letrado sedeado no interior. Em suma, o romance de Arnaldo Santos conjuga-se em torno da propriedade das terras, do direito sagrado a elas pelos seus naturais.

Emídio e uma carta intitulada "Carta de Kijinganu" resumem a mensagem da obra. Esta é a mais importante carta de um ambaquista, Lourenço, de que Emídio é depositário e se torna herdeiro. Por este motivo, creio que o termo *destruição* tem uma carga demasiado negativa para que possa aplicar-se àquilo a que assistimos no romance de Arnaldo Santos. Se fosse destruição, a "Carta de Kijinganu" não teria sentido, seria uma anulação e não uma alvorada de edificação do direito à dignidade. No que toca ao afastamento das "raízes ancestrais", e ligando-o à referida "Carta de Kijinganu", Emídio coloca-se ao lado dos gentios, neles reconhecendo a inserção nos grupos de desapossados, independentemente da instrução que possuam (*A Casa Velha das Margens*: 212).

Antes de se resumir Emídio e a carta, apresentem-se os ambaquistas[15]. Estes representam um grupo de pessoas que, pelo domínio da palavra escrita, adquirem um estatuto de poder nas comunidades em que se inserem, de maior relevo do que as que não

[15] O ambaquista é uma figura aculturada resultante do esforço de europeização dado no *hinterland* luandense a partir do século XVI, deixando de designar apenas o natural de Ambaca para definir a conglomeração de comportamentos distintivos. Os mais simbólicos manifestam-se no vestuário, de feição europeia e com calçado, e no ideolecto, concretizado no peculiar exercício oral e escrito da língua portuguesa, signos de poder. Aliaram, na sua prática social, a resistência e a submissão ao sistema colonial. A heterogeneidade deste grupo atesta-se por incluir negros (muitos antigos escravos), mestiços e brancos, tendo como antepassados europeus conquistadores, soldados, comerciantes e até degredados. Podiam desempenhar funções de intermediários e de secretários de sobas (Venâncio, 1992a: 192; Henriques, 1997a: 119; Heintze, 2004: 59-60, 237).

possuem essa capacidade[16]. No romance de Arnaldo Santos, os ambaquistas foram os relatores pela palavra escrita dos acontecimentos das Margens, os guardiães da sua história, formalizada em cartas guardadas pelo pai de Emídio[17].

As cartas dos ambaquistas e os artigos de imprensa têm em comum o amor revelado para com a pátria. Os ambaquistas são incompreendidos, sentem a perda das Margens ao ser-lhes retirada a pertença da terra e da língua, os seus signos distintivos. Sentem a perda da honra e do valor na palavra, vivendo o mais acutilante processo de desapossamento a que nas Margens se assiste, sendo enviados para o trabalho forçado em obras públicas, como se fazia apenas com os gentios (*A Casa Velha das Margens*: 88, 121, 229-231, 237).

Um ambaquista não se dissocia do seu produto. São uma unidade identitária, de fusão entre o produtor e as cartas. Emídio recebe a herança das cartas dos ambaquistas, constituindo um legado não só paterno, mas de toda uma região e dos seus segredos. Para além de Emídio se sentir em compromisso para com os ambaquistas e todas as famílias das Margens, ele tem uma função de resgate de memórias, de ligação entre mundos (*A Casa Velha das Margens*: 228, 244-246, 328-329). A este respeito, cabe questionar: a herança de que é depositário será, mais do que as cartas, a nação? Uma frase recorrente nas cartas de Lourenço era "Esse é mais um assunto da nação…", um assunto que desenvolve numa das cartas sobre a propriedade e a posse colonial de terras (*A Casa Velha das Margens*: 184, 253).

Emídio empreende a busca da história das Margens pelos seus actores e autores, como os ambaquistas Pascoal, o guardião da Casa Velha, Pedro Vitorino, do Dondo, ou Lourenço Mendes da Conceição d'Andrade, de Pungo-Andongo. Este era no presente o "kota Lourenço" ou "o mais-velho Malesu de Pungo-Andongo", tendo passado pelo estádio de Ngana Lourenço, despojando-se progressivamente dos símbolos físicos do cavalheiro

[16] Roger Chartier defende que numa comunidade, independentemente da sua localização, "as pessoas que lêem têm um poder maior sobre as coisas que as outras" (2001: 113-114), pelo que este comentário surgiu como apropriado, atendendo à valorização dada à palavra escrita, num contexto que já é global.

[17] *A Casa Velha das Margens*: 119-120. Pascoal, seu criado, também ambaquista, dividiu este espólio de conteúdo diverso. Havia as "mucandas de desagravo" que começavam com a frase "soubemos das conversas que se estão a passar"; "mucandas de vendas ilícitas com intenção de enganar e as vendas de terrenos feitas por avós e bisavós"; "mucandas de afiançar, com muitos protestos de justa indignação"; "mucandas simples de dar quitação"; "mucandas de abandono dos maridos" que ficaram com as "mucandas de quituxis de parentes próximos"; as mucandas elaboradas com "letra cursivo, cerrada", que eram "mucandas de respeito"; por fim, mucandas difíceis de classificar por não se reportarem a qualquer interesse particular e com assuntos livres. Dentro desta classificação, dividiu em dois grandes montes, que mostrou ao patrão: "o monte das mucanda ua jindunda… as mucandas das queixas" e "as mucandas ua kuhúnda… mucandas de formar os juízos…" (*A Casa Velha das Margens*: 121-122). Sobre o romance de Arnaldo Santos, Alberto de Oliveira Pinto nota que a escrita dos ambaquistas desempenha três funções. A primeira é política e refere-se ao registo das decisões dos sobas. A segunda é o atestado de propriedade de terras e de transacções comerciais. A terceira é a reclamação e a prece por motivos de injustiças sociais e que se dirigem a autoridades e à Nossa Senhora da Pedra Preta (A. O. Pinto, 2003: 31; cf. *A Casa Velha das Margens*: 225-226).

crioulo que fora[18], mas mantendo sempre a *kijinga*, o símbolo honorífico de autoridades tradicionais (cf. Ribas, 1997: 242), como símbolo de dignidade e de distinção relativamente aos colonos (*A Casa Velha das Margens*: 225-227). As suas cartas contêm uma parte de si, as suas memórias, nelas se cruzando história individual com a colectiva, em que o ambaquista revela o amor à "**pátria**" apesar do esquecimento da "**Nação**" que a ele se vota, de uma nação que não sabe que ele existe (*A Casa Velha das Margens*: 245, 251)[19]. A sua ideia de cidadania radica nesta visão de nação e na origem que ela tem nas Margens. A excepção a este discurso mais positivo é, segundo ele, a "Carta de Kijinganu", que era a "carta da discórdia" (*A Casa Velha das Margens*: 252).

Kijinganu, de acordo com o glossário apenso ao romance, é um termo em *kimbundu* que significa 'culto secreto' (*A Casa Velha das Margens*: 366). Não será forçado aliar a esta definição o termo *kijinga*, o símbolo que Lourenço manteve. Deste modo, a "Carta de Kijinganu" reveste-se de sobrenaturalidade e de glorificação, o que, de facto, se encontra na forma como ela foi redigida e na forma como foi passada como testemunho a Emídio e por ele apropriada, como uma questão de fé (*A Casa Velha das Margens*: 255).

Emídio busca o "espírito da «Carta de Kijinganu»" em Luanda, no fórum dos filhos do país, firmando-se como um elo entre os dois domínios territoriais. Para Emídio, tanto nas Margens como em Luanda, o que estava em causa era o desapossamento dos direitos que os filhos do país sentiam cada vez mais (*A Casa Velha das Margens*: 273). Mamede de Sant'Anna e Palma traduz: "os naturais do país não eram os seus filhos eleitos", até porque "o nosso país ainda não existe!": as instituições estão formalizadas, mas não estão activas[20], não permitindo a execução de um país (*A Casa Velha das Margens*: 287). Para Emídio, ainda não se estava perante um "fórum dos filhos do país", pois as terras não lhes pertenciam (*A Casa Velha das Margens*: 289). A questão utópica neste ponto é a da posse da terra, que simboliza a cartografia do país, tal como a carta e a escrita simbolizam essa mesma reclamação da terra.

Na fundacional "Carta de Kijinganu", o ambaquista Lourenço, em 1889, declara, na primeira pessoa, "a todos quantos este público testamento conhecerem, que ele se quer a

[18] Estes eram o fraque de linho escuro, a gravata, a camisa de colarinhos gomados e punhos dobrados, os sapatos, substituídos por alpercatas do Pungo-Andongo, deixando de ser "preto calçado" (*A Casa Velha das Margens*: 227).
[19] Destacado meu.
[20] É interessante atentar nas palavras de Sant'Anna e Palma: Angola "não tinha instrução pública, mas tinha um Conselho Inspector de Instrução Pública; não tinha cidadãos, mas tinha uma Carta Constitucional liberal; não tinha um país ocupado, mas tinha uma carta geográfica do país". Como se conclui, "acabaremos mesmo por ser filhos de um país que não existe…" (*A Casa Velha das Margens*: 287). Se recuperarmos algumas características do Estado angolano, neopatrimonial e desvinculado da população, não será difícil estabelecer um paralelo entre este romance e a actualidade.

atestação dos sagrados direitos naturais, sobre estas terras do país das Margens", palavras que reconhecem os direitos de todos os filhos da terra, que se colocam numa espera prolongada (*A Casa Velha das Margens*: 333-336, 352-353). Mas a palavra reclamadora não basta e a Carta em posse de Emídio, já signo de todo um conjunto de *filhos do país*, poderá ser um presente envenenado[21]. Afinal, para reclamar direitos, nem sempre a palavra é suficiente. Há que ser acrescentada a acção enformadora de outro tipo de luta, já que os movimentos intelectuais, por si só, não lograram os seus objectivos. A escrita só permite a codificação e a regularização, existindo os direitos naturais já existem antes dela. Ou seja, o poder da palavra, ou, antes, "o poder delegado do porta-voz", como Moisés de Lemos Martins (1997: 182) caracteriza o poder da palavra, existe antes de ser escrita e está gravado nos direitos sobre a terra e nas vidas dos naturais daqueles horizontes que estão a ser roubados por estrangeiros.

A "Carta de Kijinganu" liga ambaquistas e a elite citadina, grupo do qual não faz parte o proscrito e louco Kuxixima kia Muxima, pseudónimo de Manoel Lisboa da Cruz, um poeta que divulga oralmente a sua palavra de crítica social na rua. Ele era um "mais-velho", a primeira vez que esta palavra marcadora de prestígio surge no romance, significativamente para apodar alguém que é considerado louco (*A Casa Velha das Margens*: 84-85, 343). Na "Nota do autor à guisa de posfácio circular", o autor explica a anexação de versos do poeta Kuxixima Kia Muxima à obra, em que o ambaquismo se fixa como género através da autorizada palavra do autor (*A Casa Velha das Margens*: 355). Dos três poemas de Kuxixima Kia Muxima ("As belas de Sangandombe", "Desterro do ambaquista" e "Na outra margem"), destaco o segundo:

Escrevo de nenhures
só
de meu coração
oiço as batidas.

É esse
o meu único chão
o pó
em que existo

(…)

[21] "Mesmo aquela «Carta de Kijinganu» do velho ambaquista Lourenço, ele hoje via com mais clareza, estava contaminada, trazia consigo a própria doença. Aquelas famílias iam ficar à espera até quando para decidirem a retomar as suas terras?" (*A Casa Velha das Margens*: 354).

É este
o meu solo
materno pátrio
no qual busco a cidade
e me consolo
(*A Casa Velha das Margens*: 360).

Trata-se de um protesto contra o recrutamento de ambaquistas para o trabalho obrigatório (*A Casa Velha das Margens*: 249), mas igualmente a marcação da pátria pelo chão. Alberto de Oliveira Pinto lê neste poema um sentido épico ligado à pátria e ao universo da terra, ligação entre mundos terreno e subterrâneo, a par da intervenção social também épica e de transmissão da dor de uma comunidade, lendo em Ambaca a "metáfora da Angola moderna" (2003: 48-49).

No início do primeiro capítulo de *Cultura e Imperialismo*, no qual Edward Said trabalha as vertentes do império, da geografia e da cultura, pode ler-se que o passado é uma estratégia recorrente de interpretação do presente (2004a: 35). Aliando a anterior interpretação de Alberto de Oliveira Pinto sobre o romance de Arnaldo Santos e a voz de Edward Said, Ambaca poderá ser, não uma metáfora da Angola moderna, mas uma metáfora espacializada de um imbricado mundo institucional, de conflito entre instituições formais e informais[22] conjugadas nas personagens dos diversos mundos, dos ambaquistas aos citadinos e até aos invisíveis gentios. Inclusive, o domínio das instituições informais, como os valores culturais ou as normas sociais, reclama-se formalizado em leis que o deveriam ser, pela justiça de a propriedade permanecer com os *filhos da terra*, expressão feliz pela capacidade de sintetizar este grupo social na relação umbilical que detém com o chão. E expressão que pode ser lida na forma como se perpetuam feridas da memória colonial nas práticas pós-coloniais de controlo de terras. A recuperação do passado permite o ressurgimento de identificações e de representações que se lêem dentro do sistema que não permite a descolonização das terras e das gentes.

Mesmo que se trate do passado colonial, há que distinguir entre o tempo de enunciação e o objectivo do enunciado: um é passado e o outro é futuro, o que se deseja. O passado poderá igualmente ser uma sepultura do presente, figurando o que não se deseja em termos de um presente confuso, de corrupção de valores. Releva-se igualmente – partindo da assunção de que, apesar do legado da "Carta de Kijinganu", não houve protesto – a

[22] As leis, as constituições, os contratos fazem parte das instituições formais, ao passo que os valores culturais, normas sociais, hábitos e costumes são instituições informais, que têm uma maior capacidade de modelar o comportamento dos indivíduos (Haro e Rodríguez-Carmona, 2002: 141).

interrogação sobre a possibilidade de um caminho alternativo, para além das forças tragadoras, numa lógica de colonialidade em dois tempos, passado e presente.

A componente utópica de protesto dos *filhos da terra* reivindica a língua que é a sua. É através dela que se verbalizam os desejos e os direitos usurpados por uma ordem maior[23]. Na produção geografizada de um discurso, a terra simboliza a posse de um país e não apenas o país. Tal como a escrita e as cartas, prefigurando a voz da história pelos excluídos que, desta feita, constituem o que poderemos considerar como elite, já que o ataque colonialista se fez contra os africanos letrados de Luanda e do seu *hinterland*. O desapossamento não se faz apenas pela usurpação das terras e dos privilégios. Atinge as formas mais elementares de identidade pessoal, como se verificou nos ambaquistas retratados na obra, mas não em Emídio Mendonça.

Emídio era filho de Kissama e de António Mendonça, "o Ngana Makanda da Casa velha do Hombo", que progressivamente se ia instalando como nativo e que foi assassinado no Dondo (*A Casa Velha das Margens*: 9, 40, 95, 104-105). Num Emídio acabado de chegar a Angola, de modo a receber a herança paterna, poderemos encontrar três temas que Nadia Lovell associa às problemáticas da pertença e da sua fragmentação – "displacement, dislocation and dispossession" (Lovell, 1998a: 1) –, que se prolongam no seu domínio onírico, de destruições e de não pertenças (*A Casa Velha das Margens*: 124-125, 151-153, 225). O desenraizamento, em suma, é uma marca de Emídio, seja em Luanda, seja nas Margens, notório nas progressivas narrativas da sua identidade, que vão firmando as raízes: a ida do Reino para a província, a viagem de Luanda para as Margens e o retorno, os sonhos, as cartas dos ambaquistas e a "Carta de Kijinganu", até à assunção de que é um filho do país. O romance trata, portanto, do seu trajecto de identificação como *filho do país*. As etapas do romance consagram as etapas da consciencialização e da construção identitária de Emídio, por progressão, através de representações e de afectos motivados pelas descobertas. Reconhecer é apropriar-se, é tornar o que antes lhe era alheio em próprio, como a dignidade dos gentios e como a Carta de Kijinganu.

A Casa Velha e a Casa Azul são os dois símbolos físicos da sua inserção. No reencontro com o espaço e com o seu passado, assiste à destruição física e desumanização da Casa Velha, um símbolo de instituição masculina e colonial que, para Emídio, significa a

[23] Tal como no tempo colonial, e apesar da afirmação de que este romance trata apenas de uma história familiar, é visível a feição política desta obra de Arnaldo Santos. Ele mesmo declarou em entrevista que esta faceta política dos seus textos residia na capacidade de atingir e possivelmente perturbar instituições que detinham o poder, no sentido de justiça, que o leva a desejar o melhor para o seu povo, chamando a atenção para o que de menos acertado se passa (Arnaldo Santos a Laban, 1991: 508, 512).

recordação do carinho materno, nele empreendendo a busca dos locais e do que eles simbolizam para um "filho das Margens" (*A Casa Velha das Margens*: 102-107, 129, 221-223, 257). Estabelecido em Luanda, no Kinaxixi da infância do autor do romance, inscreve o passado e o futuro na Casa Azul (*A Casa Velha das Margens*: 262, 265-266). O Kinaxixi é um local que alia a terra aos ancestrais, no culto dos antepassados e local de vivência de uma deidade, a Kyanda, um espaço de fronteira entre a periferia habitada pelos africanos integrados em sociedades tradicionais e a cidade habitada por portugueses e outros africanos (cf. A. O. Pinto, 2003: 37-38, 41). Nessa casa, com a sua família, já assumido *filho do país*, é Kuxixima Kia Muxima quem resume Emídio: "Ele não vem daquelas margens… – disse, apontando o quinaxixi. – Ele vem de outras margens,… muito mais além destes sítios" (*A Casa Velha das Margens*: 338), tornando-se numa personagem de ligação entre toda a herança que lhe fora legada pelo pai colonizador, pela mãe Kissama e pelos segredos e saberes de ambaquistas e de povos das Margens e de Luanda que nenhum incêndio conseguiu destruir. O incêndio consome as palavras escritas, mas não as palavras pronunciadas e interiorizadas de geração em geração.

5. A Angola do Estado Novo em *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*

Uanhenga Xitu afirma que a sua preocupação é a de "descrever um passado, testemunhá-lo para as gerações seguintes" (Venâncio, 1992b: 94). A maioria das suas obras oferece o testemunho da sua região de origem, no *hinterland* de Luanda. O passado que coloca em cena nas suas obras é o da Angola colonial, até 1959, data da sua prisão. No caso de *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*, o contexto epocal é o do início dos anos 50 do século XX[1], constituindo este romance a excepção à espacialidade da preferência do autor, deslocando-a para a localidade que dá o nome à primeira parte do título, no planalto de Benguela.

O passado colonial é recuperado sob a forma de depoimento, com o desvendamento de várias faces da presença colonial portuguesa numa zona rural. As personagens são os

[1] O princípio do romance, quando José das Quintas ainda está na metrópole, decorre no período do início da II Guerra Mundial. O Governador é Costa Marques Mano (vigente entre 1939 e 1941) e estamos no tempo das grandes companhias coloniais, como a DIAMANG, a CADA e a Companhia dos Caminhos de Ferro de Benguela (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 60). Já com José das Quintas em Angola, esta passara do estatuto de colónia ao de província (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 65-66, 81).

sobreviventes da máquina colonial que passam o seu testemunho e, entre elas, destaca-se o protagonista branco e metropolitano, José das Quintas, que, através dos seus olhos e do seu percurso, nos vai encaminhando para a denúncia das mais variadas sevícias, como o racismo, as práticas violentas das autoridades ao serviço do regime, o contrato, enfim, o funcionamento da máquina colonial, como o título tão bem explicita.

Como é comum nas suas obras, a pluralidade discursiva é o registo dominante do autor neste livro: a par do romanesco, anotam-se registos mais ensaísticos, por exemplo na voz do narrador, ao inserir exemplos de portugueses que se opunham à máquina colonial. O discurso ficcional é também permeado por efeitos do real, conseguidos pela inserção de textos de comprovada existência, como a "declaração de protesto ao administrador do concelho do Bailundo" enviada pelos comerciantes da área do Mungo sobre o pagamento que lhes era devido no regresso dos contratados (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 93-97; cf. Venâncio, 2002a: 110). A este respeito, convoque-se o primeiro paratexto de *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…* Trata-se da cópia de uma notícia saída no jornal *Voz do Planalto*, de 16 de Março de 1950, relatando que, às necessidades da população do Mungo em termos de pessoal da área da saúde, as autoridades, na pessoa do Governador-Geral, responderam com o envio de um enfermeiro "preto". Afinal, no "mato", os colonos estariam a ser tratados de modo "confrangedor" ao ser-lhes confiada a saúde a um "preto" incapacitado e irresponsável, pelo que, colocados num local longínquo, não tinham a boa sorte dos que estariam mais próximos do poder central da colónia (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 11-15). E afinal, desmontando a lógica imperial, o enfermeiro José das Quintas, protagonista do romance, é branco e depõe, mostrando as arbitrariedades várias do sistema.

Nesta obra, escrita após a independência na então República Democrática Alemã[2] (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 51), apresenta-se "JOSÉ BENEDITO DOS ANJOS DAS QUINTAS E CELEIROS DO REI", oriundo do distrito do Porto, onde "Sonhava conhecer o novo Mundo que Portugal construíra nos cinco continentes", motivado pelo conhecimento do exótico esplendor de África e de todas as oportunidades de um território rico. Os discursos do orgulho imperial lusitano e o desconhecimento estereotipado de uma Angola plena de animais ferozes, de canibais, de incontáveis sacrifícios e desventuras vão na bagagem da personagem[3]. O exótico categoriza

[2] Uanhenga Xitu desempenhou o cargo de Embaixador de Angola na República Democrática Alemã e na Polónia, tendo escrito este romance nesta estadia em missão diplomática.

[3] Também a personagem principal do romance *Na Babugem do Êxodo*, de Inácio Rebelo de Andrade, Sebastião, quando soube que o seu destino estava em ir para Angola, imaginava como seria o local para onde

de forma genérica e eurocêntrica este continente, tomado como uma unidade do qual Angola é uma parte indistinta (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 56, 61-63. Maiúsculas no original).

Na metrópole, José das Quintas tem um estatuto social inferior ao da sua amiga Mónica, cuja família está próxima do poder central. Ele é um filho de camponeses e criados que, ao chegar a Angola, se torna *branco de primeira*[4], uma distinção social e racial (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 57, 65, 68), contradizendo o que Marcello Caetano defendia existir nas colónias: uma não distinção entre pessoas de cores diferentes, que apenas manifestam "maneiras de viver" e "hábitos" distintos (1951: 41).

Denuncia-se o contacto com um sistema colonial racista, em que os actores valem na relação social, em primeiro lugar, pela cor da pele. O racismo encerra inúmeras formas de se manifestar. Em termos globais, esta ideologia assente nas diferenças chamadas rácicas propõe a inferioridade de umas sociedades em relação a outras, mediada pelos processos de discriminação, de desvalorização e de estereotipização. A tónica coloca-se na cor da pele e a estratificação social dá-se a partir dessa evidência, que, em conjunto com outros atributos físicos e intelectuais, foi genericamente qualificada como *raça*. Esta é uma categoria discursiva e organizadora do mundo que estabelece, de acordo com Stuart Hall, "marcas simbólicas" distintivas (1997: 68) e, segundo Michel Wieviorka, marcos de violência simbólica veiculada pela negação (2002: 73).

O sistema hierarquiza as cores da pele de forma ascendente – "p (preto), m (mestiço), b (branco)" (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 99) – e não de acordo com o suposto não racismo que unia os povos da nação imperial portuguesa em torno da *missão civilizadora* proposta pelo *Estado Novo*[5]. Esta missão concretizava-se mediante uma política de povoamento branco da colónia, base da progressiva substituição das instituições das populações autóctones pelos sistemas sociais e culturais europeus, que aglutinariam os elementos locais. Por este motivo, a migração branca para as colónias

---

iria, território português diferente da sua Lisboa natal. Ouvira falar dos "perigos e maleitas" que caracterizavam Angola, dos rios e do clima, mas desconhecia o território humano: "O que lhe povoava a fantasia não eram as vozes, mas ambientes" (*Na Babugem do Êxodo*: 22).

[4] Ser *branco de primeira* ou de *segunda classe* não era só uma designação social, mas também uma categoria jurídica (cf. Mourão, 1978: 79-80).

[5] Já no *Acto Colonial* de 1930, elaborado conjuntamente por Oliveira Salazar (então Ministro das Finanças e das Colónias), Armindo Monteiro e Quirino de Jesus, se assumia a "missão civilizadora", radicada no interesse altruísta e não racista de Portugal em guindar as populações que integravam o império a um estádio superior, associado ao Ocidente. Em 1951, o termo *colónia* foi substituído pela expressão "província ultramarina", significando que os territórios da África Portuguesa pertenciam a uma mesma terra mãe unida (cf. Castelo, 1998: 45, 123; Caetano, 1951: 32; Newitt, 1981: 47; A. J. Dias, 1958: 66).

aumentou consideravelmente depois da II Guerra Mundial, o que levou a um endurecimento das relações sociais e raciais. A obra "civilizadora" contemplava ainda o indigenato[6], sistema revogado em 1961 que cristalizava as formas superiores de vivência e colocava os grupos sociais e raciais ao serviço de um bem que era tido como comum[7].

O imperialismo, atendendo a uma perspectiva marxista, apresenta-se como uma coordenação entre fenómenos políticos (como a dominação, o controlo ou a violência) e económicos (integrando o mercado e a exploração, entre outros factores), que se reproduzem na colonização (cf. Jameson, 1990: 46; Bosi, 2003: 12). São estes domínios que viabilizam as ramificações sociais e culturais advindas do poder inerente a uma dominação colonial. Ora, se atendermos a que o colonialismo se costuma apresentar como um sistema bipolar e compartimentado por excelência[8], os domínios social e cultural não são um reflexo da política e da economia, mas antes consagram a dominação e a exploração, pois projectam as imagens que caracterizam as identidades e dão corpo à construção das memórias. E é nestes tópicos que se fazem salientar as ideias conducentes à organização social de um espaço colonial que o colonizador encena como o lado do colonizado.

---

[6] Este sistema contemplava a divisão da população marcada pela discriminação social e política, distinguindo os "indígenas" (também designados por "nativos", que incluía todos os africanos negros e mestiços "não civilizados") dos "civilizados" (brancos e negros e mestiços assimilados) (Bender, 1980: 216). De acordo com a sua "missão civilizadora", o Estado Novo regulamentou a distinção entre "civilizados" e "não civilizados". Entre estes, encontravam-se os "indígenas", que, segundo o *Estatuto dos Indígenas das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique*, aprovado em 1954, eram "os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que tenham nascido ou vivam habitualmente nessas províncias e não possuam ainda a instrução e os hábitos individuais e sociais sem os quais não possa haver aplicação integral do direito público e privado dos cidadãos portugueses" (*apud* Enders, 1997: 95). Os "não indígenas" podiam obter "a sua patente de assimilados e de serem acolhidos entre os civilizados" (*apud* Enders, 1997: 95), segundo o referido Estatuto. O processo de assimilação que permitia a obtenção da referida "patente" superior ao estatuto de indígena era, preferencialmente, a "assimilação cultural", que, segundo Rui Pereira, consiste na "própria relação de dominação, processo pelo qual os elementos de uma cultura dominada se transformam ou aniquilam, em face da imposição de um modelo cultural dominante" (*apud* Castelo, 1998: 123), que implica a alienação da carga histórica e cultural da sociedade de proveniência dos indivíduos. Neste contexto ideológico, as culturas indígenas são desvalorizadas ou, em casos mais extremos, anuladas. O termo "assimilado" apresenta-se, então, como uma construção jurídica do colonialismo que, teoricamente, conferia determinados privilégios a quem o obtivesse, desde que cumprisse os requisitos necessários (veja-se a nota 33 da *Resenha temática da história de Angola*, no Capítulo I). Os instrumentos necessários a utilizar pelo colono e de acordo com o regime colonial para que ocorresse esta assimilação eram o rápido povoamento dos territórios ultramarinos com famílias portuguesas brancas, a melhoria das condições de vida dos africanos, a ocidentalização dos seus costumes, o incremento da educação em moldes metropolitanos e a implementação da Língua Portuguesa como forma de comunicação exclusiva entre as pessoas. Este estatuto de assimilado "pressupõe a absorção de um determinado padrão cultural e não admite a junção ou interpenetração cultural". Para que houvesse uma efectiva transformação nos padrões de vida dos "indígenas", era necessária uma "acção educativa intensa, persistente e continuada" e não só contactos pessoais esporádicos (Bittencourt, 1999: 96). Contudo, podemos transpor as palavras de Louis-Jean Calvet sobre o sistema colonial francês para o caso português: a assimilação surge como uma forma falsa, pois os colonizados negros não têm os mesmos direitos e as mesmas possibilidades dos brancos (1974: 130).

[7] Cf. E. S. Ferreira, 1977: 137; Clarence-Smith, 1990: 189; Messiant, 1989: 136; Bender, 1980: 289-290, 302.

[8] Esta ideia pode encontrar-se em Fanon, s.d.: 8 ; Balandier, 1971b: 7-9; Noa, 2002: 154.

A divisão dos brancos em África, a partir do início do colonialismo moderno, faz-se em três figuras centrais, "os missionários, os mercadores e os militares (os três M)" (Ki-Zerbo, 1999: 68). Talal Asad estende esta categorização, não a mantendo tão estrita. Assim, os actores do colonialismo são mercadores europeus, soldados, missionários, colonos, administradores, que, em colaboração com os homens de poder que ficam na metrópole e mediante mecanismos de violência, têm como objectivo guindar os subjugados não europeus à "civilização". Contudo, a estes actores não interessava a propalada assimilação, antes a exploração para obtenção de proventos económicos (Asad, 1991: 314).

José Carlos Venâncio distingue no romance as personagens de origem europeia que designa como *imperiais*, que vivem o império na metrópole, como o pai de José, Mónica ou os seus familiares. Estas estão distantes, portanto, das outras personagens, designadas de *locais*, actuantes em Angola e que se dividem naqueles que sustentam a máquina colonial e nos que a contestam (Venâncio, 2002a: 110, 113).

O padre católico, a autoridade administrativa e os comerciantes tripartem, no romance de Uanhenga Xitu, os agentes da colonização portuguesa, detendo o controlo sobre o espaço e a sua população, essenciais para a engrenagem da máquina colonial do contrato, como se verá[9].

Assim, em primeiro lugar, o padre Ângelo simboliza a distância entre os objectivos expressos pelo regime colonial e a sua prática no Mungo. O Estado Novo defendia o importante papel desempenhado pela Igreja Católica no ensino da língua e na catequização, conducentes à "civilização" dos indígenas[10]. O sistema educativo consistia, basicamente, num "ensino rudimentar", seguindo Jospeh Ki-Zerbo, baseado em noções elementares de língua, matemática e agricultura (1999: 139). Na obra de Uanhenga Xitu, o ensino ministrado na missão religiosa católica comprometia o acesso dos indígenas a um estádio social de assimilados, vedando o acesso a um nível de instrução formal para além do básico, contrastando com as missões protestantes, como a Missão Evangélica do Dôndi. É nestas missões que germinam ideias contrárias à manutenção da soberania portuguesa em Angola e é no Dôndi que Uanhenga Xitu evoca a "dignificação do homem negro de Angola", do qual é exemplo o Professor Daniel Cornélio Wime, maltratado no Posto do Mungo, devido aos

[9] *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 68. Sobre o papel dos comerciantes e das autoridades administrativas na "missão civilizadora" de Angola, cf. Ventura, 1958: 97-99, 109, 113, 163.

[10] Cf. Lúpi, 1958: 175; Caetano, 1951: 32-33. No fundo, "a cruz e a espada andaram juntas a desbravar mundos desde que Portugal nasceu" (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 84). O Padre Ângelo representa a missão católica cuja actuação se faz a par do governo, desta feita para evangelizar (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 132-133). Sobre esta representação da Igreja Católica no romance, José Carlos Venâncio advoga que a actuação do padre "terá uma valência pontual", podendo não representar a acção da Igreja Católica na generalidade (2002a: 111-112).

sermões evocativos do sofrimento e do cativeiro de povos subjugados, que esperam, tal como ele, o Messias e a mudança[11].

Em segundo lugar, Carlos Alberto Maia Ribeiro, chefe do Posto Administrativo, representa a visão do colono sobre a missão de Portugal em Angola: a civilização, a distinção do sistema colonial português em relação aos restantes, menos integrativos, e a província ao serviço da metrópole e da sua economia. Através do exercício autocrático do poder, simboliza, a par da sua mulher, a violência colonial, cabendo-lhe a aplicação de castigos físicos aos indígenas, um dever para manter "*o prestígio e a dignidade lusa*"[12].

Por fim, os velhos comerciantes Silva e Reis, gananciosos, têm o prestígio advindo do facto de serem os fundadores das localidades[13], de defenderem a política portuguesa em África e de estabelecerem a ligação entre os indígenas e os locais de destino do contrato (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 153-154).

As personagens ao serviço da máquina colonial são apresentadas como exploradoras e enganadoras, accionadoras do contrato, ainda que, nos seus discursos, se invistam da missão de elevar as populações a um nível superior de cultura (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 94, 151). Para além da violência, as personagens coloniais reflectem ideias dominantes na época sobre os negros[14], comandados pela preguiça, pela falta de iniciativa, pela ausência de valor, ideias eivadas de paternalismo e de severidade *descivilizadora*. Tratando-se de civilização, a imagem oferecida ao colonizado é a de que ele é coisificado, animalizado. E neste tópico Aimé Césaire definiu o que é a descivilização associada à colonização, que se opera de forma maligna tanto no colonizador como no colonizado[15].

---

[11] *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 84, 98-99, 112-117; cf. Birmingham, 2000: 276.

[12] A última expressão encontra-se em *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 69. Itálico no original. As restantes características de Carlos Alberto encontram-se em *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 68-69, 80-82. Sobre esta personagem, cf. Venâncio, 2002a: 111. Sobre a inerência da violência ao sistema colonial, cf. Fanon, s.d.: 26; O. Ribeiro, 1981: 370. Sobre o exercício autocrático do poder pelo chefe de posto, facilitado pela situação de isolamento em que se encontrava, cf. Newitt, 1981: 162-163. Por esse motivo, Inácio Rebelo de Andrade apoda-o de "reizinho", alguém que dispunha de total liberdade de actuação da lei, em virtude de se encontrar isolado das restantes autoridades que poderiam controlar os seus desmandos (*Na Babugem do Êxodo*: 110-111).

[13] "Continuava a prevalecer o direito de ocupação. Bailundo era o concelho do velho Reis, como Mungo o do velho Silva" (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 154. Elidiu-se a paragrafação).

[14] Ernesto Vilhena (que foi director da Companhia dos Diamantes de Angola, Diamang) considerava que os negros eram seres inferiores, referindo-se às suas culturas como "culturas estagnadas, sem resistência a influências degradantes, que só pela acção do branco têm podido conservar-se, e por vezes aperfeiçoar-se" (*apud* Castelo, 1998: 94). Marcello Caetano definia o negro como "grande bebedor, ancestralmente indolente, incapaz de valorizar por si as terras que habita há milénios" (*apud* Castelo, 1998: 95). Para Reis Ventura, os nativos têm como defeito a "indolência e uma certa insensibilidade moral ao crime de indevida apropriação do alheio" (1958: 121).

[15] *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 83, 150. As ideias referidas de Aimé Césaire foram retiradas de Césaire, 2006c: 15-20.

Mas estes sujeitos não são passivos e encontram os seus mecanismos de reacção à repressão colonial. Por este motivo, o domínio colonial pode ser perspectivado, como Talal Asad o faz, como um processo de transmutação (Asad, 1991: 314). É certo que a colonização significa a desestruturação de valores locais. Desde um ponto de vista africano, isso implica uma destruição e uma descolagem para um modo de vida do colonizador (Kabunda, 2008: 90). Contudo, se tomarmos a ideia de transmutação de Talal Asad e se atendermos a que o processo de dominação imperialista tendeu a perspectivar o africano como um elemento passivo[16], encontramos uma série de mecanismos de defesa, de mobilidade e de contorno de um sistema violento, mas ambíguo (cf. Torres, 1991: 33-35; Polanah, 1997: 46). A falsificação de documentos ou de habitações para que um indígena fosse considerado assimilado e ter, assim, as benesses correspondentes a esse estatuto é um exemplo referido na obra, enquadrado nas lutas que um povo oprimido se sente motivado a empreender[17].

Numa análise sistémica da máquina colonial, e atendendo às estratégias a que os indígenas recorrem para contornar as arbitrariedades e injustiças do colonialismo, considera-se a escola como a instituição principal de transmissão da cultura colonial, de modo a dominar o colonizado e a banir a sua história (cf. Trigo, s.d.: 148; Mouralis, 1981: 61). A língua dada pelo colonizador e a escrita marcam o desapossamento e a erosão da psique por ele provocado e que produz efeitos perversos de mutilação e negação. Chinua Achebe resume esta questão ao defender que "strong language is in the very nature of the dialogue between dispossession and its rebuttal" (2001: 77). Ou seja, sendo uma língua imposta através da colonização, a ela se associando o *prestígio* da hegemonia, é igualmente através dela que se reclama a injustiça do conflito colonial e do desapossamento. Poderemos verificar esta relação conflitiva numa personagem emblemática de Uanhenga Xitu, o "Mestre" Tamoda. No quadro da literatura angolana, o "Mestre" Tamoda de Uanhenga Xitu tornou-se um emblema do corte da seiva rural para buscar o alimento na seiva urbana, representando uma nova significação linguística e literária, oposta à escola, à administração colonial e à sua comunidade de origem, originando mecanismos de inclusão e de exclusão na cultura do colonizador. É por este motivo que se considera Tamoda como um alienado.

[16] Também o discurso pós-colonial repete esta ideia. Por exemplo, Luiz J. Manuel da Costa defende que, perante a imposição do colonizador, restava somente ao colonizado a "imitação, cópia, aceitação acrítica do modelo de comportamento europeu" (Costa, 1997: 85), o que viabiliza a ideia de passividade do colonizado.

[17] Atente-se nas seguintes citações, de modo a corroborar a afirmação: "Um povo que luta num mar encarpelado, quando se lhe levanta um obstáculo ele consegue contorná-lo e segue" (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 99). "Quanto mais impedimentos se punham para subjugar a marcha de um povo, mais nascia o génio e o poder de resistência contra a repressão e opressão" (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 101).

Contudo, a língua é um possível instrumento de pessoas subordinadas a um sistema que não conheciam nem compreendiam, é um instrumento dado por Tamoda que, mesmo com um sentido descontextualizado, conferia um poder (fictício) de domínio da língua considerada "superior" na época. Assim, e de acordo com José Carlos Venâncio, na história que tem Tamoda como protagonista atesta-se a aliança entre "língua, cultura e colonialismo" (1992b: 94). É um logoteta em jeito ambaquista que propaga a sua língua e as suas novas dimensões semânticas e é, por isso, vítima tanto de quem tem a língua como sua propriedade e como do mundo do qual se afastou[18].

Na questão linguística, não se trata apenas de impor uma língua, mas sim a lealdade que ela expressa. Daí a necessidade de colocar em acção línguas que não a portuguesa, ainda que surja como tal. É um artifício de desconhecimento, mas de afirmação local contra o que se toma como a língua do colonizador: uma imposição cultural que retirou significado às línguas africanas, pelo que se constituiu como um meio de opressão[19]. As contradições no colonizado motivadas pelo sistema colonial podem também aferir-se pela língua: ele torna-se estrangeiro perante si próprio porque a sua língua não é a oficial, não sendo capaz de compreender a língua da administração ou da justiça (Calvet, 1974: 154-155) e a sua actualização da língua de colonização é desvalorizada[20]. Estamos perante *choques de imaginários*, como se lhe refere Francisco Noa, numa análise do romance colonial sobre Moçambique (Noa, 2002: 181). Uanhenga Xitu resolve a relação entre a língua e a palavra, com inovações linguísticas, como uma criação e não receptáculo, como interpenetração de línguas faladas colocadas em forma escrita[21].

[18] O "Mestre" Tamoda é o protagonista de dois textos de Uanhenga Xitu, o conto "«Mestre» Tamoda" (1989) e o romance *Os Discursos do "Mestre" Tamoda* (s.d.). Sobre esta personagem de Uanhenga Xitu, cf. Margarido, 1980: 382; Padilha, 1995a: 134; Leite, 1996: 135-137; Riaúsova, 1986: 87, 89; Trigo, s.d.: 80-81 e 1981: 103-104, 85; Rui, 2001: 12; Martinho, 1998: 15, Venâncio, 1992c: 32 e 1993: 124; Jacinto, s.d.: 9.

[19] De acordo com Thiong'o, 1987: 16; Appiah, 1997: 87, Simão, 2000: 239, Calvet, 1974: 64.

[20] A título de exemplo: "Os seus discursos são sempre muito accionados (...). Todo aquele que, ao falar, ao expor um assunto, não faça bastantes gestos, não imite muitos sons onomatopaicos e não repita os pormenores confusos, não é bom orador e nunca é chamado para defesa de uma causa" (Milheiros, 1947: 141).

[21] Conforme constatam Margarido, 1980: 377; Leite, 1996: 129, 135-137; Trigo, s.d.: 80. Note-se, a este respeito, a divisão entre língua escrita e língua falada, que se permeia em *textos* e *não-textos*, que serão as línguas nacionais redigidas em português e circunstancialmente aplicadas. Busco esta noção de *não texto* a Iuri Lotman, ao estabelecer a distinção entre língua escrita e língua falada, distinção esta resultante de uma necessidade cultural de proceder à divisão entre texto e não texto, com os respectivos códigos de significação que lhes assistem (1998: 175-184). Só sabemos que se trata de outra língua que não o português devido a informações suplementares fornecidas pelo narrador. É comum a afirmação – seja através de notas de rodapé seja de explicações inseridas no texto – de que os diálogos não são em português, mas noutra língua, ainda que os leiamos naquela (cf. *Nzinga Mbandi*: 137, 146; *A Chaga*: 44; *Viragem*: 84; *Kissoko de Guerra*, II: 33, 213; *Patriotas*: 95; *Rioseco*: 422-423). Encontramos uma das excepções em Uanhenga Xitu – a outra é Assis Júnior (*v.g., O Segredo da Morta*: 122, 124, 226, 232, 238) –, que coloca diálogos ou canções em *umbundu*, uma língua dignificada, traduzidas depois para português, uma língua que as personagens não dominam (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 72-73, 108, 115, 121, 165-167).

Ainda numa perspectiva sistémica de análise do fenómeno colonial, para além da hierarquização das línguas, assiste-se à corporalização do racismo e da discriminação, cujo expoente se atesta na prática do contrato, prolongando a maldição de Cam justificadora ideológica da escravatura do colonialismo arcaico, tornando-se, nas palavras de Mário Pinto de Andrade, numa "vasta empresa de *coisificação*" (1975: 12)[22]. O trabalho contratado ou forçado constituía um dos pilares da administração colonial portuguesa durante o *Estado Novo*, motor do progresso e da civilização a levar ao indígena[23], motor económico do império e instrumento por excelência a uso da sociedade colonial. Por este motivo, nos anos 40 e 50 do século XX, aumentou o número dos regimes de contrato, colocando em cena um conjunto de agentes que estabeleciam a ponte entre os colonos e os indígenas. Os donos de plantações mantinham relações próximas com os funcionários da administração e, quando havia a necessidade de mão-de-obra, a engrenagem da angariação era colocada em acção. Eram frequentes as "recolhas" de contratados nas aldeias, tal como se processava no tempo de vigência do regime esclavagista. Do complexo sistema colonial apresentado na obra, o contrato representa-se como uma máquina genial de sustentação estruturante desse universo. Os indígenas viam-se obrigados a trabalhar nas culturas de monoexploração agrícola, em obras públicas e a desempenhar os mais variados serviços privados para os comerciantes[24].

Atendendo às dinâmicas operadas entre os colonizadores e os indígenas, entre *civilizados* e contratados, Uanhenga Xitu continua a apresentar um mundo marcadamente bipolar, atendendo às visões consagradas do colonialismo. A formulação do processo colonial faz-se, segundo Nuno Porto, através de quatro problemáticas articuladas. A primeira estabelece as relações de poder e cultura entre os grupos divididos numa feição bipolar. A segunda mostra a união entre o Estado colonial e as suas colónias. A terceira relaciona a colonização com o acto de civilizar, ligados num mesmo modelo unívoco. A última não dissocia os discursos e as práticas coloniais, que são a base da construção científica, mormente antropológica[25], sobre os trópicos (2001: 214-217). Como se constata,

[22] O itálico encontra-se no original.
[23] O artigo 32.º do *Estatuto dos Indígenas da Guiné, Angola e Moçambique*, "o Estado procurará fazer reconhecer pelo indígena que o trabalho constitui elemento indispensável do progresso" (*apud* Labisa, 1958: 124). De acordo com o *Código do Trabalho dos Indígenas*, estes são forçados a trabalhar quando estão em causa obras públicas para o bem estar comum e que estejam em consonância com os interesses dos próprios indígenas (cf. Labisa, 1958: 125).
[24] *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 80-82, 78, 86, 140-141, 148; cf. Boavida, 1981: 71; Centro de Estudos Angolanos – MPLA, s.d.: 170-171; Bittencourt, 1999: 80-81; McVeigh, 1962: 195-198; Balandier, 1971a: 5; Ki-Zerbo, 1999: 137.
[25] É neste mundo assim constituído que a antropologia se institui como disciplina. Contudo, não é correcto estabelecer uma estrita dependência entre esta disciplina e o poder imperial, pois o conhecimento produzido raramente servia para a prossecução dos objectivos de poder e de dominação. Considerar o inverso será mais

Nuno Porto apresenta o processo colonial em termos relacionais dualistas, entre uma parte e o seu correlato. Também no romance de Uanhenga Xitu se atesta uma clara divisão bipolar dos actores em civilizados e indígenas[26], que accionam relações de tipo vertical, nos domínios político, económico, social e cultural, permeados pela ideia de *raça*.

Contudo, o factor surpresa advém de José das Quintas. Ele descobre, pela voz de Domingos, seu ajudante no Posto de Saúde, e, depois, pela sua observação, o mundo do contrato e do trabalho na província, tornando-se progressivamente mais consciente das "arbitrariedades e crimes" que se cometiam em Angola. Começa por afastar-se dos métodos usados por quem com ele partilha a condição de colono e da sujeição dos nativos à passividade, e atinge a revolta contra o contrato, a desonestidade e a exploração[27].

A libertação do colonialismo, seguindo Amílcar Cabral, consegue-se superando as teias de subjugação e de depreciação que levam a aceitar o *outro* (cf. Venâncio, 2005: 137). É esta aceitação que está em causa no romance de Uanhenga Xitu, um escritor e actor político que tem pautado a sua actuação por uma postura conciliatória. Desta feita, o *outro* não é o africano e a libertação implica que se aceite o *outro* que é europeu, potencialmente o colonizador, logo, excluído da pertença a um bem comum. Como se percebe, a bipolaridade estrita como uma marca do colonialismo encontra nesta obra de Uanhenga Xitu um irónico desafio…

Através de José das Quintas, uma figura exterior a Angola, o autor constrói o reflexo oposto da literatura colonial. Esta era uma literatura escrita com um olhar europeu sobre a totalidade natural e social africana, em que o *outro* era o preto bárbaro e selvagem, como nota Bernard Mouralis (1982: 80). Mas este José das Quintas, como dele se escreveu já, é uma personagem que "acusa" e que conclui que "o sistema colonial explora os negros e os brancos" (Damas, 1980: 391). Ou, então, que "veio para ficar" (Venâncio, 1992b: 34).

Luciana Kunjinkise, uma indígena de Chimbula, é a principal responsável pela opção por ficar em Angola (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem.…*: 102-103). O namoro entre ambos deveria fazer-se de acordo com as regras locais, "de preto", de modo

---

prudente, porque a antropologia liga-se à expansão imperial e ao conhecimento – para além do domínio – que esta potencia dos povos mais distantes (cf. Asad, 1991: 315).

[26] Os assimilados, ou seja, personagens em condições de serem reflexo de uma civilização lusa, são residuais. Num livro publicado em 1958, Reis Ventura divide a população de Angola em população civilizada (onde se incluem os funcionários, empregados comerciais e industriais, os comerciantes e os colonos) e população indígena (na qual se incluem os "calcinhas", os pastores, agricultores, pescadores e criados de casa) (Ventura, 1958: 97).

[27] *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem.…*: 76-78, 103, 135-136, 139-140. Tal como Emídio Mendonça de *A Casa Velha das Margens*, descobre que "O bicho mais bravo que encontrei é o próprio homem" (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem.…*: 139).

a agradar à família de Luciana, que o toma como um branco diferente dos demais[28] (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 104-106, 120). A par deste relacionamento amoroso, José das Quintas prefere que seja o negro Domingos, o criado do Posto de Saúde, a adaptá-lo à realidade da colónia (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 68). O fim da história assinala a morte de Luciana, mordida por uma serpente preta, após a fuga do castigo do contrato imposto pelos colonizadores por supostamente ter uma relação com José das Quintas. Luciana morre no posto do Mungo perante José, Domingos, a sua família, comerciantes, o chefe de Posto e a esposa – a máquina colonial e quem dela dispõe. Este desenlace infeliz marca a impossibilidade de um romance numa região em que a sociedade colonial era o exemplo de compartimentação, mas pode deixar antever, de acordo com José Carlos Venâncio, uma conciliação futura, desde que a sociedade se purifique de todos os feitos maléficos do colonialismo[29].

Por estes motivos, os comerciantes tomam José das Quintas como um exemplo de *cafrealização*[30], designação utilizada para caracterizar e estigmatizar o processo de aculturação de um português ao local. Tratava-se da adopção de modos de vida das populações tidas como *selvagens*, implicando uma mudança radical no estatuto de *civilizado* do português, pois assumia-se que estabelecia parâmetros de regressão comportamental e civilizacional, atendendo às lógicas de identidade que prevalecem no sistema colonial, de menorização das culturas africanas[31].

Em José das Quintas, assistimos a um fenómeno que não será tanto de cafrealização, ou do que Ali Mazrui chama de "boomerang effect" da aculturação (2000: 111), isto é, o facto de a cultura africana não ser uma mera receptora das estruturas levadas pelo colonialismo, mas também ela enformadora de europeus. A sua história não chega a esse

[28] A aceitação da família de Luciana dá-se pelo facto de José ser "Defensor dos interesses dos pretos, sofria com eles, o que já lhe custara o ódio da parte dos comerciantes, do próprio chefe e até dos Padres" (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 106). Os comerciantes censuram esse interesse de José em Luciana e defendem que José deve ser transferido. O chefe de posto propõe essa transferência ao administrador do concelho, alegando perigos para a missão civilizadora, pela proximidade de José para com os negros. A resposta contém uma estratégia diferente, a da aproximação de José aos agentes da colonização (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 105, 109-110, 128-130).

[29] *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 174-175. Sobre o epílogo do romance, veja-se a interpretação de Venâncio, 2002a: 108-109. O remate da obra faz-se com um poema de Uanhenga Xitu redigido no Tarrafal, em 1968, marca da lonjura da Angola natal e do desejo de participação na vida comunitária, que lhe foi vedada, precisamente, pelos malefícios de um sistema que impede a liberdade de lutar pela independência (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 176-177).

[30] A palavra "cafre" tem origem no árabe *kãfr* ou *kafir*, que designa um não muçulmano, um infiel (B. S. Santos, 2001: 55; Venâncio, 2002a: 110). Cafres é ainda o nome dado a um dos povos que habitam "a extremidade sueste da África, desde o Zambeze até à colónia inglesa do Cabo da Boa Esperança" (Capelo e Ivens, 1998: 235).

[31] *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 156. Sobre o que se entende por cafrealização, consulte-se B. S. Santos, 2001: 54, Venâncio, 2002a: 110; Bender, 1980: 317.

ponto e apenas poderemos vê-la na forma como se relaciona com Luciana e a sua família. O que determina José das Quintas não é, então, a cultura, mas sim a adesão a uma causa que pode ser tida como de bondade universal, a da luta contra a injustiça. É um colonizador que se torna também colonizado[32] depois de ter ultrapassado o estádio que o aproxima do que Albert Memmi designa como "le colonisateur de bonne volonté"[33] (1973: 49). Após descobrir a humanidade dos colonizados, solidariza-se com eles e com as suas dores[34]. A superação implica a revolta contra os europeus que desejam manter o sistema colonial tal como está instituído e que dele pensam, ironicamente, querer "proclamar a independência de Angola"[35] (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 173).

Para Iuri Lotman (1998: 245), a história é olhar para o passado desde o futuro, a temporalidade que permite a percepção do que se quer tomado como norma e do que se quer legitimado, de modo a atingir a compreensão. José das Quintas escapa à dicotomia e marca uma postura dialogante conducente a uma ideia de nação. Indo além da compreensão, e tomando o desejo de construção nacional angolana nas obras de Uanhenga Xitu, o que se legitima é a vontade de que a Angola independente pudesse contemplar uma nação na qual as relações sociais se distinguissem do racismo que caracterizava a vigência colonial. Esta é, de acordo com José Carlos Venâncio, a construção da utopia nas obras de Uanhenga Xitu (2002b: 33). A denúncia de um racismo que caracteriza o colonialismo associa-se então à construção de uma nação "a-racial".

A noção de utopia envolve, neste caso, um discurso humanista não eurocêntrico, tal como propõem JanMohamed e Lloyd ao abordar as envolventes das vítimas de dominação (1997: 245), que encena um protagonista branco e metropolitano. Além de se desfazer o eurocentrismo – ou, melhor, de o apresentar desmontado a partir de localização a Sul – em *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*, critica-se uma faceta

[32] No prefácio ao seu livro *Portrait du Colonisé Précédé du Portrait du Colonisateur*, Jean-Paul Sartre diz do autor, o tunisino Albert Memmi: "Qu'est-il au juste? Colonisateur ou Colonisé? Il dirait: ni l'un ni l'autre; vous direz peut-être: l'un et l'autre; au fond, cela revient au même" (Sartre, 1973: 23).

[33] Este tipo de colono tem boas intenções, revolta-se, nem que não seja na prática, contra as arbitrariedades do sistema colonial e contra o cinismo dos seus compatriotas, o que o leva a não partir de novo, pois, incapaz de esquecer o *escândalo* político, económico e moral da colonização, não pode aceitar esse regresso como o fazem os seus pares, preferindo ficar para recusar a colonização. No fundo, ele recusa uma parte de si mesmo. Trata-se de um colonizador que descobre o colonizado na sua originalidade, deixando de ser exótico para se tornar humano e, como sofre, este tipo de colonizador decide ajudá-lo (Memmi, 1973: 49-50, 55).

[34] José era querido pelos indígenas, com "fama de bom samaritano no meio do povo", "amigo e salvador de vidas", tendo o acolhimento, a sensibilidade de um povo farto de viver na miséria, pobreza e sofrimento de várias ordens" (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 162-163).

[35] A dignificação operada por Uanhenga Xitu faz-se para com o branco que se insere nas "ideias loucas" de independência que se fazem sentir, contrariando o destino da civilização portuguesa ultramarina (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 110).

neonativista de tomar com foros de exclusividade factores fenotípicos que podem ser privilegiados na edificação de um país.

Nesta obra, procuram-se os valores autênticos da libertação do homem que é vítima da exploração e da injustiça. A bondade e a responsabilidade no trabalho desempenhado não residem, então, na cor da pele. Foi também devido ao racismo que Uanhenga Xitu começou a bater-se pelo fim do sistema colonial. E é através deste tema que mostra que, em condições de independência, não podem passar-se as humilhações características de um tempo colonial em localidades distantes do poder central, onde a arbitrariedade era uma norma. Daí que a apresentação de uma bipolaridade não caracterize o protagonista de *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*.

Esta obra é um exemplo de narrativa de pós-colonialidade, na medida em que questiona os parâmetros dominantes sobre as relações entre dominadores e dominados. Ou seja, não só não toma esta dicotomia como se de conjuntos homogéneos se tratasse, como a construção imagética ultrapassa os domínios da dominação e da representação do *outro*, seja o colonizado, seja o colonizador. Por um lado, deseja-se ultrapassar o racismo, fenómeno que Uanhenga Xitu ensaia na obra *O Ministro* (p. 228)., apresentando-o como uma manipulação instrumental, para que se atinjam os mais variados objectivos frequentemente dependentes de afirmações pessoais que levam à redução do *outro*. Por outro, ultrapassam-se os estereótipos que o pós-colonialismo trata como formas de fragmentação identitária absolutizadas entre o *eu* e o *outro* (cf. Bhabha, 1995: 46): nem o colonizador, através de José das Quintas, obedece a uma tipificação de alguém investido da função de representar um sistema e uma missão civilizadora, já que a põe em causa, nem o colonizado é tido como a vítima inoperante num sistema violento que lhe esvazia a personalidade e a acção.

CAPÍTULO IV – ESPAÇOS DE NAÇÃO

Enquanto contemplava a paisagem, uma parte do seu ser sentia
que aquela terra lhe pertencia
Patriotas: 154

1. A territorialidade a apropriar

Após um percurso sobre a recuperação do passado, abre-se a interpretação sobre os espaços dos romances em análise, convocando-se, para tal, um conjunto de vectores de interpretação que permitem inferências sobre o modo como se realiza a ruralidade na narrativa e como o espaço se apropria, se torna pertença.

Os espaços e o sentido de pertença, como vectores nevrálgicos, são determinantes na enformação de uma pretendida imagética nacional em literatura. Aliás, a pertença a um espaço implica a lealdade e a adesão afectiva, que pode expressar-se pelas narrativas – orais e escritas –, mitos de origem, performances rituais, religiosas, objectos. Esta mesma pertença implica a rememoração e a construção instrumental da memória colectiva através do espaço (cf. Lovell, 1998a: 1; Smith, 2006: 47-52). A narração da identidade motiva-se pelo questionar da forma como a nação se constrói nos romances angolanos, em concreto nos que se desenrolam em espaços rurais, delimitações que pertencem a um conjunto que se chama de território comum, mas que encerra lealdades localizadas e percepções dos limites territoriais que não se revêem nas fronteiras do país.

Importa, a este respeito, distinguir lugar e território. Este produz-se por ser uma intersecção em movimentos. Assim se entende que o mapa não signifique território, pois a totalização a que o Estado pretende é colocada em causa. E é colocada em causa pelo próprio lugar, já que este é uma ordem, na qual os elementos que a compõem se distribuem numa relação de coexistência, à qual é imanente a estabilidade[1].

O lugar permite a expressão da identidade, da relação e da história, seguindo Marc Augé (1994a: 83; 1994b: 156; 2007: 117). Assim, o lugar é um espaço identitário, em que os indivíduos se podem nele reconhecer e estabelecer as suas definições. O lugar é um

[1] Sobre os conceitos de lugar e de território, cf. Mbembe, 2008: 169; Iniesta, 2003: 22.

espaço relacional, na medida em que os indivíduos podem nele ler as relações que os unem. Por fim, é um espaço histórico, nele reconhecendo os signos de filiação e de uma implantação antiga. Por estes motivos, um lugar é triplamente simbólico.

Trata-se, então, de busca de lugares e de topias numa interligação de duplo sentido, a recuperação dos espaços perante a falta de *terroir* e a desterritorialização. Para além da faceta urbana e intelectual da literatura angolana, há que atender ao fenómeno da *desterritorialização cultural e simbólica*, indissociada da valorização da obra num mercado globalizado que não deixa de ter efeitos no que se transmite como autenticidade ou como exclusividade cultural (Venâncio, 2005: 104).

Sem peias, a autenticidade pode ser assinalada como o exotismo ou o seu prolongamento, nestas problemáticas desterritorializações. São as elites intelectuais que reclamam a autenticidade, uma salvação perante um caos urbano e de potencial amálgama cultural. Ser autêntico tem os seus equivalentes nos adjectivos *genuíno* e *verdadeiro*. Essa marca é preferencialmente encontrada em comunidades que se preservam como fixadas num ponto da história ou num espaço longínquo. Melhor, como se esse estatismo, à partida impossível, fosse o das dinâmicas transformatórias que se operam sem a violência da imposição urbana, global ou ocidental, não deixando de simbolizar uma espécie de gueto[2].

Se uma desterritorialização implica, como propõe Renato Ortiz, que o espaço seja "abstrato [*sic*], racional, des-localizado" (2003: 107), o que se expôs sobre a autenticidade alia-se aos temas que os escritores relevam quando de uma busca de um espaço rural se trata. As desterritorializações – a que se assiste na procura de raízes existentes para lá do mundo urbano – existem na medida em que a estes intelectuais de extracção urbana falta o *terroir*, uma vez mais. E o autêntico procura-se nas tais margens de modo a ser representado e legitimado na narração da nação a que a alta cultura assiste, num processo utópico de desalienação[3].

O *terroir* transpõe-se para as personagens, que dinamizam a identificação do espaço. Por este motivo, as obras são *cartografias da imaginação*[4], seja a imaginação espacial-

[2] Verificar-se-á, no tratamento de questões mais específicas de alguns romances, que uma manifestação presencial ou de imposição violenta simbólica a este nível é impraticável. Sobre a autenticidade na tradição e na arte africana, cf. Baaz, 2001: 12; Skogh, 2001: 183; Azevedo, 2000: 176; Appiah, 1997: 115.

[3] A expressão é, novamente, radicada na utopia. A respeito das obras de Pepetela, José Carlos Venâncio considera que o angolano, para enformar uma utopia vivenciada, a viabiliza na relação estética "sujeito-objecto/mundo interior-mundo exterior", pressupondo que a desalienação se pratique "do sujeito em relação a si próprio e deste em relação à natureza" (2005: 122-123).

[4] Nos escritores, apropriando-me desta expressão de Salman Rushdie, a um desejo de universalidade da mensagem literária junta-se a indexação a um país, de modo a escrever como mapear, elaborando "the cartography of the imagination" (2003: 66). Também o poeta angolano João Maimona traduz essa relação

histórica, seja a imaginação espacial-presente, numa distensão territorial que se implica com a deslocalização de Luanda para outros referentes.

Esta utopia radica no factor local para a observação do facto literário e o desejo – porque é desta vontade que se trata – é o de que a visão da utopia saia desta marca para atingir uma topia e não uma fantasia fora do lugar[5]. A radicação no topos vai além do sentido desconstrucionista[6] e fantasista da utopia, pois o sujeito localiza-se e contextualiza-se. As suas expressões são inexoravelmente locais, como se verifica nos textos angolanos em análise neste trabalho.

Existe um conjunto de utopias nacionais, como o Estado nacional e o mapeamento de um território delimitado de modo nacional, que congrega os habitantes que nele se revêem. É na capital desse Estado que se imagina a paisagem humana e a paisagem natural do território, fixando-a viva, por exemplo, na alta cultura (cf. Mumford, 2007: 187-195). Entre as ideias herdadas e apropriadas pelos dirigentes africanos, encontram-se as de espaço nacional e a da sua regulação[7]. A instrumentalização de um espaço geograficamente delimitado tem a ver, naturalmente, com a necessidade de criar um espaço geopolítico que se quer unificado[8]. Angola, com a fronteiras que lhe conhecemos, é um espaço a necessitar de um discurso de instrumentalização, de criação discursiva de território e, indo mais além, de criação de uma potencial identidade colectiva que leve à identificação com esse espaço, uma perspectiva mais global que ultrapassa os sentimentos de pertença familiar, étnica, rural e urbana, tidos como parcelares.

---

ambígua entre o que um Estado tem de linear e a fixação na terra: "nesta terra de bandeiras lineares / meus pés desejavam ser raízes de solos / reconstruídos" (*Festa de Monarquia*: 52).

[5] Numa postura que defende o ultrapassar das marcas da colonialidade, Walter Mignolo advoga que a utopia se terá de realizar como topia e não como uma deslocalização (2007: 38).

[6] Num sentido desconstrucionista, a utopia é uma fantasia e, como tal, poderá ser a marcação da impossibilidade de diferença (cf. S. Hall, 2008: 131).

[7] A respeito de todas as envolventes da problematização das fronteiras em África, consulte-se Nugent e Asiwaju, 1998.

[8] Atendendo a que as fronteiras são, universalmente, linhas artificiais estabelecidas, a relação entre Estado e territorialidade faz-se de duas formas, de acordo com Christopher Clapham. Os territórios podem ser criados pelo Estado, fundando-se este na associação de um grupo de pessoas, seja via nação, seja via governo do Estado. A segunda hipótese, a mais frequente em África, preconiza que o Estado se estabelece em territórios já delineados (Clapham, 2007: 46-47).

2. Centros e periferias: entre o *luandocentrismo* e as *visitas*

Os primeiros conceitos a abordar na construção do espaço no discurso literário são os de centro e de periferia, dispostos a partir de uma reflexão sobre a cidade. Duas frases de dois romances sobre, respectivamente, o século XIX e o século XX, sintetizam as ideias subjacentes a uma construção espacial angolana, fortemente centrada na capital: "O país salvava-se, salvando Loanda" (*A Casa Velha das Margens*: 289) e "depois da capital o resto do país eram os selváticos ares" (*Mãe, Materno Mar*: 93). A Loanda de Arnaldo Santos prefigura a capital de uma Angola sentida como *país* pelos seus *filhos*. Advindo desta centralidade, o jogo da salvação de todo um território coloca-se, em primeiro lugar, nesse espaço. E o restante país é um local mais obscuro, "selvático", que encena as lógicas que, de uma forma genérica, se vão traduzindo nas relações entre a cidade e o campo, desta feita numa frase retirada de um romance que figura a Angola independente.

A ruralidade e os seus elementos distintivos marcam o espaço, enquanto categoria cultural e social. Assim, para atender a uma especificação do rural, ter-se-á de apelar ao outro lado que permite essa distinção: o mundo urbano, tal como surge de forma explícita nas obras, tal como é apresentado e construído imageticamente pelos actores e tal como se institucionaliza em centro[1].

Em termos gerais, no que toca ao espaço, encontramo-nos no domínio das representações. Toma-se o espaço como um sistema de representação cultural, tal como a nação o é. Assim, a valorização simbólica do espaço permite que se constitua como uma base primeira de criação de identidades, de auto e de hetero-identificações, de acordo com os lugares de vivência e com uma consequente categorização dos actores, em que a cidade simboliza uma visão exógena sobre o campo[2].

Igualmente exógena é a cartografia do espaço político angolano, tal como se conhece. A este respeito, assinale-se que as ideias de espaço político nacional foram herdadas e apropriadas, atestando-se esta afirmação, por exemplo, na importância que assume uma regulação do território (cf. Nugent e Asiwaju, 1998: 37). A actividade de regulação implica controlo e implica sedimentação, factores que emanam a partir de um centro que, no caso angolano, se aplica a Luanda, a primeira cidade de fundação europeia na

[1] Rural e urbano não se opõem em termos estritos, ressalve-se, mas tomam-se como duas categorias instrumentais de representação do espaço.
[2] A criação de pertenças liga-se estreitamente a uma associação com o espaço, marcador de fronteiras e de signos de proximidade e de distância (cf. Lovell, 1998b: 53).

África ao sul do Sahara, mas que, como se verá, não tem esse controlo nem essa regulamentação explicitada.

A urbanização da Luanda do século XVII é apresentada em *Nzinga Mbandi*, com a disposição de edifícios de tipo ocidental, em núcleos habitacionais e em fortificações militares. Em contexto de guerra no interior, Luanda surge como um local seguro para os colonizadores (*Nzinga Mbandi*: 159-160, 170). A segurança da cidade continua representada em outros romances, local de afluência de população do interior em contexto de guerra, seja a guerra de libertação, seja a guerra civil. Esta afluência ocorre por migrações voluntárias e pelo deslocamento de refugiados e de mutilados de guerra[3].

Em muito devido às guerras angolanas, sabe-se que a maioria da população do país vive em cidades, mormente na capital, tendo-se esta comportado como um pólo centrípeto. Assim, as migrações para as cidades devem-se a motivos de ordem económica e sociocultural, sustentadas em laços de parentesco que viabilizam redes de apoio dadas aos migrantes em espaço urbano. O objectivo primordial é, então, a melhoria de condições de vida, para as quais é importante a fuga à dependência de trabalhos no sector primário e o maior prestígio social advindo de novas condições[4]. Disso exemplo é a personagem Manecas, de *Mãe, Materno Mar*. Ele parte de Malange e tem Luanda como destino de chegada, por lhe oferecer oportunidades de trabalho que não teria no seu local de residência. O seu percurso faz-se, portanto, do campo para a cidade, com um motivo claro de melhoria das condições de vida, tornando Manecas num elemento integrado na categoria das migrações como uma resposta a incertezas económicas e ao risco[5].

A cidade tem sido valorizada como o signo do progresso e das mutações associadas à modernidade. Atendendo ao processo de urbanização em África, mormente considerando a intervenção europeia, destaca-se a cidade como o espaço por excelência da aculturação e da transculturação, condensando aportações de origens diversas, de modo a formar novas afirmações identitárias. Assim, considera-se a cidade como o local de observação privilegiada das inovações, dos conflitos e dos jogos identitários que dão novas significações a movimentos sociais, que, enfim, conferem um carácter mais heterogéneo ao mundo urbano, espaço de reinvenção de tradições – pela confluência de línguas e de

[3] *As Lágrimas e o Vento*: 31, 87; *Kissoko de Guerra*, I: 47; *Patriotas*: 96, 163-164; *Rioseco*: 192.
[4] *Mãe, Materno Mar*: 36-37, 90; *Parábola do Cágado Velho*: 24, 126-127. Sobre as cidades como pólos de atracção, cf. Casal, 1996: 30; Amaral, 1968: 69; Kane, 1982: 241; Malagón, 2002: 32; Newitt, 1981: 138; Mouralis, 1981: 358.
[5] *Mãe, Materno Mar*: 284. Para informações suplementares sobre a caracterização das migrações em países em vias de desenvolvimento, cf. Guilmoto e Sandron 2000, artigo de onde retirei a qualidade de as migrações serem respostas ao risco e a uma conjuntura económica desfavorável (pp. 112 e 114).

modelos diversos agendados aos chamados mundos tradicionais – e igualmente espaço de diluição de sentimentos comunitários pela afirmação individualista moderna. Para além destas características genéricas apontadas ao mundo urbano, quando este se localiza em contexto colonial, outros factores são convocados. O mais destacado é a distinção social e racial que materializa o processo urbanístico, com a consequente criação de guetos. Por este motivo a cidade colonial torna-se um instrumento de domínio, de exploração e de segregação, estando o poder a cargo de uma restrita minoria não indígena, que se distingue em termos políticos, económicos, sociais e culturais[6].

Numa vivência de claro pluralismo, ao colonialismo e ao urbanismo aliam-se a ocidentalização e a modernização, factores que não se revogam quando passamos de um domínio colonial para o pós-colonial, atendendo às relações que se estabelecem entre os chamados Terceiro e Primeiro Mundos. A cidade, colonial ou pós-colonial, tem de ser lida, então, em dois tipos de relação que estabelece. Uma é com a região em que se insere e a outra é com a metrópole, conceito usado não apenas no sentido de centro do império colonial, mas igualmente atendendo aos laços de dependência do Sul para com o Norte. Em ambas, a cidade ao serviço da colonização serve propósitos económicos, viabilizando o escoamento de matérias-primas buscadas no interior para as áreas centrais, nas dinâmicas do sistema-mundo[7]. Os conceitos de centro e de periferia, nesta ordem, partem da compreensão do papel e da utilidade de cada espaço num sistema global hierarquizado, sendo operatórios para a compreensão da espacialização da ruralidade nos romances em análise. A este respeito, e num primeiro momento, interessa abordar as relações estabelecidas entre a central Luanda e o seu interior próximo, que constitui a sua periferia.

Em termos comerciais, é a periferia económica que viabiliza a colocação da cidade como lugar central. Estamos perante claras zonas intermédias que servem de elo entre o interior e o litoral, nos quais se vendem e se compram artigos[8]. No início da colonização de

[6] Este parágrafo consiste numa condensação de informações relativas ao processo de urbanização em África retiradas de Ela, 1982: 11; Siqueira, 2003: 167; Kane, 1982: 136, 149, 188; A. C. Gonçalves, 1997: 80; Bhabha, 2001: 569; Thomas e Luneau, 1975: 287-293; Barata, 1986: 252-253; Keith e Cross, 1993: 10; Appiah, 1997: 174; Anozie, 1970: 217; R. D. Carvalho, 1989: 315, Mourão, 1995: 429; Venâncio, 2005: 97. Como se percebe pelas datas das publicações, de 1970 até à actualidade, o lugar de encontro entre modelos ocidentais e ditos tradicionais africanos continua a ser uma característica apontada à cidade africana. Sobre cidades coloniais, cf. Kane, 1982: 136, DaMatta, 1987: 32-33; King, 1990: 19-20, 34; Torres, 1989: 100; McLaren, 2000: 108, Thomas e Luneau, 1975: 287.

[7] Immanuel Walllerstein (1990) concebeu o sistema-mundo ou a economia-mundo como um sistema dividido em Estados centrais e em áreas periféricas, mais débeis e ao serviço dos primeiros, tanto numa ordem colonial como neocolonial.

[8] Venâncio, 1996b: 18; M. E. M. Santos, 1998: 59. Em Luanda encontram-se os produtos idos do interior a aguardar a exportação para a metrópole, como a cera e o café. No interior comercializavam-se produtos idos de Luanda, como panos, espelhos, enxadas, contas e aguardentes (*A Casa Velha das Margens*: 204, 291). Não

Angola, os portugueses instalaram-se em espaços intermediários nos quais, desde a primeira hora, comerciam diversos bens, desde mercadoria material a escravos, aproveitando redes comerciais e entrepostos comerciais já instalados, como a feira do Dondo (*Nzinga Mbandi*: 166-167). No século XIX, o Dondo é uma vila comercial situada na margem norte do rio Kwanza e local de passagem obrigatória de rotas comerciais que ligavam o nordeste e o litoral, servindo para a sedimentação de pessoas que têm no comércio e na intermediação o nódulo das suas rendas económicas, centradas nos escravos, no marfim, na cera ou no café[9]. Nesta mesma época, as unidades de plantação colonial cresciam, à medida que os arimos do Icolo e Bengo[10] se tornavam insuficientes para as lógicas mercantis do fim do século XIX. Outros locais existem no *hinterland* de Luanda que servem funções intermediárias devidas aos sistemas de circulação económica entre a cidade e o interior. Neste caso, o seu único interesse reside, precisamente, no lugar que ocupam para escoar produtos do interior para a cidade, como Calumbo, um local não de permanência, mas de passagem (*A Casa Velha das Margens*: 12-13, 203).

Nos romances *Nzinga Mbandi*, *A Casa Velha das Margens* e *O Segredo da Morta*, cujas acções decorrem no *hinterland* de Luanda do século XVII, no caso do primeiro, e do século XIX, os últimos, encontramos várias figuras que encarnam os valores comerciais. O próprio espaço tem configurações específicas atendendo a estes termos. Aqui, as formas de ler o interior são as formas de ler os bens necessários para a rentabilidade económica e para a conexão através de rotas e de meios de transporte. O comércio do interior era controlado por autoridades africanas até aos finais do século XIX e era povoado por uma estrutura hierárquica de comerciantes (sertanejos, pombeiros, aviados, feirantes ou funantes, ambaquistas e quimbares[11]), amplamente estudados por Isabel Castro Henriques (1997a), que comerciavam com os indígenas. A elite comercial, composta por colonos, situava-se nas

---

apenas neste contexto, observa-se que, em geral, na relação entre a cidade e o campo, factores de ordem económica estão muito presentes, na medida em que o campo serve como produtor de matérias-primas (Buruma e Margalit, 2005: 44).

[9] *O Segredo da Morta*: 38-41, 106; *A Casa Velha das Margens*: 261; cf. Venâncio, 1993: 43-44.

[10] De notar que a zona do Icolo e Bengo continuou a sofrer, ao longo do século XX, os efeitos da ligação estreita entre a economia de renda ao serviço da colonização, sendo exemplo a monocultura do algodão. Por este motivo, deram-se variadas revoltas a cargo de camponeses (Pacavira, 2003: 21; Arlindo Barbeitos a Laban, 1991: 589-590).

[11] Os sertanejos podiam ser brancos ou negros e penetravam no interior de forma mais violenta, com operações de razia para se conseguir um maior número de escravos. Os pombeiros eram agentes itinerantes que dirigiam as caravanas e que comerciavam com os indígenas em nome dos comerciantes portugueses localizados nas cidades. Os aviados têm funções próximas das dos pombeiros, mas distinguem-se destes por usarem calçado. Os funantes eram comerciantes ambulantes e a sua designação estendeu-se a qualquer negociante do mato, independentemente da cor da pele. Os quimbares eram agentes africanos que mantinham uma autonomia de movimentos relativamente aos europeus (Henriques, 1997a: 115-122; Raul David a Laban, 1991: 65-66). Sobre os ambaquistas, veja-se *Os filhos da terra e o início do colonialismo moderno* (no Capítulo III).

cidades costeiras e recebia os produtos através de caravanas ou utilizando os rios como via de escoamento. A partir da construção do caminho-de-ferro, no século XX, este tornou-se meio de transporte preferencial, viabilizando uma mais fácil comunicação entre o interior e o litoral e uma mais sistemática troca de produtos, tornando-se num símbolo da penetração colonial moderna[12].

Antes da colonização, a economia baseava-se no auto-consumo camponês e no comércio a grande distância (*Nzinga Mbandi*: 61; cf. Caley, 2005: 35). Um elemento importante das redes comerciais eram os mercados, local de encontro e de confluência de bens e de pessoas de proveniências geográficas diversas, como se verifica na praça do Lufuni e no mercado de Ndongo, ambos no romance *Nzinga Mbandi*[13], num processo de demonstração da vitalidade da longa distância comercial em Angola. Os mercados existentes em Angola antes da chegada dos portugueses mostram, também, no romance de Manuel Pedro Pacavira, o aproveitamento que deles fizeram os novos colonizadores, que deles se apropriaram e aos quais impuseram as suas regras, como a sujeição a impostos (*Nzinga Mbandi*: 165-166). Para além deste aproveitamento, refere-se outra marca da economia colonial: os arimos[14], com escravos dedicados a actividades específicas ou à espera do embarque (*Nzinga Mbandi*: 153-154).

Os arimos, a usurpação das terras, as grandes companhias agrícolas, os escravos e o comércio a longa distância de borracha ou de marfim surgem, nas obras, como emblemas da economia colonial do fim do século XIX e início do século XX, dos seus ciclos de prosperidade e de declínio[15]. Igualmente Castro Soromenho reflecte nas suas obras a recuperação da memória[16] da economia de ciclos por que passou a região lunda durante o final do século XIX e o século XX, centralizada em produtos como a borracha, a cera ou os

[12] *Nzinga Mbandi*: 169; *O Segredo da Morta*: 37-38, 80, 186, 203, 267-269; *A Casa Velha das Margens*: 35, 80, 90-101. Sobre as redes comerciais através de caravanas na Angola colonial, cf. Henriques, 1997a; Heintze, 2004: 30; Birmingham, 1999: 177; O. Ribeiro, 1981: 258. Sobre o caminho-de-ferro como símbolo de penetração colonial, cf. Weber, 1982: 248.

[13] A praça do Lufuni apresenta-se em pormenor, desde os artigos vendidos aos actores envolvidos que situam as suas actividades em árvores, mostrando a venda de objectos de uso doméstico e as músicas dos tecelões, por exemplo (*Nzinga Mbandi*: 82-84). Em "*mu senge ia Ndongo*", encontram-se os artigos da indústria da Kisama, cera, marfim e borracha dos povos do Leste, gado dos povos do Sul e das montanhas do Nano; esteiras e mussualos de Mapungu a Ndongo, artefactos de mateba de Mbaka e Luanda (como balaios e quindas) (*Nzinga Mbandi*: 94-95).

[14] Os arimos tinham vários quilómetros de extensão, facto que leva a uma remissão para a actualidade: são comparados às plantações de café, "ostentando ainda, uns e outros, os majestosos palácios daqueles tempos, com uns colossos armazéns que faziam de armazém àquela carga humana que os mais-velhos nossos panfletistas dos anos 59/60 classificaram de escravos do século XX" (*Nzinga Mbandi*: 154-155).

[15] *O Segredo da Morta*: 42-45, 72, 86-88, 105-107, 117-120, 165, 170; *A Casa Velha das Margens*: 49, 51, 68-69, 118, 149-150, 165, 173.

[16] É já memória recuperada nas conversas dos comerciantes, lembrando-se as caravanas dos negócios da borracha e dos escravos (*A Chaga*: 18, 66-69, 130-131, 163-164; *Viragem*: 46, 55-56, 151).

escravos. Esta economia de ciclos era uma forma de "comércio lícito", como afirma Elikia M'Bokolo, que se fazia entre os africanos, a par da caça e da recolecção (2007: 204).

No tempo da enunciação, a economia centrada no contrato consiste, como se percebe igualmente no romance *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*, de Uanhenga Xitu, num microcosmos que se alarga por outras redes da província colonial. Este sistema não deixa de mostrar formas económicas tributárias, mas a mercantilização das redes de bens e de pessoas trespassa as obras literárias sobre o período do Estado Novo. A economia, no Estado Novo, unia a metrópole e as colónias, numa relação de reciprocidade, na qual as segundas eram as principais fornecedoras de matérias-primas para as indústrias metropolitanas, através dos seus recursos materiais e humanos. A aposta no trabalho forçado, na cultura intensiva de poucos produtos e o desenvolvimento de uma agricultura comercial patenteia-se, por exemplo, em *Viragem*, obra dominada pela economia centrada no algodão[17].

Em condições de independência, desde a primeira hora se proclama a edificação da economia nacional, centralizada e contraposta ao subdesenvolvimento associado ao Estado colonial, concentrado em culturas obrigatórias e em pouca indústria. Assim, a partir do momento em que se estabelece uma economia nacional abrangente e regulada, potenciadora de desenvolvimento e de uma maior equidade, nota-se a relação dialéctica entre a nação e a vida económica[18]. Contudo, para além da guerra, a paralisação económica, as dificuldades de abastecimentos e a repressão política caracterizaram o Estado angolano após a independência, implicando leituras da sua deslegitimação e desregulação, não instituindo as bases de uma economia nacional[19]. Neste quadro, encontramos estratégias económicas localizadas, sem a perspectiva macro-económica do Estado. Aliás, quando este intervém, fá-lo de forma desregulada. O romance *Rioseco*, de Manuel Rui, mostra o afastamento e a desregulação entre o centro e a periferia. Esta não reconhece legitimidade aos agentes ao serviço do Estado, que interferem, não resolvem problemas e se caracterizam pela corrupção (*Rioseco*: 59, 416, 429, 440-441).

Neste contexto, releva-se ainda o que se tem designado como *economia informal*, cujo controlo escapa ao Estado. As regras do comércio são ditadas pelos seus agentes com o aproveitamento do contexto em que as vias normais não procediam a um abastecimento de

[17] Sobre a economia do Estado Novo, cf. Bender, 1980: 293; Labisa, 1958: 119; Enders, 1997: 80; Caetano, 1951: 36; Jorge, 1998: 258.
[18] Veja-se o subcapítulo deste trabalho *Problematizações em torno do conceito de nação* (Capítulo II).
[19] Cf. subcapítulo *A construção da nação pelo Estado* (Capítulo II) e o livro *A Indústria em Tempo de Guerra (Angola, 1975-91)*, de Manuel Ennes Ferreira (1999).

víveres para as pessoas, retidas num comboio paralisado, em *Mãe, Materno Mar*. Se, no século XVIII, as quitandeiras eram intermediárias entre o centro e a periferia luandense (Venâncio, 1996b: 68), no romance de Boaventura Cardoso elas são igualmente as intermediárias entre a cidade e o comboio. Constituem a hipótese de um caminho de ida da cidade ao campo, já que o reverso não é, na obra, possível. Neste tempo de paragem, conglomerando as quitandeiras e outros comerciantes, como vendedores de medicamentos tradicionais, mostra-se o dinamismo dos mercados improvisados num tempo de paralisia geral (*Mãe, Materno Mar*: 45-46, 63-67, 108-109, 139, 150).

Na actualidade, os mercados, para além de representarem a vitalidade da economia informal, ligam-se, simbolicamente, aos mercados da época pré-colonial que são, social e economicamente, integradores, espaço de comércio e de encontro de pessoas[20]. Nestes romances, os mercados mostram que são, não apenas um recurso, mas igualmente um funcionamento da história africana muito além de imposições externas. No Sul de Angola, encontramos a economia informal das mulheres vendedoras e dos mercados com todo o tipo de géneros, como no bairro Nação, na cidade do Namibe (*Os Papéis do Inglês*: 97; *Vou Lá Visitar Pastores*: 20). Próximo de Luanda, o contacto de Noíto, em *Rioseco*, com o "outro lado" faz-se no "tal grande mercado", o Roque Santeiro, local onde se podem conseguir as mais variadas informações e bens. Neste mercado grande e emaranhado, no qual se cumprem as funções dos mercados africanos tomados na longa duração, condensa-se a Luanda confluente de todos os locais, pressentidos nos odores, nas línguas faladas e nas recordações (*Rioseco*: 34-35, 190-192, 382).

Tanto no romance de Manuel Rui como nas obras de Ruy Duarte de Carvalho, a economia informal é apenas um dos modelos de integração e de subsistência. No primeiro, anota-se a economia de mercado em redes de transformação e posterior venda de peixe (*Rioseco*: 216), de transacções comerciais entre a ilha e o "outro lado", dada a não auto-suficiência (*Rioseco*: 74), de lojas[21], da agricultura, da carpintaria e da pesca. No caso das lojas, destaque-se a "Loja do Povo", do português Sô Pinto, que, na época dos cartões de abastecimento, fornecia os pescadores. Quem não tinha esse cartão, como o "caboverde", recorria a *esquemas* de compra com cartões alheios, assistindo-se a uma reciprocidade das acções informais, as possíveis num contexto social para que todos tivessem acesso à

[20] Sobre os mercados na África Subsariana, cf. Venâncio, 2005: 152-153, 170; Ki-Zerbo, 1999: 216.
[21] Noíto insere-se numa economia de mercado, com um negócio de venda de bebidas e de comidas, uma quitanda feita com uma mesa com um pano e luandos (*Rioseco*: 198). O negócio de Noíto, já com a filha, expande-se na constituição da Lanchonete Kyanda, com alvará, com os mais variados produtos, desde medicamentos, a balaios e a comida (*Rioseco*: 400-401, 405).

aquisição de bens (*Rioseco*: 71-73, 127-129). Um desses *esquemas*, mais legitimado porque não implica a mentira, é o recurso a um sistema de prestação económica através de trocas simples, como a dádiva de um prato cozinhado em troca de géneros[22]. A necessidade – e a possibilidade – de troca realiza-se em contextos nos quais à partida prevaleceria uma lógica de mercado, já que as trocas se fazem com agentes comerciais[23].

De uma outra forma se faz a apropriação do espaço em *Rioseco*, e novamente através de Noíto, pela necessidade constante que sente de fazer uma lavra (*Rioseco*: 51-52, 136, 177). Para tal, ter-se-á de se abrir uma cacimba, para que a água salobra possibilite a prática de uma agricultura de regadio. Num quadro económico camponês – e sem que nos esqueçamos que Noíto é originária do mundo rural interior angolano[24] – há uma relação "quase umbilical" dos camponeses com a terra (M. C. Silva, 1998: 64), representando Noíto o emprego da força de trabalho feminina na agricultura tradicional de subsistência, que não invalida, recorde-se, o recurso a compras no mercado[25]. A este respeito, note-se que, nos romances em que a economia agrícola de subsistência se pratica, se atestam diversas formas de cooperação nas relações sociais e no trabalho, como é exemplo a subsistência em pequenas lavras e partilha do espaço de lavra com recém-chegados a uma comunidade[26].

Zacaria prolonga igualmente a sua actividade profissional na ilha. Como carpinteiro[27], torna-se uma mais-valia para a comunidade de pescadores, cumprindo o processo de aprendizagem da construção de barcos com outro mestre e construindo os caixões que restituem a madeira e os corpos à terra nas cerimónias de óbito[28]. Francisco Soares (1999: 15) destaca desta função a aprendizagem e a produção de novidade por ele operada. Ana Mafalda Leite, por seu turno, simboliza a tarefa de construção do "novo cosmos" (1998: 73), aliando-se à sua mulher nesta missão. Poder-se-á aplicar a construção de um "novo cosmos" à forma como Noíto, e, neste caso, não Zacaria, aprende as artes da pesca na ilha (cf. *Rioseco*: 53-55). A principal actividade económica da comunidade insular

[22] *Rioseco*: 129. Sobre trocas simples e circuitos de dádiva, cf. Godelier, 1998.
[23] *Rioseco*: 50, 130-131; *Patriotas*: 273; *Vou Lá Visitar Pastores*: 167-168, 241, 260. Fazem-se igualmente trocas entre soldados e populações, como em *Patriotas*: 159.
[24] Como se verifica, prolonga-se a vida passada no presente, ainda que as condições – desde as geomorfológicas mais básicas de a casa de Noíto ser rodeada de areia e não de terras aráveis – não sejam as mais indicadas para tal, mas que acabam por ser superadas na geração do novo cosmos.
[25] Sobre economia de subsistência, cf. Venâncio, 2000: 99; Malagón, 2002: 37, Haro e Santamaría, 2002: 94; Jorge, 1998: 184; Abranches, 1989: 132-133.
[26] *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 75-76; *A Casa Velha das Margens*: 12; *Rioseco*: 153. Sobre cooperação social e económica neste quadro, cf. Godelier, 1998: 156, 166.
[27] "Carpinteiro ele vai morrer carpinteiro" (*Rioseco*: 309), transportando os utensílios que o caracterizam: "A plaina, a alavanca, o arranca pregos. (…) a enxó, a grosa. A pedra de afiar e o arco de pua" (*Rioseco*: 44).
[28] *Rioseco*: 28-29, 34, 266, 269, 333, 341, 344, 436, 481, 499. Zacaria fala com Mateus sobre as questões da aprendizagem: "Às vezes os grandes mestres carpinteiros não ensinam tudo. Eu não costumo ensinar. E penso que os grandes mestres pescadores, como tu, também não ensinam tudo" (*Rioseco*: 342).

é a pesca[29], em concreto a pesca de subsistência[30]. Outra economia de subsistência encontra-se entre os Kuvale. As dinâmicas *kuvale* não são entendidas numa *lógica dos mercados financeiros*, à qual não têm de ser convertidos (*Vou Lá Visitar Pastores*: 305). Com uma divisão de tarefas, em que os homens apascentam o gado bovino e as mulheres e crianças o gado caprino, para além de uma agricultura residual, o modelo económico reside nos valores da reciprocidade e da redistribuição, centrados no gado e nas estratégias de equilíbrio[31]. Assim, os processos de transumância e de captura de gado em razia operam-se em quadros específicos de controlo do meio ecológico e social, medindo-se os interesses exógenos e endógenos em termos de gado e de leite, "a pedra ancilar da sua economia" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 124), por ser o alimento principal, em utilizações e categorizações variadas, que fazem dele igualmente um produto cultural[32].

Através dos exemplos atrás explicitados do comércio e dos meios de transporte, percebe-se a forma como a central cidade comunica com a periferia e como nesta se estipulam lógicas próprias. Para além dos factores económicos, importa abordar a forma como a cidade se institui enquanto pólo de influência social e cultural para com o seu interior.

Em termos culturais, a cidade colonial é, nas palavras de Salvato Trigo, "a realidade emblemática da colonização", tomando-se como centro difusor dos valores culturais dos colonizadores (s.d.: 55). Assim, desde a fundação de Luanda, assiste-se a um "processo de influência irradiante" sobre o seu interior próximo, figurando-a Mário António igualmente como uma "ilha", um núcleo no qual se assiste ao desenvolvimento de uma cultura crioulizada, do qual parte a influência para outros locais (1968: 22, 52-53). Além da capital, também Malange, Dondo, Ambaca ou Benguela são exemplos de centros populacionais em que se registaram fenómenos de miscigenação cultural na longa duração, constituindo

[29] Tal como Ruy Duarte de Carvalho verifica no seu trabalho sobre os Axiluanda (1989: 31).
[30] Existem dos tipos genéricos de pesca, a de subsistência e a industrial e comercial. A primeira faz-se junto à costa, numa organização corporativa e com a comercialização local do produto a realizar-se no tempo imediatamente posterior à captura. Neste caso, a população usa, de forma preferencial, o resultado da captura para a alimentação e para intercâmbio com produtos agrícolas ou manufacturados. A segunda modalidade realiza-se longe da costa, com capturas vendidas em conserva ou numa distribuição inserida em circuitos comerciais capitalistas (cf. Santana Pérez, 2008: 40).
[31] As sociedades pastoris caracterizam-se por um "equilíbrio ecológico-económico" e por um aparelho institucional que visa o seu "equilíbrio socio-económico". O equilíbrio de que se trata é "ecológico, económico, social". São estratégias, portanto, de equilíbrio e não de crescimento, considerando as questões relacionadas com o chamado desenvolvimento sustentável (*Vou Lá Visitar Pastores*: 127-128).
[32] *Vou Lá Visitar Pastores*: 112-113, 117, 124, 127-128, 168-169, 308-309; *Kissoko de Guerra*, I: 139, 170, 201. Sobre a economia *kuvale*, cf. Alcoy, 2002: 31-32, 40; Barata, 1986: 79; R. D. Carvalho, 2002: 84-85, 124-125, 140-141.

pontos a partir dos quais se processou a penetração colonial, na qual os agentes comerciais constituíram elementos de veiculação de dinâmicas e de modelos tidos como ocidentais[33].

Naturalmente, a irradiação de modelos para a periferia não exclui que ela interfira no centro. O centro interfere na periferia, moldando-a e configurando-a de acordo com as regras que lhe subjazem, mas, em simultâneo, atesta-se igualmente a possibilidade de a periferia se intrometer no centro (cf. Eisenstadt, 1997: 4), como se nota na pervivência de modelos designados como tradicionais nas cidades. É assim que o encontro entre ambos os mundos se pode encarar numa perspectiva de *sociedade relacional*, seguindo Roberto DaMatta (1987: 26), facto visível em determinadas personagens actuantes em áreas intermediárias e que se poderão considerar de fronteira.

Manuel Ferreira dividiu Angola em três zonas culturais: urbanas, com uma notória influência europeia; "do interior", nas quais salienta o apego às "raízes"; e "área intermédia", manifestando-se uma "desagregação étnica" motivada pela "contaminação" europeia, mas nas quais não se invalidam as tais "raízes" (1989: 37)[34]. Esta tripartição tem servido para distinguir o urbano e contaminado do rural e mais etnicamente situado, intermediados na sua progressão pelos referidos espaços de fronteira, num esquema que perpetua as divisões e as considerações de *desagregação* e de *contaminação*. Poderemos tomar uma polaridade entre a urbanidade e o mundo além dela como a conglomeração de factores de diversas origens manifestados na actuação das personagens. Assim, e porque o acento se tem colocado em universos culturais distintos, as identidades de fronteira nascerão de um diálogo intercultural, entendendo-se este numa vertente positiva de contacto e igualmente numa vertente conflitiva. Estas são a base para uma aliança de códigos ou aquilo que mais comummente se designa como identidades mestiças ou mestiçagem cultural, sem que o factor da cor da pele seja determinante.

A fronteira tem-se tomado cada vez mais não como uma separação, mas sim como uma zona de comunicação. Como espaço intermediário e poroso, nele se assiste aos intercâmbios e às produções de novas formas simbólicas e identitárias, denominadas *identidades de fronteira*. Estas radicam na tradução cultural, processo de construção de significações identitárias com base no conflito, no diálogo, na sobreposição de códigos, na

[33] Cf. M. A. F. Oliveira, 1968: 124-125; Bittencourt, 1999: 34 Venâncio, 1996b: 18; Amaral, 1960: 42; C. Pacheco, 2000: 137.

[34] Pode encontrar-se uma divisão que indica povos que mais cedo estiveram em contacto com os portugueses, como as comunidades de língua *kimbundu*, e povos que não, como os de língua *umbundu*, sendo o português um veículo de aproximação cultural e uma forma de comunicação de grande vitalidade e de comunhão entre quem partilha esta língua, que, como lembra Noíto, "uma língua é para falar com outra pessoa e se as pessoas são muitas, tem de haver uma maneira de se entenderem" (*Rioseco*: 113). Cf. V. Coelho, 2000: 191, M. A. F. Oliveira, 1968: 124-125; M. C. Neto, 1997: 207-208; Davidson, 1974: 61; Areia, 1997: 36.

manifestação consciente da pluralidade, em síntese, no hibridismo. Ser uma pessoa de fronteira implica pertencer a um mundo social no qual se percebem as diferenças de uma maneira não ambivalente e significa veicular as representações, os modos de agir e as estruturas imaginárias procedentes de dois ou mais sistemas sociais, cujos códigos simbólicos são manipulados[35]. É uma identidade que não deixa de ser, na opinião de Peter McLaren (2000: 151, 197), contra-hegemónica, anti-dominação e utópica.

Assistimos a claras produções de identidades de fronteira em *O Segredo da Morta*, de António de Assis Júnior, publicado como romance em 1935[36]. A sua acção decorre no Dondo, uma das áreas de temporã influência portuguesa, pelo que se foi constituindo como palco de manifestações de identidades de fronteira, assinaladas num grupo específico, de *angolenses* que sofrem de influências da "civilização" (*O Segredo da Morta*: 32). A título de exemplo, alia-se o "remédio da terra" à medicina de feição ocidental e mestiça-se o vestuário feminino, em indumentárias africanas e europeias (*O Segredo da Morta*: 76-78).

Como contra-hegemónicas que são, estas identidades não deixam de se marcar por facetas problemáticas. Numa ordem colonial de projecção moderna, um espaço intermediário pode ser apodado de marginal, o que implica uma pertença precária, através de modelos de origem europeia e africana que criam frequentemente situações de exclusão em relação a uma ou a outra cultura, permeadas por esforços de modernização. Disso exemplo são fenómenos de imitação de modelos importados – da cidade, por exemplo – que podem ser tidos como ameaças à agregação dos modelos existentes[37]. Para além desta, uma segunda forma de ler as problemáticas inerentes às identidades de fronteira em tempo colonial transporta-nos para uma identidade que espera uma resolução. Emídio Mendonça, o protagonista de *A Casa Velha das Margens*, romance de Arnaldo Santos, é exemplar no que toca a uma identidade em espera.

Uma etapa decisiva da construção identitária de Emídio é a sua não colocação em nenhum dos universos conhecidos, "estranha forma de estar nos dois lugares e não estar em lado nenhum", entre o mundo dos colonizadores ou o dos colonizados letrados e expropriados (*A Casa Velha das Margens*: 212). Sentindo-se um forasteiro, o seu processo

[35] Sobre espaços de fronteira e suas identidades, cf. Silvano, 2001: 85; Rushdie, 2003: 419-420; Bosi, 2003: 52, 57; Iniesta, 2001: 56; Bennington, 1994: 121; Douala, 1998: 29; McLaren, 2000: 147-148, Cabezas López, 2002: 134 e 2007: 194-195.

[36] Francisco Soares releva no romance de Assis Júnior o tratamento da comunidade "intermédia e intermediária", que é fixada na estratégia narrativa de apresentação de cenas (Soares, 2001: 140). Alberto de Carvalho destaca o encontro de culturas deste "romance étnico" numa época de alterações de uma nova política colonial (1998: 115). José Carlos Venâncio destaca a comunidade burguesa que vive no Dondo em situação económica privilegiada devida ao comércio e que era composta por "africanos instalados em casas e arrogando-se de nomes portugueses, por mestiços e brancos" (1993: 43).

[37] Cf. Mudimbe, 1988: 5, Margarido, 1980: 246; Venâncio, 1993: 123, Anozie, 1970: 16-17.

de inserção terá de dar-se através do acto de nomear, do acto de compreender as linguagens colocadas em acção ao longo de todo o romance, em todos os seus espaços, de movimentação no mundo das Margens e no mundo luandense. É com a resolução da sua identidade que, também, a Casa Velha se institui como um território demarcado, de dignificação espacial e de representação simbólica da *terra* que pertence aos seus *filhos*.

É neste romance que se mostra pormenorizadamente a Luanda do fim do século XIX, com as suas intrigas, os artigos em jornais – como *O Mercantil* ou o *Jornal de Loanda* –, as polémicas, as tertúlias, os *filhos da terra* que se movem entre degredados e dândis. Luanda é apresentada como uma cidade que vive de aparências[38], em mostras de vaidades, nas quais as indumentárias importadas se tornam verdadeiros mecanismos de disposição da vida social e cultural da cidade. Envolta em crimes e em intrigas, "luxuriosa e dissoluta", "um antro de vícios", é a cidade da demanda de fortunas que motiva a ferocidade dos comportamentos, em que a misantropia é regra, pela prevalência do lucro económico sobre qualquer forma de respeito para com o ser humano (*A Casa Velha das Margens*: 19, 38-43, 48-60, 72, 77-81, 101, 268, 275).

Ainda que no romance de Arnaldo Santos esteja em jogo, na cidade e no campo, "o trabalho dos homens" movido pela perfídia da manutenção da escravatura (*A Casa Velha das Margens*: 68), não se estabelecendo, portanto, uma distinção tão clara entre os universos urbano e rural, em outras obras a distinção é mais clara. Nestes casos, estamos perante a construção da cidade como um espaço imaginado, entrando-se no domínio das representações e das construções imagéticas.

A cidade é o local em que tudo é diferente, seja Luanda, seja Calpe, a cidade literária imaginada por Pepetela[39]. Na teoria social, a cidade ocupa um lugar destacado no tratamento do imaginário (Keith e Cross, 1993: 5), tornando-se, em representação social na narrativa, num local imaginado não apenas pela sua representação literária, mas também pelo modo como é concebido pelos actores que a desejam ou que a repelem. Através deste núcleo central constituído por Luanda, desenrolam-se percepções em duplo sentido: as que lá são produzidas sobre o universo rural e as produzidas no universo rural sobre Luanda.

No tempo colonial, para os colonos situados na Lunda, Luanda é, na sua lonjura, apetecida, marcada pela beleza, pela "civilização", pela novidade, por ser uma cidade

[38] As críticas a Luanda no fim do século XIX patenteiam-se igualmente em *Voz de Angola Clamando no Deserto* (p. 75), que a mostra como uma cidade em que a fama é o mais importante.

[39] "Calpe é outro mito", "é a cidade do sonho, a utopia, se quiser…". O seu nome vem de Carlos Pestana, sintetizado em Carpe e, depois, em Calpe (Pepetela a Laban, 1991: 809). Esta é uma cidade metáfora que vale pela sua marcação urbana, entre a cidade como objecto de desejo e a cidade de possível perigo, não se lendo estritamente uma conotação com Luanda.

europeia[40]. De notar que, numa feição colonial, tanto no século XIX como no XX, a metrópole se marca em termos de distância[41]. É de lá que se tem a visão de Angola em marcações positivas com um correlato negativo: os signos positivos de abundância material e natural associam-se aos signos negativos de selvajaria animal e barbarismo humano. Assim, Angola é uma jazida de fortunas e de oportunidades, um local de gigantismo numa natureza pura, apenas temível pelas doenças, pelos animais selvagens e pelos povos hostis e bárbaros[42].

Trata-se de uma representação narcísica, buscando palavras a James Snead (1994: 235), qualificada pela repugnância ou pelo fascínio de locais puros, não corrompidos. Podemos observar que esta representação se destaca como uma forma de ler o *outro* e que ganha contornos mais expressivos quanto ele se situa mais afastado. Ora, a mesma estrutura narcísica apresenta-se na forma como de Luanda se lê o restante país. Nesta lógica, uma vez mais, o tempo colonial não se distingue do pós-colonial, como se verificará de seguida.

Se para os colonos é uma cidade marcada pela civilização, para os colonizados em luta pela libertação é na cidade que o nacionalismo fermenta e que de lá se expande para o restante território. Aliás, mais do que esta difusão do desejo libertário, apenas a cidade permite que se eliminem as diferenças que se acirram em outros contextos. É nestes casos que se fala de tribalismo e da aprendizagem do outro como sendo apenas possível em contexto urbano[43].

Medido a partir da cidade, o espaço que extravasa as suas fronteiras marca-se pela incompreensão e pela subalternização. Não se quer com isto dizer que a cidade é diabolizada e tornada signo de todo o mal. Percebem-se claramente estruturações positivas, em especial nas obras sobre a época colonial do Estado Novo, como se verificou. Contudo, após a independência, a cidade é marcada de forma diversa, com mais signos de perdição, relevando-se igualmente a impossibilidade de partilha de códigos.

---

[40] *A Chaga*: 170-171; *Terra Morta*: 63, 105, 114.

[41] Quando falavam de África, as pessoas referiam animais ferozes, insectos chupadores de sangue, doenças difíceis de tratar", a par de outros relatos de quem já lá vivia: "a terra produzia tudo; que bastava derrubar a mata, semear o solo nu, e sem cuidados especiais, à sombra da bananeira, esperar pela colheita" (*Na Babugem do Êxodo*: 65). A metrópole é sempre comparativa e, na óptica do colonizador, um local a conservar, um local de identidade. A comparação radica nas experiências e nas realidades conhecidas e abarcam todos os domínios: âmbito moral, sociológico, estético, geográfico, mais ou menos explícitos, mais ou menos discretos, mas sempre a favor da metrópole, em que as pessoas e as coisas daqui, da colónia, são sempre inferiores, numa ordem preestabelecida (cf. Memmi, 1973: 90-91, 97; Rosário, 1995b: 173).

[42] *A Casa Velha das Margens*: 311; *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 59-63; *Terra Morta:* 20; *A Chaga:* 11. Sobre construções imagéticas e dicotómicas de África, baseadas num dado positivo e no seu contraponto negativo, cf. Memmi, 1973: 90-91; Rosário, 1995b: 173.

[43] *As Lágrimas e o Vento*: 26-28; *Mayombe*: 154.

Luanda é a marca de *civilização*, para quem teve de sair da cidade a fim de combater na guerra civil, como o grupo de soldados que Henrique Abranches apresenta em *Kissoko de Guerra*. Na cidade, o signo do novo estabelece a distinção com o campo: as ideias e as músicas da cidade, diferentes, são uma novidade cobiçada pelos jovens que, no campo, vivem uma desterritorialização urbana, contrapondo-se aos mais velhos. Para estes, a cidade é um mundo diferente, sim, mas representado como perigoso, pois de lá surgem *novas* ideias que são levadas para o campo e poderão implicar a desestruturação social, como se percebe no romance *Parábola do Cágado Velho*, de Pepetela, no qual a poligamia é considerada regressiva, a partir da cidade, e aceitável, quando vivida no campo[44].

Neste romance, a cidade torna-se tragadora também de sonhos que não se vêem concretizados. Sobre *Parábola do Cágado Velho*, Francisco Soares nota que o "eixo ruralidade/urbanidade" pode ser "ora contrapolar, ora complementar" (Soares, 1999: 14). A primeira forma é a mais visível, já que estamos diante de espaços que se tornam diametralmente opostos e também de espaços em que os signos conotados com a cidade são desestruturadores. Dois exemplos servirão para elucidar este comentário. Um refere-se aos soldados. Através deles, as personagens da aldeia têm contacto com o aparelho de guerra e o aparelho estatal. Calpe, a cidade simbolicamente associada ao Estado, é uma miragem desconhecida e os soldados trazem para a aldeia o que de mau a modernidade tem. O segundo exemplo refere-se a Munakazi, que foge de junto da família que construiu com Ulume e Muari em direcção à cidade, dela retornando, por fim. Para Munakazi, o encontro entre o sonho e a realidade deu-lhe uma vida que passou do sonho para o sofrimento e para uma despersonalização progressiva, até regressar ao espaço que sempre lhe fora benéfico, o da comunidade (*Parábola do Cágado Velho*: 170-171).

A cidade é ainda um lugar estranho, de "confusão", "medo, solidão e fome", de contra-valores, distinguindo-se os seus habitantes pelos comportamentos desabonatórios[45]. A imagem é "o substituto da pessoa" (Augé, 2007: 78) e é através dela que procede à identificação do *outro*, mas não ao seu conhecimento. Mediante este processo lúdico imagético, cristalizam-se tanto as visões da cidade no campo como do campo na cidade. Trata-se, como se percebe, de um conhecimento radicado na nomeação que toma o mundo

[44] *Kissoko de Guerra*, II: 212; *Parábola do Cágado Velho*: 20, 36-3767, 82, 126-127; *Mãe, Materno Mar*: 36-37, 131-132. A poligamia será tratada em pormenor no subcapítulo *Institucionalizações familiares* (Capítulo VII), servindo, neste momento, apenas como exemplo.

[45] *Parábola do Cágado Velho*: 24; *Rioseco*: 93-94, 162, 186, 433. A cidade como espaço sociocultural é passível de representações no campo. Frantz Fanon refere que no campo se vêem os citadinos como pessoas que se comportam de modo semelhante aos europeus, "trânsfugas, (…) traidores, vendidos" (Fanon, s.d.: 105).

social como um *sistema simbólico* gerador de distinções entre actores de origens espaciais diferentes, nas quais se enfatizam os estilos de vida[46].

Nesta ordem, a palavra "mato" surge recorrentemente como a síntese de jogos de nomeação do *outro* que pertence a um colectivo. O conceito de *mato* refere-se a um território longínquo espacial e simbolicamente, oposto à cidade e aos seus costumes, tidos como marcas de civilização e de inovação. A simbologia associada ao termo é determinante para a cristalização de uma periferia: independentemente da época retratada nas obras, o *mato* marca distintivamente uma negação a partir de uma colocação urbana[47].

Para além "daquela terra de Loanda só havia o mato" (*A Casa Velha das Margens*: 332), que encontramos numa feição semelhante em *As Lágrimas e o Vento* (p. 22). Também a Lunda é "mato" numa visão de degredo para os funcionários da administração colonial[48]. Além de Luanda, "Angola é toda «Sul», na boca de muita gente" quando reconhecida apenas num mapa (*Kissoko de Guerra*, II: 100). Contudo, o "mato" serve, para Nzinga Mbandi, como local de protecção privilegiado, pelo seu difícil acesso (*Nzinga Mbandi*: 160). E serve igualmente o prestígio pela explicação de um país que se faz além de Luanda. Noíto, em *Rioseco*, de Manuel Rui, encena o que Jean-Loup Amselle considera como manifestação de jogo social, em concreto a faculdade de nomear e a possibilidade de recusar ser nomeado (1999: 65), colocando o termo *mato* no centro do jogo. Para conhecer as referências da recém-chegada, Zinha pergunta a Noíto como se fermenta a *kissangua*[49] "no mato". Esta expressão desagrada a Noíto, sentindo-a como um menosprezo, pelo que, na resposta, opta por valorizar a circunstância de ser originária de um local longe da grande cidade, o que lhe facilitou as várias passagens pelos percursos em direcção ao litoral:

> "Eu nasci no Huambo. Uma terra muito rica (…). Eu tive bois. Mas conheci outras terras no Moxico, Lunda, Kuando-Kubango, Huíla, Kunene (…). A kissangua, na minha terra, fermenta com raiz, o nome é mbundi" (*Rioseco*: 73-74).

Por estas palavras, Noíto demarca-se da conotação negativa do termo "mato", esvaziando este conceito não só por não o referir, mas principalmente porque contraria a ideia de que apenas a cidade é o signo de povoamento, marcando-se o mundo para além dela

[46] Sobre a noção de sistema simbólico, consulte-se Bourdieu, 2001a: 144.
[47] Eduardo Costa Dias aborda a dicotomização entre "mato" e "civilização" nos contextos colonial e pós-colonial no artigo "Estado, estruturas políticas tradicionais e cidadania. O caso senegâmbiano" (2000), pelo que se salvaguarda que esta interpretação sobre o contexto angolano não é exclusiva de Angola.
[48] *Terra Morta*: 109, 114; *A Chaga*: 71-72, 215; *Viragem*: 44, 58, 161. Sair de Luanda, para os colonos, representa entrar num universo de atraso, de resignação e passividade (*A Chaga*: 189). O Camaxilo *é* sem *ser*. Ou seja, é o "fim do mundo" (*A Chaga*: 186), um "buraco" (*Terra Morta*: 113).
[49] K*issangua* é uma bebida fermentada feita à base de milho.

pela obscuridade. Nota-se que, por se tratar de um mundo que, de algum modo, se naturaliza apenas em *mato*, se propicia à criação de estereótipos sobre o que no campo é específico. Nestes termos, a expressão Angola profunda, como se verificou anteriormente[50], aplica-se a quem vive à margem da modernidade permitida pela cidade, em lugares longínquos, nos quais se utopiza a comunidade do povo na sua pureza e tradição. Quanto menor a presença colonial, mais premente o adjectivo *profunda* se torna, pelo facto de a influência cultural portuguesa ser menos assinalável[51].

É também a "Angola profunda" aquela que Costa Andrade distancia da "guerra e destruição" (2005: 61)[52]. Contudo, é numa localização não urbana que a guerra civil desestrutura vivências e delonga a chegada a Luanda dos passageiros de um comboio que representa o estado de paralisia de Angola, no romance *Mãe, Materno Mar*, de Boaventura Cardoso. A viagem não consegue realizar-se devido à falha dos vasos comunicantes que fazem um país funcionar (cf. *Mãe, Materno Mar*: 43). É também fora de Luanda, no Yona, a Sul, que se vive o "teatro de guerra" inserido "nas populações civis" (*Kissoko de Guerra*, I: 76), que atinge a Munda de Ulume, o protagonista de *Parábola de Cágado Velho*.

A lonjura medeia ambos os universos, o luandense e o rural, antes e após a independência, como se verificou através dos exemplos dados das obras em análise. O que se coloca em acção é o que pode designar-se como o caminho de retorno de uma imagem difusa, pois não é apenas Luanda um eco distante, mas o restante território também se pode assumir nestes termos. Esta é uma imagem que ressalta não só das obras analisadas, como também de outro tipo de discursos em que o povo se torna uma figura retórica[53].

Seja Calpe, seja Luanda, trata-se de uma cidade que está longe[54]. Associada ao poder central, Henrique Abranches não deixa de marcar a centralidade de Luanda, pelo que a incursão pelo sul é diversa da que faz Ruy Duarte de Carvalho, como veremos adiante. Em *Kissoko de Guerra* é Luanda o local da celebração de vitórias de uma guerra civil, aquando da retirada sul-africana do país, mostrando a união da população de todo o território numa

[50] Veja-se a página 158.
[51] O Mungo, por exemplo, é uma "terra pequena", "longe, terra sem vida e de poucos brancos" (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 66-67, 103).
[52] De facto, o espaço em periferia de *Rioseco* é mais seguro, ao invés da cidade . Também em *Nzinga Mbandi* é o *hinterland* de Luanda que serve de refúgio aos portugueses após a tomada da cidade pelos holandeses (*Nzinga Mbandi*: 168-172).
[53] Como pode ser verificado no discurso de proclamação da independência de Angola, apresentado no subcapítulo *A construção da nação pelo Estado* (Capítulo II).
[54] *Os Papéis do Inglês:* 23; *Parábola do Cágado Velho*: 24; *Mãe, Materno Mar*: 38.

causa comum[55]. É lá também que, entre militares, se decide não se subestimar o "Povo" e empreender um conhecimento do sul e da cultura do *outro* dentro de portas para o sucesso desejado na guerra (*Kissoko de Guerra,* II: 63-70). Este *outro* está distante e dele não se sabe muito. Aliás, ao campo – e a África, numa perspectiva eurocêntrica – associa-se a pureza e a vivência num estado idílico, fechado à corrupção da modernidade, em que as relações interpessoais não são massificadas, mas íntimas e solidárias, onde ainda há o lugar para as *tradições,* para o belo, para a pureza e para a virtude. São questões globais e não estritamente angolanas: a cidade representa a novidade e o artifício e o campo representa o antigo e o autêntico. Na primeira encontram-se os contra-valores e na segunda os valores, em imagens fantasistas[56]. Uma periferia global, ou no global, carrega signos de dissonância e de uma ignorância cultural, naquilo que Timothy Brennan designa como a imputação de uma "epistemological violence", o que perfaz o seu valor menor do que o do centro. Assim se tornam zonas de invisibilidade em quadrantes diversos, que se marcam nas imagens que sobre as periferias se elaboram (2005: 101, 111).

Daqui nascem algumas configurações da periferia: o estatismo e a intocabilidade, por estarmos perante um reduto de humanização num mundo em degradação, e o exotismo associado ao autêntico e impoluto. Como se verificará de seguida, mesmo sobre a literatura produzida em Angola se evoca o exotismo que persiste num território que se quer de pertença colectiva. Não se deixa de ler o *outro* que integra o mesmo espaço político nessa feição, lendo-se continuadamente a construção da colonialidade[57] no Sul. Esta intocabilidade é apetecida por ingerências de diversa ordem. É intocável no que se deseja como puro e ingere-se no que se deseja como moderno, desde que não perturbe um estado lido como de pureza, que se quer visitar.

---

[55] *Kissoko de Guerra*, II: 231-234. A guerra era entendida como um ataque externo sul-africano e não como uma questão interna, saldando-se na vitória das tropas cubanas e do MPLA na batalha do Cuíto Canavale, em Agosto de 1988 (M. E. Ferreira, 1999: 287-288, 294).

[56] Cf. Thomas e Luneau, 1975: 293; Bassnett, 1993: 87; S. Hall, 1997: 86; Chabal, 1999: 77; Buruma e Margalit, 2005: 24-26, 33-35; Kane, 1982: 149; Ela, 1982: 11; Siqueira, 2003: 167. Trata-se de uma espécie de "alteridade fantasmagórica" desfasada da realidade (A. C. Gonçalves, 1997: 36). Salvaguarde-se que esta expressão foi usada por António Custódio Gonçalves para definir a construção identitária que os brancos faziam dos negros nos séculos XV a XVII, mas que surgiu como adequada a este contexto da construção do universo humano rural.

[57] A reflexão sobre a colonialidade na perspectiva do "giro decolonial" vai mais além do capitalismo global, como o designam, e até mais do que o pós-colonialismo nas formas como lê a permanência de estruturas e de sistemas impositivos a partir de um eixo euro-americano, como fica patente nas diversas áreas de análise presentes na obra colectiva *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (2007). A colonialidade, tal como pensada especialmente por académicos latino-americanos, tem como base a institucionalização na longa duração da divisão internacional do trabalho que se operou na longa duração, na forma como o colonialismo cedeu o seu lugar a um neocolonialismo ou a uma "colonialidad global", que ainda persiste (cf. Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007: 13). Veja-se também o subcapítulo *Leituras do pós-colonialismo* (Capítulo I) deste estudo.

Luanda constitui um espaço central e a sua referência como espaço em metáfora de nação permite que se olhe o campo através de *visitas*. Segundo Laura Cavalcante Padilha, surgem "convites para que se percorram ilhas [*Rioseco*] (…) ou ainda se **visitem** aldeias, quimbos, savanas, montanhas, etc." (2006: 451)[58]. Então, estes espaços adquirem uma especial referência catártica, uma referência que não tem os signos da centralidade e da permanência ou vivência. Está-se de passagem, num dado momento, a um território ao qual não pertencemos (com as lealdades que se implicam na pertença a um espaço). Implica que não haja também permanência, um sentido temporal alargado. É Ruy Duarte de Carvalho quem intitula uma das suas obras como uma *visita* a *Pastores*, num local que fica além de Luanda. Através desta visita, mostra-nos o que permite a esses pastores a continuidade da vivência sem dependerem totalmente das lógicas emanadas do centro. Também Boaventura Cardoso vê no campo um local de visita, desta feita por uma necessidade autoral recreativa do acto de contar, da *tradição*, porque se revê "no campo, no meio de gente rural, a contar histórias" (2005a: 30).

Neste caso, e a partir de uma irradiação centrada na capital, a nação torna-se uma *domi*-nação pela ingerência e não pela integração. Nas formas de ler e de nomear o outro colocado em periferia cultural valorizam-se as lógicas ocidentais, que não se ultrapassaram, e que se associam ao Estado e à Nação. O Estado manifesta-se de duas formas, nele se lendo uma associação a Luanda, seja colonial, seja pós-colonial. Quando se coloca o espaço em relação com a identidade, o poder assumido pela cidade é notório na forma como poderá ditar o modo de fazer um país, especialmente atendendo a que se trata de um país agendado ao Terceiro Mundo[59]. O poder central, Luanda, Estado e Nação podem surgir como sinónimos ou, melhor, termos em correlação. Luanda distingue-se como um centro difusor e aglutinador, numa formulação centrípeta, e as relações que estabelece com a periferia consagram-se nesta ordem. Verificou-se como a capital foi concorrendo em análises para ser metáfora de nação. A partir do momento em que é metáfora, é passível de uma conotação simbólica com país, com o Estado e com a Nação, conceito que surge muitas vezes de forma indistinta em relação aos dois primeiros. Em vez de se tomar como metáfora de nação, que me parece forçado, toma-se antes como uma referência ou um ponto a partir do qual se estrutura o conhecimento em alta cultura sobre o restante território. É nesta ordem que, mais

[58] Destacado meu.

[59] A este respeito, Anthony King coloca uma questão interessante sobre as dinâmicas formativas que se operam entre cidade central e o restante território de um país: "Karasch (1985) suggests that it was not Brazil that made Rio but Rio that made Brazil. How true is it to suggest that in 'the West' the society gave rise to the city but in colonial societies, it was the city that has made the 'modern' society?" (King, 1990: 43).

do que de nação ou das suas metáforas, se consagra o conceito de *domi*-nação, em duas formas.

A primeira no que se concebe como "*síndroma do centralismo luandense*", manifestado na magnanimidade da capital sobre o restante território, veiculada pelos discursos de menorização e pela assunção jacobina e centralizadora do Estado. Pelo facto de ser centro, é de Luanda que a mensagem nacional irradia, parafraseando José Carlos Venâncio (2005: 113, 128-129). Em Luanda situa-se o poder central, identificado com o MPLA e a sua actuação é distante, com intervenções pontuais e pouco significativas[60]. O poder central associa-se ao Estado e à nação e alguém *ocidentalizado* é confundido com as elites que configuram esses domínios. Também em Luanda, muito do que se passa no restante território angolano é apenas notícia e não vivência, numa vaguez de conceitos, como defende Ruy Duarte de Carvalho (2002: 11, 20, 113). O MPLA, enquanto movimento e, depois, Partido, e o Estado não se distinguem para os Kuvale. Ruy Duarte opina que o mesmo acontece "para uma grande parte das populações angolanas" (2001: 122). É interessante notar que é no mais longínquo sul que Angola e Luanda se tornam signos difusos. É Ruy Duarte de Carvalho quem explica que Angola e Luanda são expressões vagas e difusas no Sayona, do mesmo modo que este sul é igualmente difuso para "a maioria dos que vivem Angola, ou vivem nela" (2001: 11). A incompreensão dos códigos culturais presentes nas periferias por parte dos citadinos é uma tónica em várias obras. Estes esquemas de incompreensão traduzem-se na forma como se constrói a visão da periferia, revelando o desconhecimento das suas necessidades reais[61].

A concorrer para esta centralidade, Ruy Duarte de Carvalho assume que Luanda é o "foco de quase todas as atenções, internas e externas"[62], pelo que ele, através da matéria escolhida para a sua produção académica e literária, se coloca de modo *excêntrico* em relação à capital (2001: 28). Os Kuvale, em contexto colonial, eram, para os portugueses, um povo atrasado e insubmisso, que deveria ser submetido "à lógica das rentabilidades ocidentais". Na actualidade, Ruy Duarte de Carvalho não poupa as elites políticas, em concreto quem nelas tem a sua fonte de prestígio e de provento, que se renderam ao "indesmontável vigor desenvolvimentista, e modernizante". Nesta lógica, a sua crítica é explícita e toca a todos quantos, numa Angola *progressista* e *nacionalista*, repudiam uma

[60] Como se verifica em *Patriotas*: 150. Entre os Kuvale, Luanda "está muito longe, geográfica, «étnica», e culturalmente" (R. D. Carvalho, 2002: 36).
[61] Tanto encenada no século XIX, em *A Casa Velha das Margens*: 10-11, como após a independência, em *Patriotas*: 249.
[62] Carmen Secco lê da mesma forma a Calpe de Pepetela, que era o local da utopia e, após a independência, se tornou no palco das manifestações das não concretizações (1998: 258).

identificação com este povo, que é, ainda, um "**Resíduo** histórico e sociológico" (2001: 149)[63]. Trata-se de um resíduo porque vive além, e em desafio, das racionalidades urbanas das retóricas do progresso e da modernização como um modelo de feição *universal*[64]. Em *Vou Lá Visitar Pastores*, o círculo da crítica alarga-se e atinge políticos, académicos, técnicos de organizações não governamentais que, em nome de uma linguagem modernizante e desenvolvimentista, revelam uma visão redutora e errada de todas as dinâmicas *kuvale*. É na cidade que se determina a vontade de acabar com um sistema de errância (ou de desconhecida e banalizada "vagabundagem"), tido como causa de pobreza, mas que é, a partir de uma visão local, uma razão de prosperidade e de resistência "ao descalabro nacional". São estes os pastores que entendem o deserto e que o tornam em "campos verdes" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 23-24, 118-119; cf. R. D. Carvalho, 2002: 21). São estes os pastores que, também, contrariam as lógicas da interrupção do nomadismo.

Através das referências à obra de Ruy Duarte de Carvalho, percebe-se a crítica às imposições emanadas do poder central ou de uma lógica de modernização ocidental que dicotomiza o moderno urbano do tradicional rural. Para este registo crítico, é essencial o processo de conversão[65] do autor à sociedade pastoril, que garante uma identificação com o meio, em cuja poesia se procura a reabilitação das realidades de um povo que tem na pastorícia os seus objectivos[66]. A conversão diminui o seu processo exótico, na medida em que não se limita a uma objectividade da ciência antropológica, mas, subjectivamente, se rende à sociedade *kuvale* como um exemplo de resistência a lógicas uniformizadoras e desfasadas das realidades locais. A este respeito, recorde-se que na abertura às localidades diversas, às formas de organização social e às memórias que corporizam todos os lugares que sofreram e sofrem a expansão da modernidade eurocêntrica, se encontram as

[63] Destacado meu.
[64] *Vou Lá Visitar Pastores*: 18, 307-308. Para uma crítica aos modelos ocidentais tidos como universais, cf. Mignolo, 2007: 26.
[65] Este processo parece-me mais apropriado para caracterizar a forma como Ruy Duarte de Carvalho se insere na sociedade pastoril *kuvale* do que a transformação e, também, do que a "osmose", termo com o qual Maria Cristina Pacheco apoda o processo de experiência deste autor (2006: 537).
[66] Cf. Trigo, 1975: 182. Como no poema "Venho de um sul", que revê "uma nação de corpos transumantes" (*A Decisão da Idade*: 13). Ou numa "Primeira proposta para uma noção geográfica / *Solo-pastor*" (*A Decisão da Idade*: 62). Ruy Duarte de Carvalho é, na opinião de Ana Paula Tavares, "a pessoa que melhor tem a vivência do Sul, a memória do Sul, e que melhor a retoma e consegue fazer criações poéticas magistrais em relação ao povo do Sul" (Ana Paula Tavares a Laban, 1991: 855). Portanto, a sua poesia contém: "le Sud; d'un pays: l'Angola; d'un continent: l'Afrique; poésie reflétant la recherche d'une identité, d'une identification avec la personnalité culturelle du peuple angolais" (Hanganu, 1985: 142).

alternativas aos particularismos tidos como provinciais de universalismos tidos como cosmopolitas[67].

A segunda forma de *domi*-nação reside na configuração do Estado, associado a Luanda, como uma entidade frágil quando toca à integração, especialmente notada a partir dos romances *Rioseco* e *Vou Lá Visitar Pastores*. A ingerência, neste caso, torna-se a sua máscara. Numa consideração mais genérica, a legitimação do Estado pode ser lida mais pela forma como se ingere no quotidiano das comunidades do que por um intervencionismo modernizador (cf. Iniesta, 2000: 362). Do mais longínquo ao mais próximo da cidade, desde que de periferia se trate, a sensação de distinção em relação ao centro é semelhante, ainda que tenha de haver um relacionamento de motivação económica. Qualquer cidade, seja Luanda, seja o Namibe, ou seja a inominada cidade de *Rioseco*[68], serve os propósitos de venda e de aquisição de bens[69]. Mas é a cidade que surge de modo desestruturador, pois não oferece mecanismos de protecção que existem em zonas periféricas (*Vou Lá Visitar Pastores*: 249). A ida da cidade ao campo, em termos simbólicos imaginados e também quando accionados pelos actores, marca-se pelos signos da intrusão, do desequilíbrio, da interferência (*Rioseco*: 92, 271; *Parábola do Cágado Velho*: 170-171). É da cidade, que fica do outro lado da ilha de *Rioseco*, que chegam os incompreendidos agentes do Estado, esporadicamente invasores do quotidiano da população da ilha (a título de exemplo, cf. *Rioseco*: 279-287, 416).

Como se verifica, a progressão do centro para a periferia faz-se não apenas pela distância física, mas principalmente pela distância simbólica, mediada por um conjunto de incompreensões e imposições, que poderão justificar-se nas lógicas de controlo do Estado. Estado e política aliam-se no controlo do território nacional, dos subordinados e da construção imagética que faculta a esta entidade uma base moral (cf. Clapham, 2007: 8-10). No livro *Africa and the International System. The Politics of State Survival* (2007), Christopher Clapham aborda de forma pormenorizada a mitificação do Estado (e não a da nação), vista na capacidade que este teria de possuir para servir soberana e legitimamente

[67] Cf. Grosfoguel, 2007: 71-73; Mignolo, 2007: 44-45. A este respeito, note-se que o cosmopolitismo pode ser, e citando Moisés de Lemos Martins (1996: 59), "uma oportunidade para dar um novo sentido à acção do homem e para orientar a mudança segundo novos modelos". Assim, poderemos aplicar a Ruy Duarte de Carvalho este conceito de cosmopolitismo na crítica que empreende a modelos tidos como universais, mas não cosmopolitas.

[68] A palavra Luanda nunca surge no romance *Rioseco*, mas antevemos que a cidade do "outro lado" da ilha se trata da capital.

[69] *Vou Lá Visitar Pastores*: 20, 55; *Rioseco*: 73-74, 190-191. No romance *Mãe, Materno Mar*, perante o imobilismo do comboio e da paralisia da vida dos seus passageiros, que não podem sair das suas imediações, a cidade, de modo estranho, consegue chegar até eles através das quitandeiras que vão de Luanda para vender víveres (*Mãe, Materno Mar*: 64, 108).

todos os interesses de todo um conjunto humano universal. Nesta construção mitológica radica uma concepção topológica para a qual terá de se convocar a problemática questão da fronteira em África, vista na sua inalienabilidade como potenciadora desse tal sentimento de pertença ao Estado.

A cartografia inscreve-se nas obras literárias, patenteando uma relação simbólica entre espaços, personagens que nele habitam e actividades que desenvolvem e que deste modo são características do *outro*. Por intermédio de uma análise da categoria do espaço nas relações entre mundo urbano e mundo rural, vemos que o *outro* existe num sistema plural, em que plural é signo de não unidade, de não universalidade e de incompreensão. Nesta relação simbólica entre espaços e personagens, encontram-se procedimentos de naturalização do social e algumas perpetuações que são de assinalar numa feição etnocêntrica, se quisermos, ou espaciocêntrica, ou urbano-espacio-cêntrica, que marcam a centralidade do espaço luandense na construção do discurso, com o esquecimento de que os lugares do litoral se fazem de todos os rios, buscando inspiração à mensagem de Manuel Rui em *Rioseco*. Portanto, os esquemas que se aplicam à economia, em termos de um espaço nacional económico, deixam de fazer sentido quanto à visão do *outro em nós*, que materializa a alteridade e não a identidade.

3. A representação de insularidades

Sendo o espaço um sistema de representações sociais, poder-se-á tratar a ida além de Luanda como uma forma de *mergulho em insularidades*, de acordo com a proposta de Ruy Duarte de Carvalho, referente à sociedade *kuvale* (*Vou Lá Visitar Pastores*: 264). A marcação extrema da periferia é a ilha, seja uma ilha representada como tal ou seja uma ilha continental simbólica. Do primeiro exemplo retém-se a literarização do Mussulo, em *Rioseco*, e do segundo a metáfora que Ruy Duarte de Carvalho atribui ao povo Kuvale[1].

A insularidade remete para uma ideia de espaço remoto, de um relativo isolamento, que se deve à circundação, real ou simbólica, de um espaço por parâmetros dele diversos. É assim que uma ilha cultural presume a existência de uma cultura localizada que difere da cultura que a rodeia[2].

[1] Salvaguarda-se que, apesar de Manuel Rui e Ruy Duarte de Carvalho serem os escritores angolanos que mais directamente tratam nas obras as insularidades, não serão os exclusivos neste subcapítulo.
[2] Sobre a noção de ilha cultural, veja-se Soares, 1996: 259.

A insularidade é um tema na narrativa angolana em análise e a sua marcação mais premente faz-se após a independência. Do tempo colonial, assistimos a afirmações sobre a sorte de quem se encontra isolado e sem apoio, como os guerrilheiros do MPLA em Cabinda, "Náufragos numa ilha que se chama Mayombe" (*Mayombe*: 16), ou como os distantes espaços rurais, à mercê das lógicas coloniais arbitrárias ou do abandono pelo Estado colonial. Mas é na Angola independente lida nos romances que a insularidade se fortalece.

A ilha torna-se um mundo, ou seja, um espaço simbolizado, de acordo com a definição do conceito oferecida por Marc Augé (1994b: 158). No tempo pós-colonial, e neste sentido de ilhas em mundos, afirmam-se especificidades e sortes próprias, não dependentes estritamente do Estado ou dos seus agentes, que são, antes, interferentes com a persistência de vivências não enquadradas nas lógicas estipuladas num plano macro. É assim que se trata nas obras, não da consciência de uma construção da nação, mas antes do necessário tratamento da sobrevivência em moldes que não se enquadram na nação, relevando também a forma de como a nação e o país não poderão construir-se, pela manutenção de periferias com as quais não se mostra cuidado. É neste ponto que a consciencialização se dimensiona numa linha vertical descendente, dos escritores para os actores sociais e suas vivências, que não são chamados a intervir nos processos de edificação de um bem geral.

Mãe, Materno Mar, de Boaventura Cardoso, apresenta um comboio lento, estendendo-se a sua leitura à situação do país centrado na guerra. O estado de paralisia[3] atinge todos os mecanismos de funcionamento que obrigam os passageiros a encontrar novas e antigas formas de sobrevivência material e espiritual. Os actores têm de acomodar-se à imobilidade, à não resolução e a um largo tempo em espera. Esse tempo de espera não deixa de fazer-se valer de lógicas de funcionamento que conferem normalidade ao quotidiano, como a improvisação de mercados, negócios variados, a agricultura, o passeio por zonas contíguas, os cultos religiosos, a constituição de famílias ou os passatempos, numa vida marcada pela impossibilidade de contactos com o exterior[4].

Se, no romance de Boaventura Cardoso, a guerra civil é apenas o pretexto para evidenciar a imobilidade de uma vivência regular, que se adivinhará no final do romance,

[3] Esta interpretação é notória, desde logo, no provérbio que assinala, no início do romance, a forma como o comboio se vai manter ao longo da obra é "O elefante morto não se decompõe num só dia" (*Mãe, Materno Mar*: 42).
[4] *Mãe, Materno Mar*: 45-46, 63, 74-76, 90, 104, 138-139, 151, 255.

com a chegada do comboio a Luanda, outros autores insularizam as suas personagens e os seus espaços.

Manuel Rui desenvolve o seu *Rioseco* numa ilha. Num quadro de guerra e de fome, a migração era uma via de saída de um interior que oferecia menos possibilidades de sobrevivência. Zacaria, a primeira personagem a surgir no romance, olha para o mar e prepara-se para deixar a terra em direcção a um novo mundo, a uma mudança de destino, na sua procura de, "nem que seja só por desespero, um lugar" (*Rioseco*: 9), que coloque o fim a anos de fuga, de errância, de perda de bens e de falta de notícias dos mais próximos (*Rioseco*: 14). A ilha era a única experiência que faltava a Zacaria, *tchokwe*, e a Noíto, *umbundu*, sua mulher, e que inaugura o seu presente[5]. O lugar encontrado quer-se de refúgio e de paz, no contexto de guerra civil[6], concretizado na vivência comunitária rural, em que vários códigos se cruzam. A ruralidade em *Rioseco*, para além do universo piscatório local, revela-se também na imagética nos processos de transposição comportamental, de cultura material, de rememoração afectiva de espaços, de partilha de filiações em universos rurais diversos e não só pela explícita marcação fronteiriça entre o lugar onde acaba ilha e começam os signos de urbanidade [7].

É a ilha que se oferece como o espaço de convivência e de sedimentação de Zacaria e de Noíto, que estabelecem uma ponte entre o interior e o litoral. Trata-se de uma ilha que encerra duas marcações de fronteira. Uma reside na geomorfologia do Mussulo, a base desta ilha romanceada, que é um espaço com dupla identidade, ilha no Cacimbo e península na Estação das Chuvas, facto descoberto no epílogo por Zacaria (*Rioseco*: 515-516). A outra implanta-se na localização da casa de Noíto, entre dois mundos, entre as casas dos veraneantes e a sanzala de Mateus (*Rioseco*: 97). Este espaço poroso é habitado por uma personagem também ela porosa que, tal como a fronteira, transgride, percorre, atravessa e articula. Essa posição espacial e cultural de Noíto faculta-lhe a capacidade de separação

[5] Desta forma o presente surge como a inauguração não só de um tempo novo, mas igualmente de um novo espaço, ambos opostos aos anteriores: "Do outro lado era terra. Terra grande. A terra que havia percorrido quase sem saber como, quando e onde. Tudo apenas memória de urgência. (…) Correr. Esconder-se. Passar noites e dias de fome. (…). Sempre no temor cuidado de guardar a vida e os ganhos dela sobrados. Nesse aí, parecia um paraíso bem defendido e protegido pelo mar" (*Rioseco*: 23).

[6] Como se assinala ao longo do romance: "a ilha era uma paz de paraíso" (*Rioseco*: 50), "um pedaço de paz num fim de vida" (*Rioseco*: 52), "ilha, bocado de paz" (*Rioseco*: 105) ou "a ilha resplandecia mais cadavez como uma espécie de terra prometida" (*Rioseco*: 131).

[7] *Rioseco*: 125. Por este motivo, discordo da interpretação de Francisco Soares, para quem "enquanto ilha, constitui uma geografia simbólica útil, na medida em que nela podemos encontrar uma tradição local antiga e não rural e na medida em que ela seja lugar de passagem de outros povos, passagem mais ou menos efémera" (1999: 14).

entre os dois mundos, dos quais escolhe o primeiro como forma de sobrevivência económica e o segundo como base da sua aculturação aos costumes da comunidade insular.

Do caminho entre a terra e o mar, ou entre o interior e Luanda, metaforiza-se na tríade *mar-rio-terra* o composto de um mundo mais vasto, o povo que faz Angola:

> "O mar é só assim por causa dos rios que lhe trazem a água. Os rios é que enchem o mar. Nenhum dia viste um mar encher um rio, já falei. Isto é tudo água que vem da nossa terra. Sem a nossa terra, sem os rios que atravessam muito tempo, devagar e depressa, depressa e devagar, a secar e a encher na chuva, onde é que estava o mar?"[8] (*Rioseco*: 90).

Afinal, como recorda Zacaria, o mar (no qual se lerá Luanda) é composto pela água de todos os rios (de todas as pessoas) que nascem no interior e percorrem o país para formar a moldura humana da capital. O apetecido litoral e a cidade de Luanda compõem-se mediante a afluência de pessoas de proveniências diversas[9]. A realidade humana de Angola, após a independência, teria de ser integrada num todo nacional, que continuava a espelhar uma multiplicidade cultural. É no sentido da convivialidade e dos caminhos de diferentes pessoas e de diferentes tradições que interpreto a conclusão de estarmos diante de um romance de "construção da nação" (Venâncio, 2005: 21) ou de recriação de Angola em ilha. De acordo com Ana Mafalda Leite, Manuel Rui, em *Rioseco*, torna uma "grande ínsua" o seu "país continental" (1998: 69).

Afasto-me desta asserção por não entender a ilha enquanto recriação ou metáfora do país que é Angola. Trata-se, antes, de uma periferia, de um espaço de marginalidade que sofre com as ingerências de quem dele não faz parte, mas que deseja integrar em lógicas emanadas a partir de um centro. Portanto, a ilha é, também em *Rioseco*, a marcação da periferia. Deste modo, o Estado revela-se uma entidade frágil, que não abarca todos. E, quando tenta chegar a um núcleo populacional como o do romance, surge de modo a destacar o fosso existente entre o mundo urbano e o rural, entre a administração pública e a população, entre uma elite política e os reais vivenciadores de dificuldades, representados nas personagens[10]. As respostas locais diferem entre a indignação perante a intrusão de

[8] De notar a intertextualidade com a *Bíblia*, na imagem dos rios desaguantes no litoral: "Uma geração passa outra vem; mas a terra sempre subsiste. O sol se levanta, o sol se põe; apressa-se a voltar a seu lugar, em seguida se levanta de novo. O vento sopra para o sul, sopra para o norte, e gira nos mesmos circuitos. Todos os rios se dirigem para o mar, e o mar nunca transborda" (Livro do Eclesiastes (Qohelet), cap. I, vs. 4-7).

[9] Já era assim em *A Casa Velha das Margens*, no "grande mar acolhedor de Loanda" (*A Casa Velha das Margens*: 262).

[10] Os veraneantes, ao fim-de-semana, invadem a ilha (*Rioseco*: 92). A sua intenção é de veraneio, ao contrário de outras interrupções, figuradas nos representantes "do Estado" – ou "bandidos do estado" (*Rioseco*: 429),

veraneantes, a indiferença e a humilhação como formas de resposta local perante o que os agentes do Estado querem impor. A incompreensão da inserção num ecossistema por parte de toda uma comunidade é assinalável e apetecível perante o funcionamento de um Estado voltado para uma economia de mercado que aproveita os recursos de um espaço periférico, mas que é negligente no que toca à preocupação elementar para com a saúde pública das pessoas que intende representar[11].

Pepetela mostra também um aglomerado populacional, *kimbo* ou aldeia, no interior, que vive as suas leis próprias, independentemente das transformações que se operavam nas cidades, de onde vêm os aliciamentos e o perigo representado pelos soldados dos dois exércitos em confronto. Quando estes invadem o quotidiano da aldeia, os habitantes vêem-se na necessidade de deslocação e de novas sedimentações, na busca de novas *ilhas* de segurança, como o Vale da Paz, que se torna "Vale da Paz Queimada", perante a sua descoberta e a permeabilidade que o transforma em não ilha e em espaço aberto à intromissão de soldados[12].

Outra formulação em ilha em romances que têm a guerra civil como cenário é a Jamba, no *Patriotas*, o "quartel-general do Movimento da Terra Livre de Angola" conhecida por muitos nomes, como "Bastião da Resistência" ou "Última Esperança da Raça Negra" (*Patriotas*: 113). O retorno a Angola, para Hosi, o protagonista, e outros refugiados na Zâmbia associados à UNITA, significava o regresso "ao território controlado pela UNITA" (*Patriotas*: 14), a uma Angola que queriam ver ampliada a todo o país através da acção governativa da facção, que apenas controlava o Sul. A Jamba, no Kuando-Kubango, era um "território libertado" com lógicas próprias, um símbolo de orgulho e de esperança na vitória, formalizado em 1978 como local para a sede da UNITA. Tratava-se de um Estado dentro do Estado, com instituições políticas, militares e sociais, e cuja localização numa área pouco povoada se devia à benesse das condições naturais para dificultar ataques inimigos[13].

Assim, conclui-se estarmos perante insularidades que se medem pela persistência da guerra. Num espectro alargado a toda a Angola, interessa reter as palavras de Ruy Duarte de Carvalho sobre o modo de vivência de populações rurais atendendo ao espectro geral do Estado:

"fiscais do estado (…) muito matumbos" (*Rioseco*: 440) – que se dirigem à ilha por motivos diversos, desde o abate de lenha para carvão a uma palestra sobre os perigos da desarborização. Os polícias, os funcionários do Estado são interferências que acabam por ser humilhados em lógicas que não permitem a comunicação.

[11] *Rioseco*: 280-283, 287-288, 416, 421-423.

[12] *Parábola do Cágado Velho*: 82-83, 109, 156.

[13] *Patriotas*: 113, 231. A construção da Jamba encontra-se descrita em Chiwale, 2008: 253-254.

> "Todas as sociedades angolanas em contexto rural e segundo as incidências locais dos efeitos, quer directos, quer indirectos, da desestruturação geral e da guerra, terão de alguma forma sido conduzidas a processos de «encapsulização», ao contrário do que acontece em meios urbanos, que obriga a outros tipos de articulação com vista à sobrevivência " (2002: 122-123).

A *encapsulização* é um processo que Ruy Duarte de Carvalho aborda repetidamente na sua apetência por espaços e, logo, formas de existência tomadas como periféricas, como é o caso da sociedade *kuvale*, distante de lógicas que assolam o país, como a guerra, presente na citação anterior, e a cidade, na qual se desenvolvem estratégias com vista à sobrevivência dependentes, por exemplo, da feição neopatrimonial do Estado[14]. A encapsulização, neste caso, consiste na vivência compartimentada de uma endogenia pastoril, a que se associam o isolamento e a persistência da insularidade geográfica, cultural, social e económica, que, para o autor, significam a resistência a uma situação de derrocada angolana e a especificidade dos fenómenos sociais a que se assiste entre os Kuvale[15].

Para compreendermos a situação peculiar de insularidade em Ruy Duarte de Carvalho, articulando-a com as demais insularidades a que se aludiu em outros romances, há que invocar alguns parâmetros de análise de situações étnicas em África.

O povo que habita os locais longínquos do poder tem alimentado a retórica sobre a periferia humana, sobre os anónimos a quem urge dar voz. É este povo que compõe as comunidades locais objecto de retórica política, as *massas*. Trata-se de um conceito instrumentalizável, de natureza colectivista e que não deixa de marcar a abstracção e a não inserção em direitos de cidadania, como se percebe nas palavras de Aníbal, personagem de *A Geração da Utopia*, de Pepetela:

> "As massas… pobres massas, sempre amassadas. Massas de tomate! Manipuladas por todos. Como sempre na história" (*A Geração da Utopia*: 151)[16].

Entre estas *massas* encontram-se as etnias ou comunidades de língua e de cultura. Se a elas aliarmos a subalternização, que geralmente se toma de modo colectivo (cf. Chakrabarty, 2008), verificamos que poderíamos estar perante uma encenação de grupos

[14] Para uma caracterização do Estado em Angola, cf. *A construção da nação pelo* Estado, no Capítulo II deste trabalho.
[15] *Os Papéis do Inglês*: 102; *Vou Lá Visitar Pastores*: 264, 281. Cf. R. D. Carvalho, 2002: 97-99, 112 e 2006: 227-228.
[16] Sobre a manipulação das *massas*, cf. Mouralis, 1982: 137; Couto, 2005: 17; Venâncio, 2005: 150.

que funcionam nos limites do Estado e do conceito de nação por ele convocado[17]. Na aliança entre as etnias figuradas em *povo* e em *massas*, a subalternização e as forças centrípetas da modernidade e da globalização, atestam-se duas possíveis formas de se considerar o *outro*, que têm sido dominantes: por um lado, a necessidade de exótico e de contemplação de resíduos de humanidade e, por outro, a demonstração de que as sociedades tradicionais são móveis e se adaptam à modernidade sem se renderem aos seus efeitos perniciosos[18]. Deste modo, encontramos duas formas de viabilização de povos tanto na vida do Estado, como no imaginário moderno, ambas a partir de uma consideração exógena.

Ruy Duarte de Carvalho apresenta a especificidade dos Kuvale, mas não os toma como se de subalternos se tratassem, tomando-se a subalternidade como um artifício da linguagem que reforça o esquecimento a que são votados e a quem não resta senão uma identidade ou uma vida em espera. Nem como uma mostra da necessidade de exótico ou manifestação da modernidade. Escapa-se tanto das lógicas da marginalidade como da visão da etnização de África que tomam como difícil a construção da nação, pois demonstra-se que se vai além desta feição unívoca e deste objectivo exogenamente ditado.

As suas referências espaciais são concretas e marcam o espaço e o tempo que identifica como "dos «outros»", esperando que marque os do seu interlocutor, o destinatário das cartas escritas em Luanda sobre os pastores do "imaginário angolano" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 99). E destes *outros* que prefiguram um *nós*, através dos pastores que visita, salienta-se que a margem significa *à parte de* ou *independentemente de* ou, ainda, em *aliança com*, verificando-se a manutenção de sistemas em contextos que fariam supor não se tratar de uma vivência viável[19].

---

[17] Como se verá no Capítulo VI deste trabalho, o conceito de subalterno, nos romances em análise, toma-se mais em termos individuais, sendo pontuais as pequenas comunidades, que assinalam divisões entre o *outro* e o *nós*.

[18] Sobre este povo figurado em *massas* e a indelével globalização que marca a época em que vivemos, algumas conclusões sobre dois povos que habitam no continente africano, os pigmeus e os masai. Os pigmeus são o outro que permite a contemplação de resíduos de humanidade em tempos de homogeneização. Somos nós que necessitamos deles e do seu exótico e não o contrário (Sánchez, 2002: 28). Os masai, por seu turno, revelam a adaptação à modernidade e a forma como as sociedades tradicionais são móveis. Ou seja, são modernos sem o serem (Gili, 2002: 86). Estas posições foram retiradas do livro *Más allá del Estado. Pueblos al Margen del Poder* (editado por Alícia Gili), que, segundo o seu prefaciador, Ferran Iniesta, colige exemplos de povos que, nas suas dinâmicas, se sentem asfixiados pelo Estado moderno e que, para os ocidentais, se resgatam de modo a conferir uma espécie de esperança na demonstração de uma existência que se faz além de lógicas de dominação moderna, tidas como homogeneizadoras (2002: 9-10).

[19] A frase entre parênteses é elucidativa quanto a esta conclusão: "Talvez o recurso à memória grupal, colectiva (**e o facto de se terem mantido até agora à margem das incidências da produção de memórias nacionais muito ideologicamente marcadas e forjadas tanto pela exaltação de certas referências e detalhes como pela escamoteação ou pela ocultação de outros, segundo ordens de valorização ou de esquecimento tácita e nacionalisticamente adoptadas sem lugar para invocações ou contestações de rigor**), lhes permita, aos pastores, acolher sem grande sobressalto a asserção, por exemplo, de que a onda migratória que os trouxe a eles mesmos e à sua cultura pastoril até este sudoeste do continente, se achava ainda

Em Ruy Duarte de Carvalho pode ler-se uma das *obsessões* da literatura antropológica, a identidade, que se situa no modo como se dialectizam os campos do indivíduo e do colectivo, do próprio e do alheio, para se definir a condição humana que se joga em sociedade e no conhecimento sobre ela produzido (cf. Augé, 2007: 102, 164-165; A. C. Gonçalves, 1997: 61). Como romancista e antropólogo, Ruy Duarte de Carvalho, segundo Francisco Soares, joga com o papel que a narrativa pode desempenhar na antropologia, numa mistura entre o ensaio e a literatura de modo a conhecer e a divulgar o conhecimento sobre o ser humano (2007: 120).

Como se vai além do discurso antropológico, a apropriação implica que se note uma relação de reconhecimento e de familiaridade entre o narrador e o narrado, um dos motivos para que a sua subjectividade seja evidente e para que se consiga o efeito de carnavalização do texto[20], mediante a participação do autor nele, como se nota nas marcas pessoais autorais. As suas longas descrições e as traduções para a palavra literária confluem no processo de *compreensão*, fundamental no texto de Ruy Duarte de Carvalho. Dela se passa à redacção e à apresentação aos outros dos vários sentidos que observa e que produz. É a ligação que viabiliza a representação do mundo rural transumante e a construção do ideologema[21] de viabilidade desse mundo.

Não se trata da assunção de dar voz aos excluídos[22], mas de um processo de conversão que leva a uma *desmultiplicação do objecto* para o antropólogo que Ruy Duarte de Carvalho é. Desta forma, insere-se nas dinâmicas do processo globalmente tomado como angolano e coloca-se diante de uma diferença do presente, historicamente construída e atestada em modos de actuação próprios. Como tal, e dado que *existem*, terão de ser pensados sem projecções do que *poderiam ser*[23]. Por este facto, os processos de auto e hetero nomeação e caracterização dos Kuvale são essenciais para a determinação da sua especificidade.

---

em pleno curso à data das primeiras incidências europeias, quatrocentistas, sobre esta costa" (R. D. Carvalho, 2006: 227. Destacado meu).

[20] Sobre a apropriação de modo a criar uma relação de proximidade entre o narrador e o narrado, cf. Bosi, 2003: 331. Usa-se o termo subjectividade no sentido que lhe é dado por Émile Beneviste: a "capacidade do locutor se colocar como «sujeito»" (*apud* Soares, 1996: 35). O conceito de carnavalização do texto foi buscado a DaMatta, 1987: 120.

[21] No sentido que lhe é dado por Frederic Jameson, e agora adaptado, um complexo conceptual que projecta eticamente um sistema de valores ou uma visão do mundo, que assinala uma narrativa particular (1992: 116).

[22] Como se percebe claramente nas suas palavras: "Nunca me ocorreu falar em nome fosse de quem fosse e pessoalmente ponho séria e constantemente em dúvida a fundamentação de qualquer filosofia, modo ou dispositivo de representatividade" " (R. D. Carvalho, 2002: 134).

[23] *Vou Lá Visitar Pastores*: 99; *Os Papéis do Inglês*: 109. Cf. Ruy Duarte de Carvalho a Laban, 1991: 697-698; R. D. Carvalho, 2002: 78-80, 89.

A etnia pode designar um grupo de identidades históricas, antigas formações sociopolíticas, pressupondo o reconhecimento de uma cultura e de uma origem comum, bem como de uma diferenciação em relação aos demais, que é accionada de modo simbólico para marcar pertenças e distinções. Esta base relacional confere à etnia características de interculturalidade e de faculdade de ser expressa e pensada a partir de elementos geográficos, históricos, económicos, políticos, sociais ou religiosos, critérios émicos que expressam a necessidade de sobrevivência de vínculos sociais dentro desse sistema, sem que se convoquem estritamente as noções de ficção ou de manipulação[24]. O émico permite a distinção Kuvale em relação aos seus outros, como se percebe nas seguintes citações:

> "grupo das pessoas que se dizem e são ditas Kuvale" (R. D. Carvalho, 2002: 13).
>
> "Kuvale se diz Kuvale porque é filho de Kuvales e isso o integra num universo de circulação de pessoas, de bois e símbolos povoado por indivíduos que se dizem e são ditos Kuvale pelas mesmas exactas razões" (R. D. Carvalho, 2002: 43).

Como se percebe, trata-se de uma afirmação étnica pelos processos de identificação dentro do grupo e de identização em relação aos que não lhe pertencem, que se lhe aplicam mediante a constatação de se estar perante uma comunidade com especificidades e partilha de características. Contudo, não basta a afirmação, a vivência é determinante. Por isso, ser Kuvale implica que se esteja inserido num conjunto de direitos e de obrigações a ser conhecido e respeitado, numa insularidade que é "atribuída e assumida" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 22; cf. R. D. Carvalho, 2002: 43-44).

Como se relatasse *um país distante* (*Vou Lá Visitar Pastores*: 225), Ruy Duarte de Carvalho desfaz a imagem de fantasia ao apresentar um quadro completo de afirmação grupal e das suas diversas dinâmicas que impedem que se tome este grupo como um todo homogéneo[25]. De qualquer modo, está-se perante uma "sociedade integrada", com ciclos de redistribuição de carne e de leite, pautada pelo lugar central que o boi desempenha nesta sociedade de pastorícia transumante[26]. Este é um capital que circula, entra em circuitos de redistribuição, equilibra as necessidades de consumo e determina a estruturação da aldeia,

[24] Sobre etnicidade, veja-se Cabezas López, 2007: 204-205; R. D. Carvalho, 1989: 206; Smith, 2006: 160; De Vos, 1995: 24-27.
[25] Como as estratégias identitárias de afirmação do grupo de *buluvulus* que não se mistura com outros nos ciclos da transumância, não perdendo oportunidades de desafio e luta (*Vou Lá Visitar Pastores*: 263). *Buluvulu* é uma mosca que produz mel. A sua cera aplica-se nos cornos de olongos usados nas deslocações de *buluvulu*, estendendo-se, como se percebe, a sua designação a um grupo social (*Vou Lá Visitar Pastores*: 265).
[26] São populações que se dedicam à pastorícia de gado bovino, ovino e caprino e a uma agricultura de pouca monta. A transumância deve-se à escassez de bons pastos e de água (R. D. Carvalho, 2002: 13; Alcoy, 2002: 31; Blench, 1998: 174).

sendo em torno dos currais que se constroem circularmente as habitações. É igualmente o boi que se destaca nos rituais de sacrifício – o eixo da religiosidade e da baliza de códigos de conduta – e que dá o nome ao clã[27] principal desta sociedade acéfala, ou seja, sem um poder central instituído, mas com respeito pela hierarquia, em termos da linhagem dos Hamba ou dos Mukwangombe[28].

Do exposto, e dado o papel central do gado nesta sociedade, para além de ser uma forma de subsistência e de auto-regulação económica, não necessitando da regulação estatal (económica) para a sobrevivência das pessoas, poder-se-á inferir que a auto-subsistência alimentar é um dos aspectos determinantes para a preservação da especificidade cultural, a par de mecanismos de resistências e de alianças que se vão forjando.

Os Kuvale sofreram vários tipos de embate ao longo da história, como a prática agrícola em tempo colonial, saldadas na incompreensão do seu sistema de transumância, que persiste na actualidade. Estes tipos de imposições motivam as consequentes reacções perante estes tipos de integração, com a centralização do papel do gado. Na época colonial[29], em especial a partir da década de 1950, as fazendas dos colonos afectaram as dinâmicas económicas dos Kuvale, baseadas na transumância, que recuperaram gado e terreno após a independência (R. D. Carvalho, 2002: 19). Neste contexto, nas acções de mobilização do MPLA – identificado com Luanda e visto como o sucessor do poder português – junto destas populações, as estratégias empreendidas surtiram os seus efeitos, sendo evidenciada a adesão, em termos de aliança e não de identificação, de Kuvale às FAPLA, conotadas com o MPLA desde a luta de libertação, tornadas Forças Armadas Angolanas (doravante, FAA) após as eleições de 1992. O facto de ser aliança implica que os termos têm de ser respeitados. Para os Kuvale, estes são a "intocabilidade do seu gado e do seu sistema produtivo"[30].

---

[27] Os clãs Kuvale do presente, num "quadro possível", são "os Kwangombe – do boi –; os Kwatyite – dos vegetais, das ramas, do milho; e os Kwambwa – do cão, do leão". Ainda existe "um outro clan, ou uma linhagem de um outro clan", "os Kwambila – da chuva" (R. D. Carvalho, 2002: 80).

[28] *Vou Lá Visitar Pastores*: 310, 332; *Os Papéis do Inglês*: 37. Cf. R. D. Carvalho, 2002: 81, 84-85, Alcoy, 2002: 31-32; Barata, 1986: 78.

[29] As campanhas de ocupação e de pacificação do território iniciaram-se em 1900. De 1904 a 1915, os portugueses guerrearam contra os reinos ovambo e, quando derrotados, o sul de Angola foi tido como pacificado, à excepção dos Kuvale, que viviam numa zona desértica e de pouco interesse. Em 1940, foram submetidos. Muitos foram dizimados, outros deportados para o norte de Angola e para São Tomé, outros contratados para tarefas de manutenção e de limpeza na cidade do Namibe. O seu gado foi repartido por colonos brancos e o seu território dividido em criações de gado. Os *kuvale* regressados do contrato não serviram depois como mão-de-obra para os colonos na criação do seu gado, conforme se esperaria. Eles usaram o dinheiro ganho para comprar animais e assim refizeram os seus rebanhos e o seu modo de vida (cf. Alcoy, 2002: 38-40).

[30] Cf. R. D. Carvalho, 2002: 15-17, 36-38, 106-107, 121, 142; Alcoy, 2002: 41-42.

Desta forma, Ruy Duarte de Carvalho apresenta o complexo da relação dos Kuvale com o Estado angolano, contrariando duas perspectivas que abordam questões semelhantes no Terceiro Mundo. Uma deve-se a Toyin Falola, que argumenta que os intelectuais têm desenvolvido um esforço teórico sobre as alianças que podem ser estabelecidas entre os grupos étnicos, tomados ou não como *mini-nations*, e o Estado, mas sem que daí surja a evidência de que na prática se estabelece uma relação bem sucedida (Falola, 2004: 117). O sucesso da relação entre a sociedade *kuvale* e o Estado existe na medida em que vai permanecendo imerso nas suas dinâmicas. A outra perspectiva deve-se a Catherine Walsh que, seguindo Armando Muyolema, trata do transporte do Estado-Nação de Norte para Sul, que se edificará através da "concessión a la otredad [que] se circunscribe a la insularidad del orden nacional, dejando incuestionada la base ideológica de la nación" (2007: 54). Como se verificou, a base ideológica do Estado-Nação nem sequer é tomada como viável na obra do autor angolano, pois as relações entre o centro e a periferia *kuvale* estabelecem-se através de alianças.

A respeito da base ideológica da nação e dos Kuvale, no romance *Kissoko de Guerra*, Henrique Abranches não deixa de assinalar uma visão da etnicidade para além da fixidez e do estatismo, abarcando as dinâmicas da etnicidade em África ligadas ao ambiente político vivido[31]. Numa estrutura que intercala acções de guerra e a vivência *kuvale*, conhecida do autor[32], esta surge na formalização de um *kissoko*[33] entre o "mais-velho Katemba" e o "Camarada" Roque, líder de um pequeno grupo de soldados das FAPLA, que livrou as suas gentes dos "bandidos". Este *kissoko* implica a oferta de gado e o convite para que os soldados pertençam à comunidade. É o soldado Neco quem fica com os Kuvale, sofrendo um processo de transformação, que passa pelo rito de circuncisão, pelo casamento, pela aprendizagem da pastorícia, da língua, para se tornar "kuvale de verdade", "um pouco mais kuvale, um pouco mais homem, um pouco menos kaluanda", "kuvale de jus e de direito", de novo nome "Katoviya Neko Landjele"[34]. Deste modo, progressivamente, muda o nome e desvincula-se da sua identidade luandense pela escolha de pertencer a um grupo

[31] Sobre este tipo de relações entre política e etnia em África, cf. Uchendu, 1995: 133.
[32] No Namibe, em finais dos anos 50 do século XX, Abranches contactou com o descontentamento dos *kwanyamas*, que "tinham uma organização quase secreta, subterrânea, paralela ao colonialismo – forneciam contratados, mas iam atrás deles" (Henrique Abranches a Laban, 1991: 305).
[33] Explica-se em rodapé o que é o Kissoko: "uma aliança entre clãs ou linhagens, muito praticada em Angola e mesmo para além-fronteiras" (*Kissoko de Guerra*, I: 138). António de Assis Júnior oferece também uma explicação: o *kissoko* é uma aliança que significa familiaridade e intimidade entre as pessoas. Quando celebrado entre Estados, é perpétuo (*O Segredo da Morta*: 168).
[34] *Kissoko de Guerra*, I: 138, 151-152, 169-170, 177, 199-201, 267, 270, 272-273.

diferente da sua origem. Neko assume, entre os Kuvale, a protecção contra os "fantoches"[35] da UNITA, os "miseráveis assassinos" (*Kissoko de Guerra*, II: 27, 56), com a protecção espiritual de Katoviya, já na categoria de antepassado, que filia o seu neto de adopção, os seus companheiros de armas e o povo Kuvale numa ordem nacional[36] que pugna por um objectivo comum, o do fim da guerra (*Kissoko de Guerra*, II: 190). É Katoviya quem afirma, numa fala que assinala claramente a feição dogmática da obra, que o Povo Kuvale tem como aliados as FAPLA e dão, juntos, seguimento a uma guerra que os une a "essa coisa nova que anda por aí que se chama Angola" e ao "maior dos velhos, e que se chama Agostinho Neto" (*Kissoko de Guerra*, II: 24), aglutinando o Estado ao seu fundador simbólico.

Esta guerra comum, no romance, formaliza-se pela aceitação e pela dignificação do Comando Kamikaze, de poucos e bravos soldados, ao qual é conferido o nome *kuvale* de "Elenãlo". Cada membro tem patentes e funções definidas, com Roque na liderança. Roque, com esta aliança, sente que "estes Kuvales odeiam os carcamanos e os fantoches que lhes fizeram muito mal", ao impedirem uma vida em paz. Por isso, a eles se juntam, nos derradeiros recontros com os sul-africanos, três dezenas de guerreiros "verdadeiros Kuvales que nem português sabem falar" (*Kissoko de Guerra*, I: 187-188, 274; *Kissoko de Guerra*, II: 191).

Este comando e o seu nome *kuvale* evidenciam ainda a criação de uma tradição e de uma nova linhagem, cuja fama é conhecida em Luanda[37] e que obriga a uma decifração antropológica de um grupo não conhecido (*Kissoko de Guerra*, II: 63-69). Desta forma, dá-se a incorporação popular na esfera militar, ou seja, acontece a militarização de um pequeno novo grupo, aliando o tradicional e o moderno, para a criação de um *Homem Novo*, aliado do poder central e por ele compreendido. Assim se busca, em conjunto, a legitimação da voz uníssona de uma Angola e o alerta para as gramáticas de configuração de um Estado

[35] Henrique Abranches reproduz sistematicamente o termo "fantoche", tal como pode ser encontrado em documentos advindos do MPLA. A título de exemplo, consulte-se M. E. Ferreira, 1999: 259, 295.

[36] Numa comunhão de planos, Katemba diz sobrenaturalmente a Neko: "Não meu pequeno Neko, Chefe de Guerra do Namibe e filho predilecto de Ngola Kilwange o maior dos Omatchikuma. Hoje terás o favor dos da Ekwandjamba, que são os teus verdadeiros Avôs nestas terras do Namibe, e eles irão contigo para o combate, conduzidos pelo gáudio rutilante do velho Ngola Lilwange que habita o Papá Roque sem que ele o saiba, e da Dona Ginga Mbandi, que vive na Mana Tina, sem que ela se aperceba disso, porque Mwene Mutu ya Kevela, que andava por trás do falecido João Kamikaxye, anda agora perdido de aflição pelas baixas camadas da atmosfera, à procura do seu corpo horrivelmente mutilado. Vai, Neko! Vai com os da Ekwandjamba, mas não te esqueças das rezas e das ofertas rituais ou tudo está perdido…" (*Kissoko de Guerra*, II: 190).

[37] "O nosso Comando, para o Povo Kuvale é muito mais do que isso. Agora é uma linhagem aliada. Nós somos hoje os de Ekwamikaxye, o nosso animal sagrado é o Camaleão" e Roque é conhecido como "Papá Roke Kamikaxye" (*Kissoko de Guerra*, II: 54). Em Luanda conhece-se a fama do "Grupo da Resistência da Província do Namibe", ou "Ekwamikaxya" (*Kissoko de Guerra*, II: 65).

militarizado que terá de incorporar a compreensão do p*ovo* para que o sucesso seja garantido.

Ainda que o dogmatismo seja manifesto, Henrique Abranches não deixa de marcar uma especificidade *kuvale*, para seguir com a terminologia aplicada por Ruy Duarte de Carvalho. No Sul, as pessoas mantêm-se *kuvale*, facto conseguido por continuarem a cumprir os ritos, a conservar as crenças e os valores, nas dinâmicas culturais que assistem a esta comunidade (*Kissoko de Guerra*, I: 271).

É deste modo que retorno a Ruy Duarte de Carvalho, para atender às pressões e às resistências operadas no contexto *kuvale*, aliando o nível interno e o externo do Estado.

Uma ordem de ameaças sobre a sociedade *kuvale* reporta-se a pressões do exterior (*Vou Lá Visitar Pastores*: 354), motivadas pela incompreensão dos parâmetros de constituição comunitária deste povo. Ruy Duarte de Carvalho contraria a ideia de exposição de vulnerabilidades e constrói a sua literatura, com base em dicotomias culturais e civilizacionais, realçando as dinâmicas culturais locais e a respectiva incompreensão colonial/central/ocidental. A tónica é posta na diferença e o apelo faz-se em direcção a uma não folclorização, daí que a perspectiva relacional seja a relevada. Consolida-se discursivamente uma série de variáveis que radicam nesse plano e que procedem a uma inserção deficitária, tanto a nível interno, como externo. Há ainda que observar os mecanismos de actuação externa no universo endógeno *kuvale*, que lhe é estranho. Ou seja, de instituições que se reclamam porta-vozes das sociedades, assim tomadas de forma plural e genérica, marginalizadas nas práticas do Estado mas valorizadas no seu discurso.

Esta diferenciação toca o fascínio que os *outros* exercem. Entre eles, encontram-se os povos nómadas, caracterizados como livres, independentes, num modo de vida que contrasta com as constrições de vida associadas ao Ocidente. São eles, a par de caçadores-recolectores, que constituem uma fonte de preocupação dos governos centrais em todo o continente, também devido à incompreensão a que são votados. A exogenia e os modelos de desejo de integração numa economia de mercado e de sedimentação são uma ameaça às condições de vida endogenamente reproduzidas e que têm no quadro cultural a sua referência[38].

A insularidade *kuvale* permite a delimitação de fronteiras em quadrantes diversos, que vão além do território e da cultura e que assinalam as dinâmicas que nelas (dentro e para

[38] *Os Papéis do Inglês*: 40; *Vou Lá Visitar Pastores*: 117, 305-307. Sobre a incompreensão do *outro*, cf. R. D. Carvalho, 2002: 97-98, 118, 129, 131; Gili, 2002: 93-94; M. C. Pacheco, 2006: 537; Blench, 1998: 163, 167; Maldonado-Torres, 2007: 173.

além delas) se vivem. A região Sudoeste de Angola vive, neste sentido, numa "dinâmica de fronteira"[39], que é um espaço aberto (R. D. Carvalho, 2002: 99). Como esta insularidade remete para a noção de fronteira, e como pertencer a um espaço se implica na criação de uma identidade colectiva, ter-se-á de convocar a transnacionalidade para abordar esta problemática.

Em primeiro lugar, existe a afirmação de peculiaridades que cabem nas fronteiras políticas de Angola e num conceito operativo de angolanidade que reúne as diversas manifestações culturais pertencentes a Angola[40], mas que se torna insuficiente na afirmação de que se trata de uma especificidade angolana. Angola reveste-se de especificidades que teve de inserir nos marcos fronteiriços, mas que vão além deles, como é o caso dos Kuvale. Trata-se da reconsideração de uma série de mecanismos de leitura do mundo, como o estatocentrismo, uma importante base de configuração da própria ciência social que interpreta as relações internacionais. O exemplo *kuvale*, vindo do Sul, é um verdadeiro desafio colocado a este nível. O início de *Vou Lá Visitar Pastores* explica textualmente um mapa apenso à obra, indicativo da geografia do "território kuvale", que abrange populações viventes geograficamente com "a Namíbia a sul e à volta a Angola restante" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 15), que vive entre fronteiras que ultrapassam as linhas demarcadoras e canonizadas dos Estados e que, naturalmente, encerram o que dentro delas se passa.

O conceito de fronteira é polimórfico e polissémico, se atendermos à consideração de que as metáforas recorrentes na teoria social contemporânea têm raízes espaciais binómicas, como dentro/fora, centro/margem, e marcam vocabulários de diferenciação e de posicionamento[41]. Os espaços de fronteira podem ser porosos. E essa é a sua tendência. Mas as fronteiras podem igualmente ser linhas demarcadoras entre inclusão e exclusão, entre a estipulação da identidade e da alteridade local e culturalmente situadas, marcação de divisão e prova da regulação da população e dos bens[42].

Assim, e em segundo lugar, a pertença e a localidade ultrapassam em muito as fronteiras do Estado[43]. E sem que se leiam ambiguidades, como no caso de Ruy Duarte de Carvalho, que, nas fronteiras da transumância, alia a transnacionalidade *kuvale* ao complexo

[39] As autoridades valorizam o sedentarismo, ao passo que as comunidades de pastores valorizam a supressão das suas necessidades através das suas movimentações, nas quais não respeitam, até, as fronteiras com outros países. Trata-se de uma relação permeada por um conflito de perspectivas (cf. Blench, 1998: 164).
[40] Sobre o carácter operativo do conceito de angolanidade, veja-se a resenha da história de Angola e o percurso da institucionalização do seu sistema literário neste trabalho.
[41] Algumas metáforas recorrentes na teoria social contemporânea são trabalhadas por Keith e Cross, 1993: 26.
[42] Sobre fronteira, cf. Marques, 2001: 123; McLaren, 2000: 153; Rushdie, 2003: 412; Katzenellenbogen, 1998: 73; Iniesta, 2007b: 11, Cabezas López, 2007: 198. E a marcação da exclusão não se deve a Berlim. A fronteira como marca de exclusão é uma característica que vem da pré colonização (Katzenellenbogen, 1998: 103).
[43] Uma evidência que poderá encontrar-se em Lovell, 1998a: 6, apenas para citar um exemplo.

civilizacional herero, de que faz parte[44]. Poder-se-á afirmar que a insularidade *kuvale* tematizada por Ruy Duarte de Carvalho é uma *última fronteira*[45], pela forma como revela um povo que vive nas suas dinâmicas mais além do Estado e mais além de discursos de sedimentação.

[44] *Vou Lá Visitar Pastores*: 281; cf. R. D. Carvalho, 2002: 78-79; Alcoy, 2002: 30.
[45] Busquei esta noção a Ferran Iniesta, para quem, pelos motivos que encontramos nos *kuvale*, de resistências a uma modernidade forçada, "hasta cierto punto, el África negra encierra en su seno la última frontera" (2002: 9).

4. A construção de uma paisagem nacional

A dimensão sublime do mundo rural encontra-se na natureza, que serve, em literatura, como repertório e como memória. As técnicas da enumeração e da descrição e os processos de incorporação laudatória são fulcrais para esta institucionalização simbólica e para a consideração de que a natureza constitui um lugar de identidade no discurso, sagrando um sentimento pátrio e um sentido de pertença pela ligação à terra e à história. Enfim, pela ligação a um espaço que apresenta elementos peculiares só a ele pertencentes. Deste modo, a natureza torna-se socialmente significativa, porque fornece meios através dos quais os humanos reconhecem identidades e lugares[1].

Na literatura angolana, a identificação nacional, ou entre o escritor e a terra, faz-se através de uma relação de apego e de comunhão[2]. A natureza é, deste modo, o tópico que pode ser convocado como o mais elementar na determinação de uma imagem de nação, pela comunhão consciente entre narrador e narrado, conseguida pelo diálogo artístico mediado por recursos que atribuem características de belo ao texto (como as adjectivações, as exclamações, as comparações, as sinestesias, as enumerações ou as personificações).

Quando se aborda esta *determinação nacional*, toma-se a elaboração da paisagem como uma obra colectiva a cargo de poetas ou de pintores. "Mas como determinar com precisão que paisagem é o resumo e emblema da nação?", pergunta-se Anne-Marie Thiesse (2000: 187). Uma possível resposta reside nas escolhas de elaboração estilística acima referidos e na selecção de elementos a serem escritos, um processo que se torna mais denso quanto maior for a diversidade posta em literatura.

Sobre este trabalho intelectual de escrita do espaço natural, Ute Luig e Achim Von Oppen estabelecem duas maneiras distintas de perceber a paisagem, numa vocação autoral e contextual. A primeira vai ao encontro das afirmações anteriores sobre a literatura angolana e reveste-se de uma unidade espacial encontrada na paisagem, na qual se revê uma identidade social e política particular. A segunda maneira subjectiviza-se na forma como a paisagem é percebida e expressa modos de ver mais particularizados (Luig e Von Oppen,

[1] Um dos exemplos paradigmáticos encontra-se no fortalecimento da imagem suíça pela sua paisagem alpina, que Anthony Smith considera um sistema de crença associado a uma ideologia de construção nacional (Smith, 2006: 41). Sobre a tematização da natureza como identidade, cf. Lovell, 1998a: 2, 11 e 1998b: 53, 73; Mata, 2001: 88; Cosme, 1978: 16; C. Andrade, 1962: 84.

[2] Como pode ler-se em Abdala Júnior, 1985: 450 e em Laranjeira, 2001: 63. Uanhenga Xitu afirma: "apenas sou um escritor que aponta e escreve o ambiente que o cerca; sou pessoa, vivo e convivo numa sociedade onde tem seres humanos, animais irracionais, insectos, répteis, peixes, plantas, flores, árvores, chuvas, águas, ventos, paisagens, meios de transporte aéreos, rodoviários, marítimos, pedestre, todos eles cruzam comigo no dia-a-dia, falo com eles e falam comigo" (*O Ministro*: 34).

1997: 15). Ambas se encontram nos romances em análise e, partindo do espaço geral angolano para as suas particularidades, determinam-se estratégias diversas de apropriação do espaço natural com vista a inscrever a subjectividade numa visão lata de espaços localizados.

O espaço natural é um constructo social, que é vivido por quem nele se enquadra e que é apropriado pelo discurso. Neste caso, a apropriação do espaço pode transformar-se em paisagem literária que se reelabora na palavra que medeia a percepção e a representação (Luig e Von Oppen, 1997: 15; R. D. Carvalho, 2006: 70, 100). Por um lado, a natureza é o campo mais fértil nos romances para estabelecer comparações e metáforas com o humano, em estruturas analógicas que encenam realidades conhecidas no domínio social e cultural local[3]. Por outro, a representação da natureza como uma paisagem modula e reflecte as ideias sobre o espaço, pelo percurso sobre ele operado e pela sua interiorização. É, aliás, na componente natural que se territorializa o espaço em nação, pela inscrição que nele se faz e pela explicitação de que se está perante uma singularidade. Por exemplo, na guerra de libertação, Almi projecta uma paisagem com profusão de cor, povoada de "bandeiras, de meninos e de risos", numa liberdade pela qual luta (*As Lágrimas e o Vento*: 170). A conquista do espaço nacional faz-se, também, pelo percurso por ele empreendido, permitindo o seu conhecimento e a sua escrita (cf. Thiesse, 2000: 243). Pepetela é o autor que procede de forma mais regular deste modo, em totalizações do espaço angolano imaginado pelas personagens[4]. Sem Medo, protagonista de *Mayombe,* condensa em pensamento a realidade espácio-temporal angolana, com um novo fôlego que antevê no possível conhecimento empírico:

[3] Expõem-se sentimentos, como a revolta, a indignação e a debilidade perante comportamentos predadores, equiparados aos jacarés ou aos abutres (*A Casa Velha das Margens*: 35-37, 107, 126). Os homens que rapinam a terra e desejam o mal são equiparados a feras (*A Casa Velha das Margens*: 101; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 178-179, 267). A desolação da terra queimada iguala a resignação dos colonizados (*A Chaga*: 190). Na luta, os guerrilheiros são como "serpente e onça" (*As Lágrimas e o Vento*: 61) e os invasores de Angola são como "uma nuvem de gafanhotos" (*Kissoko de Guerra*, I: 316). Numa guerra civil incompreendida, são os "pântanos" a fundir-se com o "sangue" dos seus "filhos" (*Patriotas*: 303).

[4] A título de exemplo, em *A Geração da Utopia*, a realidade física de Angola serve como elemento de comparação: "O riso era um poente nas montanhas do Huambo, depois da chuva, quando todos os arco-íris se confundiam nos rosas-violetas e azuis das nuvens, rasando as pedras negras no alto dos morros verdes. Ou então era água cristalina caindo do alto da Unguéria com os sons estranhos do deserto castanho-lilás do Namibe" (*A Geração da Utopia*: 88). No mesmo romance, Aníbal viaja de Benguela a Luanda e condensa o que observa: "depois de tantos anos pude passar na Canjala, olhando lá ao fundo recortarem-se no horizonte os temidos morros do Pundo e do outro lado o desfiladeiro suave que vai morrer no mar, no Egito Praia. Atravessar o Quicombo e subir o Xingo, morros de tantas batalhas em guerras passadas, onde ainda restam para a História os esqueletos de gente esquecida e os ferros de carros destruídos. Ultrapassar o mítico Keve, adivinhar à direita a serra da Gabela no seu verde eterno, entrar depois na Kissama de todos os leões que, diga-se de passagem, já não se encontram, nem elefantes, nem pacaças, eliminados pelos heróis caçadores de fim de semana, alguns até a bordo de helicópteros. País de depredadores, foi nisso que nos tornaram" (*A Geração da Utopia*: 302-303).

> "Sentiu nas narinas o vento do Planalto que conhecera na sua juventude. Viu as vertentes imponentes da Tundavala, onde o Mundo se abria para gerar o deserto do Namibe: a Tundavala eram as coxas entreabertas da montanha que deixavam escorrer as areias do deserto, inundando o horizonte até à África do Sul. Sentiu o perfume de eucalipto nas montanhas do Lépi, recordou os campos de milho do Bié e do Huambo, as bandeiras vermelhas das acácias no Chongorói, tudo indo dar, descendo, aonde a terra morria e os escravos do passado perdiam para sempre o seu destino. Viu Benguela, o antigo armazém de escravos, o quintalão de engorda dos negros, como bois, esperando o barco para a América. Lá se abria o caminho da América, mas se fechava o caminho da vida para o homem negro. Agora, Benguela, não seria o cemitério antecipado do Novo Mundo, mas a porta aberta para o Mundo Novo. Os olhos de Sem Medo desciam sensualmente pelas vertentes escarpadas da Huíla ou pelas doces vertentes do Huambo e deleitavam-se, espraiando-se no mar, confundindo na espuma as silhuetas solitárias dos imbondeiros ou os penteados arquitectónicos das mulheres do Planalto" (*Mayombe*: 162).

Percebe-se que Sem Medo recompõe um conjunto amplo de elementos de um território pelo qual lutava e para o qual convoca o lugar do Sul, da Benguela natural do autor deste romance, sintetizando o espaço natural e a história de um espaço político a erguer como comum.

Para além do espaço dentro das fronteiras de Angola, outras totalizações da diversidade geomorfológica angolana dividem-se em montanhas, morros, florestas – destacando-se o Mayombe –, matas densas, estepes e savanas[5]. Também o deserto é um desses locais. Para Henrique Abranches, pauta-se pela ausência, pelo que não tem[6] (*Kissoko de Guerra*, II: 23), e, para Ruy Duarte de Carvalho, é um espaço de motivação e de deleite, intimamente apropriado, com todas as cores locais, situando-se junto de populações e ambientes periféricos. As referências espaciais são concretas e marcam os distintos espaço e tempo *kuvale*[7].

Os seus registos pessoais não deixam de se fazer presentes na forma como se inscreve na paisagem e na forma como as colocações luandenses fazem os sentidos de viagem pela memória, que origina a estruturação de *Vou Lá Visitar Pastores* em capítulos que nomeiam apontamentos geográficos do território *kuvale*. Os rios Bero e Kuroka, a relação entre rio e deserto, entre caminho e caminhante são formas de sentir particularmente

[5] *A Konkhava de Feti*: 28, 54-55, 105, 137, 259; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 159; *Nzinga Mbandi*: 145; *Mayombe*: 9, 21, 43; *Patriotas*: 153; *Mãe, Materno Mar*: 35, 115, 137; *Os Papéis do Inglês*: 96, 105-106, 120.
[6] A paisagem como "a placa monótona do areal pálido e cheio de ameaças, (…) sem um capim, sem uma elevação, sem um sinal evidente de vida". Na margem direita do rio, "o deserto das mulolas secas" (*Kissoko de Guerra*, II: 23).
[7] *Os Papéis do Inglês*: 16, 21, 22, 39-40, 106, 128, 137; *Vou Lá Visitar Pastores*: 99.

o espaço, em termos de clima, de paisagem observada, de condensação de tempos que enformam a sua identificação com o local, experimentada desde a infância e marcada pelo pronome possessivo de primeira pessoa[8].

As paisagens são espaços que têm de ser apropriados artisticamente, efeito conseguido pela observação a partir da localização dos actores[9] ou dos narradores, que transmitem as sensações sinestésicas despertadas. A paisagem é ponteada pelas cores ocre, verde e azul (*Vou Lá Visitar Pastores*: 190, 293, *Mãe, Materno Mar*: 38), é *bonita* (*Vou Lá Visitar Pastores*: 260), é *sedutora* (*Kissoko de Guerra,* I: 59), *deslumbrante* (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 46-47), despertando o *encantamento* e a *paixão* (*Parábola do Cágado Velho*: 110), o *êxtase* (*Rioseco*: 158), a comunhão entre humano e natural (*As Lágrimas e o Vento*: 91)[10].

A identificação sentimental e de apego entre o escritor e a terra/nação consegue-se pelo facto de não se proceder apenas a uma percepção estética da paisagem, notando-se essencialmente uma relação de identificação entre o espaço e a história, uma relação semiótica entre o humano e a natureza, uma relação de correspondência perceptível nas descrições. Os textos são descritivos, ou seja, representações do real, em criação e não meramente em reprodução[11]. A descrição de elementos sentidos modela-se pela sua construção subjectiva e a natureza transforma-se em texto simbólico e em património singular no transporte do empírico para o literário. Duas dessas singularidades são "uma flor chamada *Welwitschia mirabilis* e as palancas negras", apenas existentes em Angola, segundo Hosi, o protagonista de *Patriotas* (p. 154).

As particularidades vegetais e animais inscritas no texto são bastante pormenorizadas e assinalam a riqueza da diversidade, dando as enumerações[12] e as adjectivações um quadro geral de plenitude e de exaustão, como se interessasse colocar *toda*

[8] *Vou Lá Visitar Pastores*: 35-36, 55-56, 73, 104. Giraul, Pico do Azevedo, Virei, Evau, Muhunda são topónimos que intitulam alguns dos capítulos do romance e que apontam a geografia da obra de Ruy Duarte de Carvalho. Sobre a sensação do espaço em textos de Ruy Duarte de Carvalho, cf. J. B. Pacheco, 1985: 140.

[9] A união entre tempo e espaço e entre humano e natural faz-se a partir do ponto a partir do qual a personagem observa a natureza em jeito afectivo e contemplativo. O nosso olhar sobre o mundo é também o de Manecas, em *Mãe, Materno Mar*, à medida da lentidão do comboio (*Mãe, Materno Mar*: 35-38), e de Cisoka, em *O Feitiço da Rama de Abóbora* (p. 24).

[10] Para além dos exemplos apontados, a paisagem como motivo de admiração em momentos do dia particularizados encontra-se ainda em *O Segredo da Morta*: 108; *A Casa Velha das Margens*: 37; *Viragem*: 41, 53; *Terra Morta*: 240; *Mayombe*: 102-104; *Mãe, Materno Mar*: 115, 149; *Patriotas*: 154; *Os Papéis do Inglês*: 182.

[11] As características dos textos descritivos encontram-se em Kayser, 1977: 83; Doležel, 1997: 88-89.

[12] O recurso retórico e poético da enumeração é "conveniente nas tradições orais e [serve] para concentrar a atenção do interlocutor naquilo que se está a dizer, mostrando-lhe ao mesmo tempo vários aspectos, várias perspectivas em torno do mesmo assunto ou objecto", com utilização semelhante na escrita, captando a atenção do leitor (Soares, 2007: 96-97).

a realidade no texto. Latamente tomada, a natureza é abundante e fértil, é insubmissa, marcada pelo verde repetido[13]. A exuberância frondosa do vegetal, a laudação que assinala a cumplicidade entre o autor e o mundo narrado, as inúmeras espécies de animais[14] que cumprem os seus ciclos de sobrevivência e que vivem em liberdade ocupam um lugar de destaque nos romances angolanos que decorrem em cenário rural. A profusão de pormenores escritos das espécies animais e vegetais que compõem a natureza angolana associa-se a um sentido de preservação inerente ao território. Este pode respeitar monumentos e o património natural, frente à transformação do mundo operada pelo reforço tecnológico, sentido como ameaça[15]. A corroborar esta necessidade, Boaventura Cardoso abre um episódio, marginal e incompreendido pela maioria das personagens, de um apelo dirigido por Manecas para que o meio ambiente seja protegido (*Mãe, Materno Mar*: 69).

A esta enumeração aliam-se diferentes concepções da natureza, de acordo com as personagens ou a instância narrativa que as experimente, seja de comunhão ou de percepção exterior, transformando o espaço em lugar exótico ou egótico. A visão interna corrobora-se, uma vez mais[16], pela externalização na observação e na apropriação da natureza, expressões que dependem da situação das personagens em relação a Angola. As personagens coloniais sentem uma Angola plena de fertilidade, mas também como um local monótono, sombrio e misterioso (*A Chaga*: 11; *Terra Morta*: 129; *As Lágrimas e o Vento*: 86). Após a

[13] A vegetação como marcação de espaço nacional pode ser fértil (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 24; *Nzinga Mbandi*: 145; *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 70, 115-116; *As Lágrimas e o Vento*: 57, 61; *Mãe, Materno Mar*: 115, 149; *Parábola do Cágado Velho*: 110; *Vou Lá Visitar Pastores*: 228, 260; cf. M. P. Andrade, 1977: 13). Pormenoriza-se em capim, em *ficus* e imbondeiros, em mutiatis, em árvores de fruto, como laranjeiras, mutambas ou cacaueiros, mangueiras e bananeiras, em palmeiras, em pinheiros, cedros, altos eucaliptos, mafumeiras, gajajeiras, em "quissasas muxixi, espinhosas", "katari-mbulu sarmentosas e outras mussassas", copas de árvores, "munjijis, quilembes, munguengas e munsonjis" (*A Konkhava de Feti*: 260-261; *O Segredo da Morta*: 271; *A Casa Velha das Margens*: 130, 205; *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem...*: 116; *As Lágrimas e o Vento*: 91; *Vou Lá Visitar Pastores*: 228; 269-270; *Parábola do Cágado Velho*: 12, 110). E, também, na cor rubra da "cereja do café" (*As Lágrimas e o Vento*: 91), marca de trabalho contratado em monocultura, ou nas rosas que hoje se conhecem como "ceptros de Lueji", as rosas de porcelana da Lunda (*Lueji*: 63, 67).

[14] Entre os animais terrestres encontramos manadas de gazelas, animais que pastam no capim verde, uma manada de glengues em busca de água, uma manada de elefantes, onças e leões, rãs, um macaco, impalas, palancas negras, uma aranha e uma mosca, cigarras, salalés, percevejos, serpentes, javalis, cabras do mato, macacos, onjiris ou impalas (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 45-47, 178; *As Lágrimas e o Vento*: 91; *Mayombe*: 25; *Kissoko de Guerra*, I: 294; *Patriotas*: 153-154; *Rioseco*: 37, 446; *Parábola do Cágado Velho*: 100-101; *Vou Lá Visitar Pastores*: 129, 271; *Os Papéis do Inglês*: 23;). As aves podem ser inominadas (*A Konkhava de Feti*: 181; *Patriotas*: 153; *Parábola do Cágado Velho*: 117) ou especificadas, como os abutres e as águias, as andorinhas, as garças, os cisnes, pica-paus, perdizes, rolas, periquitos, o cuco-de-bico-grosso, a rola-de-manchas-azuis ou a andua-azul, o barbadinho-de-Angola, o cucu, o pimlau, o pintassilgo, o ocihungulu, o ondingili, o onduva, o omgumbe, o opumumu e o ombovo (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 24, 45; *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…:* 70, 116; *As Lágrimas e o Vento*: 91, 77; *Patriotas*: 153; *Mãe, Materno Mar*: 115, 149, 161).

[15] A necessidade de preservação do património natural perante as ameaças advindas de um mundo cada vez mais dependente da tecnologia é tratada por Thiesse, 2000: 245-247 e Gellner, 1995: 190.

[16] Esta estratégia foi assinalada em *Nzinga Mbandi, ou a história de uma rainha na aurora colonial*, no Capítulo III deste estudo.

independência, o tenente sul-africano Marius van Onselen, um invasor sul-africano, considera um emblema angolano já referido, a *Welwitcshia mirabilis,* feia e ameaçadora (*Kissoko de Guerra,* II: 90).

O tipo de natureza distancia a "civilizada" Europa desta paisagem exótica que é estranha, desconfortável e que, num outro registo, se apresenta como a imagem consagrada da pureza e da virgindade[17]. Esta pureza natural africana opunha-se à "civilização" que o europeu comportava e marcava a inacção humana africana relativamente ao ecossistema, incapaz de o transformar. A este propósito, é frequente ouvir-se uma distinção, com base em pré-conceitos, entre o *ocidental* e o africano: se o primeiro explora os recursos do planeta sem atender à sua extinguibilidade, o segundo estabelece uma relação harmoniosa de comunhão com o complexo natural circundante. Se os primeiros racionalizam a natureza, os segundos são tidos como os seus guardiães, numa perspectiva dicotómica entre uma vivência moderna europeia e uma vivência tradicional africana. Porém, como lembram Ute Luig e Achim von Oppen (1997: 27), não se poderá falar taxativamente neste equilíbrio quando se aborda este tema, uma vez que os ecossistemas africanos são, para além de naturais, paisagens culturais, reflectindo uma longa interacção entre o Homem e a natureza. Ainda segundo os mesmos autores, este facto ganha uma especial acuidade se tivermos em consideração que, em África, a sociedade e a terra não são entidades separadas, mas sim mutuamente equivalentes.

Contudo, também numa perspectiva émica nota-se a apreensão do real como paisagens intocadas e impolutas pela acção humana. Esta ideia de natureza pura, intocada e pré-histórica (ou, melhor, a-histórica) é consonante com a imagem imperialista sobre o *outro*. Em *O Feitiço da Rama de Abóbora*, o mundo de Cisoka existe, também, como puro e primordial: percorre um atalho que nunca havia sido tocado por humano e vê uma paisagem "tão formosa que acho que nenhum olho humano se espraiou em tal maravilha" (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 24-25).

Quando se vai além, tanto da natureza representada pelos *outros* em visões de dominação, quanto da natureza experimentada a nível local, concebe-se o que Edward Said denomina de *terceira natureza*. Esta demarca-se de imagens românticas e exóticas e visa a restituição do espaço a quem foi usurpado, mediante um trabalho intelectual anti-

[17] A imagem que o europeu desenvolveu sobre o meio natural africano pauta-se pelo exotismo e pela intocabilidade da natureza em relação ao Humano, visão em muito devida ao olhar ético e não émico. É esta a primeira posição de José das Quintas: "Ir à África, conhecer outros mundos, viver a natureza na sua pureza" (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem...*: 61). Sobre a visão europeia sobre a natureza africana, cf. Mouralis, 1982: 75.

imperialista que deriva da afirmação da história local e que se resume no que o palestiniano designa como *impulso cartográfico* (Said, 1990b: 79). Para dar corpo ao que tomo de Edward Said como impulso cartográfico, desenvolve-se um conjunto de estratégias que se encontram no discurso sobre a natureza. Estas estratégias, que passam a apresentar-se, reportam-se a uma osmose entre tempo, espaço e humano, em primeiro lugar, seguindo-se-lhe a animação da natureza, a sua religiosidade, a anamnese que serve de evocação de espaços conhecidos e afectivos e, por fim, a inscrição humana no espaço natural.

Então, quando se verifica uma osmose entre espaço, tempo e humano, a natureza encontra-se em consonância com o tempo vivido. Quando o cenário é de guerra, captam-se as imagens mais vivificantes desta estratégia, pelo cenário desolador e angustiante, pela minagem dos terrenos, pela suspensão da natureza e pela sua reavivação na necessidade de uma vitória contra os inimigos. O crescendo da crueldade da guerra acompanha o crescendo da notação negativa da paisagem[18].

Decorrentes desta estratégia, encontramos uma natureza de oposição e uma natureza de auxílio ao humano. A dificuldade e as ameaças que se sentem na natureza são uma imagem recorrente que o humano tem de ultrapassar, através do domínio do elemento natural[19]. Mas a natureza, em contexto de guerra, pode auxiliar. Para tal, é imperioso que se conheçam as suas condições e os seus caprichos, os sinais que nela se podem ler, para que se formalize em refúgio[20]. Deste modo, a natureza anima-se e colabora com os actores, harmonizando-se com o humano, como se os dois universos estivessem unidos numa luta comum[21].

É assim que personificação e deificação da natureza constituem a segunda estratégia de impulso cartográfico. De acordo com Helena Riaúsova, a personificação de elementos naturais é uma "técnica expressiva característica da tradição oral angolana" (1986: 60). Esta

[18] Na luta pela independência, a escuridão marca a angústia (*Mayombe*: 209), o sol metaforiza-se em sangue (*As Lágrimas e o Vento*: 59) e a pátria a libertar é uma flor, com pétalas "vermelhas como o sangue do povo" (*As Lágrimas e o Vento*: 58). A guerra cenariza a desolação, os escombros, a ausência de humano pelo silêncio, pelo despovoamento, pela morte e ausência de futuro (*A Konkhava de Feti*: 79-80; *As Lágrimas e o Vento*: 169-170; *Parábola do Cágado Velho*: 146, *Kissoko de Guerra,* I: 24, 39, 94, 111-112, 223, 247, 294-295; *Kissoko de Guerra*, II: 83). Na guerra civil, as minas anti-pessoais motivam a fuga humana e a morte, a incompreensão, suspendem a vida nos terrenos, pela estratégia da selecção dos locais da sua colocação, em campos agrícolas e caminhos (*Parábola do Cágado Velho*: 116-117; *Mãe, Materno Mar*: 137). A natureza suspende-se antevendo o combate, sem sons, sem vento e reaviva-se vibrante na indignação perante as mortes (*Nzinga Mbandi*: 145-147).

[19] *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 51; *As Lágrimas e o Vento*: 102; *Mayombe*: 43, 51, 206; *Kissoko de Guerra*, I: 9, 258, 260.

[20] *As Lágrimas e o Vento*: 144-145; *Mayombe*: 51-52; *Kissoko de Guerra*, I: 53; *Kissoko de Guerra*, II: 170-171. Sobre o conhecimento das condições naturais como auxílio em contexto de guerra, cf. Lienhard, 2005: 81-82.

[21] *Mayombe*: 26, 204; *As Lágrimas e o Vento*: 60-61, *Kissoko de Guerra*, I: 85. Em *Mayombe*, os soldados confundem-se com a paisagem, tornam-se matéria semelhante (cf. Leite, 1995: 175).

personificação expande-se a uma deificação, atendendo a que o domínio do sobrenatural se adensa na forma como alguns elementos são apresentados e investidos em símbolos[22]. A densidade do Mayombe, a sua impenetrabilidade e a acção de possibilitar o nascimento do que seria apenas humano marcam-no como *persona* (*Mayombe*: 9, 19, 65). Mas a floresta tem mecanismos próprios de transcender as ordens naturais e atmosféricas. Portanto, mais do que personificação, trata-se de uma deificação, de um "deus-Mayombe" (*Mayombe*: 12, 66, 239) que se modaliza epicamente, como defende Ana Mafalda Leite (1995). Floresta e Humano tornam-se simbióticos[23], inclusive no epílogo do romance, com o corpo morto de Sem Medo junto à amoreira "gigante"[24] e coberto de flores de mafumeira, regressando a natureza ao seu lugar, sem os guerrilheiros. Se eles tentaram sempre dominá-lo, no fim, é Mayombe quem os vence (*Mayombe*: 243-245).

Um exemplo de restituição natural do espaço usurpado pela guerra encontra-se em *Parábola do Cágado Velho* (p. 151), superando a imagem de destruição. A natureza debela, ainda, o abandono da Casa Velha após o incêndio arruinador. O capim toma o lugar do humano e do seu artefacto, como se lhe fosse reposto o seu lugar naquelas margens (*A Casa Velha das Margens*: 103, 107, 129-130). A construção da paisagem *filha da terra* marca o afinco necessário para o Humano lutar pelo que lhe pertence. Se a presença da natureza é secular, a do humano é a da sedimentação num espaço próprio que querem converter em alheio pelas lógicas comerciais coloniais. O estado geral da Casa Velha é o de um tempo de impasse e de espera. Na obra de Arnaldo Santos, a natureza representa a relação entre o tempo passado de grandeza e o tempo presente de incerteza e de maquinação.

A natureza mostra, também, o seu poder quando nela se criam catástrofes para a vivência humana, seja por estiagens, seja por dilúvios, ambos destruidores. Aliás, em condições não industriais, a dependência de desígnios da natureza é assinalável e o humano tem de controlar o natural, para debelar perigos[25].

Mais pormenorizada do que a deificação e a mostra da pujança natural, a religiosidade, como terceira estratégia de impulso cartográfico, consegue-se mediante um

[22] Aliás, a relação semiótica entre humano e natural caracteriza a estética africana, pelo facto de a natureza se revelar um "espaço de *revelação* do acto criador" e um "reservatório semiológico" (Trigo, 1981: 398. Itálico no original).
[23] Uma metáfora usada por Sem Medo exprime esta simbiose: na floresta, com a fertilidade dos solos e com a abundância de água, os humanos podem criar raízes e ficar presos ao solo (*Mayombe*: 44). "E os homens, vestidos de verde, tornaram-se verdes como as folhas e castanhos como os troncos colossais" (*Mayombe*: 65).
[24] Esta amoreira simboliza a morte de Sem Medo e auxilia a conferir a aura de especialidade ao comandante que é valorizado nessa hora por quem com ele lutou (Leite, 1995: 191, 197).
[25] *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 180; *A Casa Velha das Margens*: 101; *Viragem*: 7-8; *Mãe, Materno Mar*: 76, 93, 135-136; *Vou Lá Visitar Pastores*: 214-215; *Os Papéis do Inglês*: 122. Sobre a dependência da natureza em condições não industriais, cf. Giddens, 2002: 42.

conjunto de processos. A atribuição de formas religiosas ou a sagração de rituais permitem a experiência mística da natureza, que é, igualmente, uma forma de a apropriar e socializar, sem que nela resida um sentido de categorização estética, mas antes de poder. Temos, desta forma, um espaço natural à partida profano transformado cultural e socialmente em espaço sagrado, ou em *hierofania*, conceito pelo qual Mircea Eliade define a manifestação do sagrado e a sua compreensão pelos indivíduos (s.d.: 20)[26].

O espaço percebe-se, assim, pleno de vozes e de seres fantásticos que, nos romances, caracterizam o mistério (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 48-49; *Mãe, Materno Mar*: 165-166) ou a vivência sacra. Entre estes, numa ligação mais emblemática entre o humano e o natural, as deidades e os antepassados inscrevem-se em locais como as "pedras-rochosas-sedimentares" de Mapungu a Ndongo (*Nzinga Mbandi*: 97-98) ou em espaços aquáticos, habitação de *génios* da natureza. O mar, o rio ou a lagoa comportam, de modo destacado, imagens femininas, como as Yanda[27], que habitam também imbondeiros, dos quais surgem em condições de luminosidade especial[28].

A água simboliza a origem e, para Manecas, em *Mãe, Materno Mar*, representa a maternidade que deixa para trás e o mar que tem como destino, num reencontro com a sua essencialidade[29]. Os locais de nascimento associados à água paralelizam a emoção individual e a natureza[30]. Mas a água representa também, através da chuva, a certeza de prosperidade e de fertilidade (*Mãe, Materno Mar*: 171; *Nzinga Mbandi*: 85), pelo que se reveste de interditos, como a impossibilidade de ser vendida, sob pena de castigo divino[31].

---

[26] A outorga de religiosidade à natureza pode encontrar-se, ainda, em Eliade, s.d.: 95 e em Lovell, 1998b: 72; Cabezas López, 2007: 188; Leite, 1995: 129; Luig e Von Oppen, 1997: 20-21.

[27] Estas deidades serão objecto de análise mais pormenorizada no subcapítulo *A referência cultural da religião*, integrante do Capítulo VII.

[28] *Lueji*: 412; *Nzinga Mbandi*: 86; *A Casa Velha das Margens*: 101-102, 133, 222, 305; *Mãe, Materno Mar*: 239; *Rioseco*: 12; *Vou Lá Visitar Pastores*: 243.

[29] *Mãe, Materno Mar*: 35, 38, 52, 107, 222. Mircea Eliade (s.d.: 105) tematiza a maternidade associada simbolicamente à água, pelo que o seu significado de 'origem' se aplica de forma precisa ao romance de Boaventura Cardoso.

[30] O narrador compara a torrente de emoções e de sentimentos de Emídio ao "rio Lucala, o rio da margem em que lhe nasceram" (*A Casa Velha das Margens*: 99).

[31] Satumbo vende da sua água. Noíto diz-lhe que água não se deve vender, porque "isso não é bom para a tua sorte. Água é de dar. Aprendemos assim na nossa terra". Mas ele diz-lhe "Nada. Aprendemos assim mas agora é tudo diferente" (*Rioseco*: 163).

Para além da feminina água, as árvores revestem-se de sagrado e de proibições[32]. Associadas a uma imagem de masculinidade, as árvores são exemplos de durabilidade, de imobilidade e de permanência, de raízes de pertença a um lugar, de autoridade que sugere a produção rítmica da história pela produção rítmica da natureza[33]. A árvore simboliza, também, a memória viva dos espaços, tornando-se, portanto, intocável, como o "pau-de-muxixi" antigo que protege a Casa Azul (*A Casa Velha das Margens*: 265). Nestes casos, a natureza é um símbolo de memória viva dos espaços, de passado e de inscrições futuras. Do conjunto de árvores, destaque-se a mulemba, uma árvore reverenda, símbolo de paz, marco central de uma comunidade, que Lueji plantou como símbolo de prosperidade do seu reinado[34].

A natureza impregnada de religião encontra, ainda, na policronia do tempo uma das suas manifestações. A sensação do tempo transmitida literariamente pauta-se, uma vez mais, pela descrição que permite a sobreposição de real e irreal, num texto de *tradução*, seguindo Salvato Trigo, em que a escrita prolonga os domínios da oratura (1981: 196-197). Para além da apresentação de ambientes espácio-temporais nocturnos e diurnos, medidos pela sensação das condições meteorológicas em que *cronos* cede o seu domínio a *meteos*[35], indica-se a passagem do tempo através de referentes locais, como a transição entre as estações, o regime lunar, o regime solar e os acontecimentos passados em determinada época. O tempo é, deste modo, um factor de dinâmica identitária que se aplica nos romances como a medição não mecanizada, mas dependente de elementos naturais[36].

Pela presença deste tipo de formulações da natureza, e pela existência nas obras de muitos *lugares sagrados do Universo privado*, parafraseando Mircea Eliade (s.d.: 29), o realismo estetiza-se com o animismo ou com o fantástico. Disso exemplo é o lago das rosas

[32] A respeito da usiã sob a qual Luciana se recolhe, adverte-se: "Não é aconselhável ficar nesta árvore depois do sol quente. Contou-se histórias dos nossos antepassados que esta árvore serviu e ainda serve de encontros de feiticeiros e quimbandas" (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem...*: 172). Este mau presságio será confirmado no desenlace da obra, onde é também um agente natural, um *epumumu* (pavão do mato), que confirma ao leitor a morte de Luciana após a mordedura de uma cobra (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem...*: 175-177). Zacaria derruba uma casuarina, que *morre*. Como consequência desse acto destruidor, acaba por adoecer (*Rioseco*: 63-64).

[33] *A Casa Velha das Margens*: 266; cf. Luig e von Oppen, 1997: 22; De Boeck, 1998: 25-26; Zahan, 1970: 49. Sobre a associação entre o masculino e a árvore, atente-se na seguinte citação, retirada de um texto sobre os *aLuund* [*sic*], do Congo: "The tree metaphor expresses masculinity and male life-giving powers, but also expands in various other directions, through pervasive metaphors of knotting, tying and intertwining" (De Boeck, the, 1998: 43).

[34] *Lueji*: 218, 321; *Nzinga Mbandi*: 43. Sobre o significado da mulemba em Angola, cf. J. C. Oliveira, 2001: 103.

[35] *A Casa Velha das Margens*: 102; *Os Papéis do Inglês*: 23, 117; *Vou Lá Visitar Pastores*: 15-16.

[36] *Nzinga Mbandi*: 58; *A Casa Velha das Margens*: 146; *A Chaga*: 143, 237; *As Lágrimas e o Vento*: 79; *Rioseco*: 509. Sobre a concepção do tempo em África, cf. A. C. Gonçalves, 1997: 133; Henriques, 1997b: 481.

de porcelana que Lueji escolhe para etapas fundamentais do seu percurso como mulher e como rainha (*Lueji*: 9-11, 22, 62-63, 88, 139-147, 204, 273, 299, 321, 439).

Outra feição do *realismo animista* a que Pepetela dá corpo em *Lueji*[37] encontra-se em *Parábola do Cágado Velho*, na relação estabelecida entre Ulume, o protagonista, a natureza e as forças cósmicas. Trata-se de um mundo que poderá ser de procura de tempo perdido, parafraseando o título de Marcel Proust, um mundo particular, marcado pelo possessivo, que alia a descrição do observado e a sensação despertada em Ulume, em mais uma totalização de elementos, característica de Pepetela. Enumeram-se os constituintes do seu mundo: chanas, rios, florestas, elevações, a Munda, o seu *kimbo* ou aldeia no sopé da Munda, "na base de um morro encimado por grandes rochedos cinzentos, por vezes azuis", o morro onde nasce um regato de importância crucial nesta observação que também nós fazemos do mundo de Ulume. Este regato desagua no rio Kwanza, "de todas as forças e maravilhas". É dele que se retira a água fertilizadora das terras, possibilitadora da sobrevivência do gado e do cágado velho. A relação de familiaridade é interrompida pela estranheza da suspensão da natureza aquando do percurso do cágado velho em direcção ao regato, observado diária, ritual e exclusivamente por Ulume. À estranha suspensão alia-se a beleza de um mundo parado, na qual percebemos a relação de comunhão entre Ulume e a natureza, entre os seus diversos elementos, na restituição de uma beleza primordial num quotidiano de paragem, também, mas pela guerra. O cágado, a água, a criação e Ulume aliam-se, daí que o mundo se suspenda pelos rituais de inauguração constante. A cor que se destaca é o azul da miragem e da união entre céu e mar, no momento em que a intensificação natural é mais premente e motiva um desejo de evasão em Ulume, o elo entre todas as "sabedorias antigas", desde a Lunda, até uma resolução litorânea/*calpense* do mundo que, pela guerra, está parado e impossibilita a criação de um estádio superior de vivência (*Parábola do Cágado Velho*: 11-13, 37-39, 140). O cágado domina o tempo, representa a sabedoria, atende as confidências de Ulume e oferece-lhe respostas para inquietações. Como se os dois estivessem num espaço fechado ao exterior, com a presença simultânea do sol e da lua, geralmente excludentes, mas numa fusão de tempos que passam uma mensagem final de esperança em relação ao futuro de Angola (*Parábola do Cágado Velho*: 178-180).

[37] O realismo mágico foi objecto de explicitação em *O romance: género agendado à alta cultura e ao paradigma da modernidade* (no Capítulo I) e de análise em *A criação do mito de Lueji* (Capítulo III), como forma de *realismo animista*.

A busca de um tempo perdido liga-se também à nostalgia e à utopia da infância, vivida em liberdade, buscada pela memória, e que contrasta com a adultez coeva, outra estratégia que pode aplicar-se à escrita da natureza nos romances angolanos em estudo. A infância de Hosi é o seu universo sagrado, na missão do Kuando, "o sítio mais belo do mundo" (*Patriotas*: 28-29). Emídio igualmente recorda a natureza da infância, seja a vivida, seja a imaginada a partir dos relatos da mãe. Abarca a totalidade vista e apropriada, numa época em que ninguém o impedia de brincar e de se deleitar na observação do que o rodeava, impossibilidade num presente que se quer de recuperação da moldura humana no espaço das Margens (*A Casa Velha das Margens*: 23, 97-98, 129-130, 136, 221).

A memória opera igualmente na recuperação das etapas que ficaram no passado, que teve de se deixar para inaugurar o novo cosmos. Em Noíto e Zacaria, a novidade é pretexto para a invocação do universo já conhecido, em recordações da terra natal, dos seus animais, das suas frutas. É por estes elementos naturais que se mede a distância física e temporal, se elabora uma memória espacial e se constrói um novo espaço. É com base nestas variáveis que a fauna e a flora da ilha, bem como a fauna e a flora da terra, são descritas com pormenor pelo narrador. Indo mais além do "manual de paciente observação da flora e fauna da ilha" que Ana Mafalda Leite assinala (1998: 74), nas descrições pessoais de evocação memorialística – de forma mais insistente a cargo de Noíto –, assinala-se uma relação de *correspondência* com a natureza, já que se referem condições físicas e climáticas, cores, sensações e sentimentos positivos que a beleza dos espaços convoca[38]. Do passado, é a natureza que se quer presentificar e preservar como reservatório do vivido[39].

Terra e mar são os dois elementos físicos primordiais neste romance, síntese da errância das personagens que conglomeram um país, nos vários locais de vivência, da Huíla ao Huambo e ao Mussulo. Junto do mar a terra é recordada, entrelaçando os espaços e os tempos. A distinção entre a terra (do sul) das coisas da terra e a ilha das coisas do mar permite, por um lado, a aprendizagem da vivência na nova comunidade, como se verifica na

[38] Sobre o estabelecimento de uma relação de correspondência entre o ser humano e a natureza, consulte-se Luig e Von Oppen, 1997: 18.

[39] A título de exemplo, o universo terrestre serve para comparação com o marítimo. Por exemplo, ela compara os peixes voadores, na saída da água, "talqualmente gafanhotos grandes" (*Rioseco*: 19). Levar "o boi na linha recta dos pastos" metaforiza o trilho traçado pelo barco no mar (*Rioseco*: 26). A recordação da terra natal no momento de apreciação do mar, marca da distância física e temporal que se faz pela evocação de elementos naturais: "Agora posso-me lembrar melhor da minha terra. A chuva com o salalé a voar primeiro. As nochas, as longonguílias e os maboques. Ai meu Deus! O milho". Já para Zacaria, "Do que mais gostei fora da minha terra que até já nem tenho, foi de maíne no Kuanhama" (*Rioseco*: 37); "Eu nem devia cheirar este cheiro dos loengos. Parece que estou na minha terra. (…) a gente não pode esquecer o sítio onde nasceu. A pedra onde pisámos a nossa fuba. O rio da nossa água e nossas nacas" (*Rioseco*: 192).

forma de secagem do peixe em "estendal", e, por outro, a inserção na ilha de costumes que lhe eram estranhos, como o da agricultura de regadio[40].

A última estratégia de impulso cartográfico extraída do *corpus* em análise resume a aliança entre a natureza e a vida quotidiana das personagens, cumprindo uma linha da ciência antropológica que se dedica ao estudo da paisagem, em especial no que respeita à interacção que o factor humano e o factor natural estabelecem, para além do símbolo religioso assinalado anteriormente (cf. Luig e von Oppen, 1997: 15). O humano é um factor que ponteia o lugar observado, como a humanização do cenário *in praesentia*. Na natureza sentem-se as vozes humanas, de contratados e de alertas (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 71; *A Chaga*: 153) ou de confusão dos cânticos da Missão do Dôndi com os sons dos animais (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 114). Vêem-se indícios de presença humana fixa (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 24-25, 54; *Os Papéis do Inglês*: 170, 182; *Mãe, Materno Mar*: 35) e a marcação transitória do espaço pelo acampamento (*Os Papéis do Inglês*: 74-75, 183).

A mediação cultural do espaço partilhada por Ruy Duarte de Carvalho abarca o sentido ecológico de inserção do povo Kuvale no seu meio, com o aperfeiçoamento de estratégias de sobrevivência que não encontram eco nos organismos estatais competentes, pois no discurso oficial esta seria uma forma pouco ecológica de agir, com a destruição da "flora nacional" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 55-56, 122). O processo de interligação entre o humano e o meio consiste na integração e no equilíbrio social, económico e ecológico[41] alcança-se na formalização de um sistema social total em que água, rebanhos, pastos e força de trabalho são uma cadeia, registada pela escrita do autor[42].

Na criação de paisagens nacionais, um espaço natural abrange igualmente os espaços de vivência económica e social das comunidades, como campos de cultivo ou aldeias (cf. Thiesse, 2000: 247). Neste caso, convoca-se uma faceta útil ou instrumental da natureza, mediada pela intervenção humana. A natureza assinala o sentido de pertença ao território e, na operação da escrita e da memória, é reflexiva e é historizada por esta faceta instrumental. É da natureza que se retiram a lenha, os frutos, a caça, a pesca, as matérias-primas para a

[40] *Rioseco*: 9, 32, 42-43, 57, 76-77, 80, 84, 172-174, 195, 215, 273-274, 434, 503.
[41] Assim se entendem as palavras compostas "equilíbrio ecológico-económico" e "equilíbrio socio-económico" que caracterizam as sociedades pastoris (*Vou Lá Visitar Pastores*: 127).
[42] *Vou Lá Visitar Pastores*: 127-128, 263, 344. Cf. Venâncio, 1993: 108-109. Na transposição para a arte da escrita, Ruy Duarte de Carvalho trata da reunião das "cargas semânticas e simbólicas da terra, da água, do ar e do fogo. A terra e a água associadas a questões do meio e do sistema produtivo, o ar (o espaço) à mobilidade económica e sociológica, o fogo à substância dos códigos e da cultura" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 122).

transformação de mel, hidromel, vinho de palma, medicamentos, utensílios ou habitações[43]. A prática agrícola faz-se em terrenos férteis, que possibilitam uma série de alimentos amplamente enumerados[44]. As árvores servem de indicação topográfica e os rios permitem o banho, a lavagem de roupa, o escoamento de produtos e o transporte de pessoas[45], para além da feição essencial da água: a possibilidade de hidratação e de obtenção de alimentos.

A transformação da paisagem em lugar faz-se pela acção humana[46]. Os caminhos são amplamente descritos nas obras, assinalando esta inscrição na experiência sobre o solo. Esta faz-se na memória que os autores apresentam, como os caminhos que servem os propósitos de sobrevivência ou de recreio, longos caminhos existentes há muito ou caminhos das fugas a um destino de escravatura ou de guerra certa[47], mapeando o território transportado para a literatura.

[43] *Lueji*: 385; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 155; *Nzinga Mbandi*: 54, 62, 85; *A Casa Velha das Margens*: 146; *A Chaga*: 187-188; *Mãe, Materno Mar*: 89, 238; *Rioseco*: 66, 168; *Parábola do Cágado Velho*: 110, 125-126; *Os Papéis do Inglês*: 106, 161.

[44] Como as folhas de jimboa, feijão makunde, quiabos, abóbora e jinguba, nas *nakas* junto ao rio e em terreno plano de terra negra para facilitar a rega desses terrenos férteis (*Lueji*: 345). A abundância da natureza sente-se na apresentação das lavras, nas quais se vêem milho com makunde a trepar por ele, mandioca cassalale (ou inhame), manhanguas, manhungos, maxixes, batatas, mapupos, jimboa, jinjilo, maxananas, jinguba, palmeiras com cabaças (*Nzinga Mbandi*: 54). Veja-se, ainda, *Lueji*: 127, 178, 385, 431; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 32, 196; *As Lágrimas e o Vento*: 147; *Mãe, Materno Mar*: 35; *Rioseco*: 68; *Parábola do Cágado Velho*: 26, 111.

[45] *Lueji*: 109; *Nzinga Mbandi*: 17; *O Segredo da Morta*: 38; *A Casa Velha das Margens*: 35, 221; *Viragem*: 57; *Mayombe*: 147, 215-216; *Mãe, Materno Mar*: 149.

[46] Cf. Lovell, 1998a: 6. Numa perspectiva reflexiva, a paisagem é externa a nós, um local que poderemos visitar, ao passo que um lugar é internalizado, apropria-se um espaço ao qual nós não somos estranhos, não se tornando abstracto (Lovell, 1998a: 8-9).

[47] *Nzinga Mbandi*: 77; *A Casa Velha das Margens*: 111; *A Chaga*: 1; *Viragem*: 94, 139, 141; *Terra Morta*: 78; *As Lágrimas e o Vento*: 57, 61; *Kissoko de Guerra*, I: 62; *Mãe, Materno Mar*: 35-36, 76; *Parábola do Cágado Velho*: 121; *Vou Lá Visitar Pastores*: 56; *Os Papéis do Inglês*: 114. São, enfim, "os milhares de caminhos, de carreiros de atalhos, traçados pelo piso secular dos pés dos homens" (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem...*: 115).

5. A terra como personagem: o direito à terra e o direito à voz

Entre terra e país encontra-se um conjunto de factores que medeiam a relação entre as personagens e o espaço, nos caminhos que se fazem de um plano micro a um macro. É através da narrativa literária que se regista a sensação e a apropriação do espaço pelos actores, conferindo-lhe sentido, seja mediante a ritualização, seja pela afectividade que perpassa cada caso tomado individual e colectivamente, como se verificou no subcapítulo anterior. Também no que respeita à terra como personagem, a apropriação reveste-se de intelectualização e consequente composição num espaço culturalizado. O espaço sofre, então, um processo humano de entização através das palavras dos diversos autores em análise, pelo que o território marca a história humana, na busca de poder e nos processos de identificação e identização[1].

Neste subcapítulo, joga-se com o direito à terra e com formulações territoriais, accionando-se a assunção política e identitária do território antes e depois da independência, dela decorrendo a noção de *terroir* que se consagra como a maternidade conferida à terra. As dinâmicas da relação entre a terra e o humano colocam em cena dois pressupostos: a visão da terra através de uma perspectiva africana e a sua usurpação no seio do sistema colonial. Esta reveste-se, ainda, de duas lógicas. A primeira respeita ao desapossamento e alienação da terra e a segunda ao seu correlato, extensivo na mutilação identitária, pela menorização cultural do africano.

Tomando a terra como personagem, portanto, dotada de características que a instituem como *persona*, reflecte-se a sua dignificação através das criações de pertença, que assinalam a visão africana da terra. Adolfo Yañez Casal estrutura a relação entre terra e humano a partir do binómio natureza/cultura, sendo os possíveis mecanismos reguladores desta relação os mítico-religiosos, os político-militares ou os técnico-económicos (2001: 315).

Estes mecanismos reguladores são determinantes na marcação das terras por um sentido de propriedade, que as alia a uma entidade de governação, o soba, e aos antepassados. O carácter sagrado da terra colectiva pauta-se por uma posse transitória dos humanos viventes, já que a terra pertence, acima de tudo, aos antepassados. Por isso o abandono das terras, ainda que seja como fuga à submissão, em contexto colonial, ou à

[1] Edward Said completa, aliás, o lugar da terra na produção da história: "Todo lo que tiene que ver con la historia humana está enraizado en la tierra" (2004a: 40).

destruição, em tempos colonial e pós-colonial, é motivo de sofrimento[2]. Igualmente quando se inaugura um novo espaço de vivência de uma comunidade, para além do acto simbólico de nomeação, funda-se a protecção mediante um símbolo e o respectivo ritual de comunhão entre o novo espaço, os seus actores e os antepassados, criando memórias prevalecentes e sacralizadas[3].

A relação telúrica de posse da terra em moldes europeus não se verifica em África. Tem-se a terra em África, bem como os seus recursos, como uma propriedade colectiva da comunidade, à disposição, portanto, dos membros das linhagens e das famílias desse colectivo, que estruturam a relação das pessoas com a terra, mediante as obrigações e os direitos sobre elas detidos. Deste modo, como se verifica em romances sobre o tempo colonial, é às instituições comunitárias que pertence a protecção e a gestão do território, incluindo-se nesta gestão o seu aproveitamento e distribuição. Mesmo a balização das entidades políticas estabelece-se pelas relações de espaços em guerras, em união, em combinação e em movimentação de pessoas[4].

A sagração territorial e de poder em tempos míticos e pré-coloniais continuam a fazer sentido na época colonial e na pós-colonial, como se observa pelos exemplos dados pelo *corpus* em estudo. Nota-se uma pluralidade de formas de lealdades pela pluralidade de formas de territorialidade a que se assiste em África[5]. Em *Lueji*, para além dos mitos de criação de linhagens e de marcações territoriais[6], encontramos espaços imaginários de recuperação mitológica[7], espaços de sedimentação da sede do poder central (*Lueji*: 36) e espaços que decorrem da centralidade ocupada pela guerra e pela sua preparação, de modo a defender esse poder. É na guerra e na distribuição de terras, aliada à tributação e a uma relativa autonomia, que se permite o controlo de território e a submissão de povos[8].

A partir do momento em que a guerra se faz para defesa de um poderio estrangeiro, que relaciona o desejo de poder com a expansão territorial, o pretexto da cristianização com

---

[2] *Nzinga Mbandi*: 79-80, 205; *Terra Morta*: 57-58, 141, 146; *As Lágrimas e o Vento*: 78; *Rioseco*: 192, 213. Sobre o drama do abandono da terra dos antepassados em África, cf. Lopes, 1982: 78-79, 92.

[3] *Parábola do Cágado Velho*: 112-113; *Lueji*: 242-244. No que respeita a formas de mediação entre humano e terra e da sua constituição como personagem, criam-se memórias prevalecentes no presente, como as três árvores plantadas por Ilunga junto ao rio onde conhecera Lueji e que "ainda hoje lá devem estar", dada a sua sacralidade (*Lueji*: 273). A plantação de árvores serve para criar um sentido de pertença, de história e de memória, marcos inscritos na paisagem que a tornam ancestral (cf. De Boeck, 1998: 25-26).

[4] *Nzinga Mbandi*: 81; *A Casa Velha das Margens*: 248. Sobre concepções endógenas africanas de espaço, para além do sentido de fronteira política, cf. Mbembe, 2008: 171-172; Venâncio, 2000: 97-99; Amaral, 1985: 66, A. Santamaría, 2007: 78-79.

[5] Sobre diversas formas de territorialidade no continente africano, consulte-se Mbembe, 2008: 172.

[6] Veja-se o subcapítulo *A criação do mito de Lueji*, no Capítulo III deste estudo.

[7] Entre estes, os espaços que servem de berço aos antepassados dos actuais viventes na Lunda, como o rio Cassai, a Ocidente (*Lueji*: 9).

[8] *Lueji*: 244, 254, 295, 431, 460, 462.

a apropriação de terras[9], salienta-se o valor que a terra tem como garante de liberdade. Em *Nzinga Mbandi*, a defesa da terra faz-se à medida que os estrangeiros dela se apropriam. Se o inimigo triunfasse, seria o fim da "independência", o desaparecimento identitário e o caminho para a escravatura dos "da terra" (*Nzinga Mbandi*: 69-71). Com a introdução do sistema colonial e o respectivo controlo da terra, as autoridades e as chefaturas perderam a sua soberania. A perda da soberania implica-se assim na perda da propriedade, que sofreu um processo novo de registo e de comercialização, com os novos sistemas de tenência coloniais[10].

Para além das relações sociais e das relações raciais, *A Casa Velha das Margens* trata da propriedade da terra e do seu desapossamento pela empresa colonial. A fazenda Prototypo representa a desumanização e a perda das terras dos nativos, resultando da transfiguração de uma antiga colónia (ou *ngúndu*) de Ndala-Tando. A transformação das terras das famílias do sobado provocou o afastamento permanente dos antepassados protectores, já que as terras estavam a ser alienadas sem direito[11].

Neste romance estamos perante um imbricado mundo institucional, de conflito entre instituições formais e informais[12] conjugadas nas personagens dos diversos mundos. Inclusive, o domínio das instituições informais, como os valores culturais ou as normas sociais, reclama-se formalizado em leis que *deveriam* ser, advogando a justiça de a propriedade pertencer aos *filhos da terra*, expressão feliz pela capacidade de sintetizar este grupo social na relação umbilical que detém com o chão, essencial no mundo social do romance de Arnaldo Santos.

No seu processo de identificação com os *filhos da terra*, Emídio Mendonça nota que, tanto nas Margens do Kwanza como em Luanda, o que estava em causa era o desapossamento dos direitos que os *filhos do país* estavam a sentir cada vez mais (*A Casa Velha das Margens*: 273). Determinantes para esta conclusão são as cartas dos ambaquistas[13] e o diálogo que com eles estabelece.

---

[9] A expressão que se dá como paradigmática na dualidade colonial entre cristianização e ocupação de terras deve-se a Jomo Kenyatta: "Ellos vinieron con la Biblia y nosotros teníamos las tierras. Ahora nosotros tenemos la Biblia e ellos se quedaron con nuestras tierras" (*apud* Fajardo, 2000: 153).

[10] Em A. Santamaría, 2007: 80 encontramos explicados sistemas de tenência de terras.

[11] O responsável pela transfiguração fora o comendador e comerciante Albino José Soares da Costa Magalhães. O seu modelo de colonização reside na apropriação de terra que aglutinou na fazenda Prototypo (*A Casa Velha das Margens*: 202-204, 211).

[12] As leis, as constituições, os contratos fazem parte das instituições formais, ao passo que os valores culturais, normas sociais, hábitos e costumes são instituições informais, que têm uma maior capacidade de modelar o comportamento dos indivíduos (Haro e Rodríguez-Carmona, 2002: 141).

[13] Essas cartas, as provas da propriedade das terras, estavam em posse de António Mendonça, pai de Emídio, que, em conjunto com livros e outros documentos, relatavam os acontecimentos das Margens. Ele era, antes de ser assassinado, um guardião da história daquele local através de várias épocas e guardava numa carteira de

Os ambaquistas[14] são paladinos da civilização europeia, veiculadora de novos modelos comportamentais e linguísticos. Como construção colonial, veiculam modelos de uma civilização luso-africana, considerando-se *brancos*[15]. O cristianismo, o domínio da língua portuguesa, a escrita e o vestuário europeus são símbolos da sua identidade. Influenciavam as sociedades ditas tradicionais ao desempenharem as funções de secretários de sobas, em cujos territórios viviam. Em relação à sociedade colonial são por ela preteridos e depreciados[16], aspecto notado igualmente na criação de estereótipos sobre este grupo[17].

O vestuário, a língua, as cartas e a terra desempenham um papel de relevo no jogo das relações culturais e sociais da Angola do final do século XIX, sintetizados nos ambaquistas, que foram sendo desapossados dos seus símbolos de poder, continuando, no entanto, a fazer valer a posição que granjeavam. Lourenço Mendes da Conceição d'Andrade passou a ser conhecido como o "kota Lourenço, vulgo, o mais-velho Malesu de Pungo-Andongo", notando-se uma afirmação de prestígio na expressão angolana *mais-velho*[18]. O seu vestuário é uma marca de poder e de identidade, que envolve a compreensão de códigos e a respectiva interpretação (cf. Connerton, 1999: 13). Como tal, quando Lourenço recebe

---

papelão as "mucandas [cartas] ambaquistas", que Emídio herda (*A Casa Velha das Margens* 119-122). Os documentos de concessão das terras que o povo entregara a António Mendonça desapareceram num incêndio, que deveria ter sido provocado por Santos Vaz, amigo do administrador da fazenda Prototypo. O incêndio na Casa Velha era uma estratégia para fazer desaparecer a história. Interessava aos europeus, os portadores da escrita, que os papéis escritos por quem deveria ter a oralidade como singular domínio da história fossem destruídos. Também os contratos visados pela Curadoria Geral dos Serviçais e Colonos haviam desaparecido no incêndio. Afinal, e segundo a ideologia dos colonos interessados na perpetuação de um *status quo* que só lhes trazia benesses, os incêndios são "necessários para afastar a bicharada malsã", são purificadores (*A Casa Velha das Margens* 106, 126)..

[14] Ainda que inicialmente reportado a Ambaca, este conceito expande-se desde a sua origem geográfica, assumindo conotações culturais e sociais (Heintze, 2004: 61).

[15] Para uma consideração da representação dos ambaquistas como "brancos", atente-se na seguinte citação de Héli Chatelain: "Estritamente falando, *mundele*, de *Ku-zela* que significa «ser branco ou levemente colorido» e deveria aplicar-se apenas a pessoas brancas; mas como expressão de respeito, os nativos tornaram-no extensivo aos amulatados, e até aos pretos puros, desde que vistam à moda europeia. No interior, *mundele* é vertido para português como «preto de sapatos». Assim, grande parte do povo Mbaka (Ambaquistas) chama-se a si própria e é chamada pelas tribos à sua volta, *mi-ndele*, homens brancos" (*apud* M. A. F. Oliveira, 1990: 82. Itálico no original).

[16] Atente-se à seguinte apresentação do ambaquista por mão de Ferreira Diniz: "o mascavado português, que fala e que escreve só serve para burlar os seus ingénuos compatriotas com reclamações e requerimentos, baseados na pinturesca [*sic*] interpretação que dão à Constituição da Republica [*sic*], o calcinhas é o tipo do indígena semi-educado, semi-civilizado, um dos piores elementos da população indígena" (Diniz, 1918: 26).

[17] Sobre os ambaquistas, veja-se Diniz, 1918: 25; Venâncio, 1992a: 192; J. R. Dias, 2000: 607, 613, 616-618; Henriques, 1997a: 119; Heintze, 2004: 17, 59-61, 237; Pélissier, 1997: 49; Polanah, 2001: 27; Vera Cruz, 2005: 17, 134. Um dos estereótipos dos ambaquistas é a figura "a carregar tinta, penas e papel, sentado a escrever uma carta sobre os joelhos" (J. R. Dias, 2000: 614). Pedro Vitorino era "mucandeiro ambulante, vendendo suas belas letras com adornos, seus cursivos elegantes e limpos de borrões". O narrador apresenta detalhadamente os seus instrumentos de escrita: uma série de bicos diferentes para cada tipo de letra, um tinteiro de vidro e não de ponta de chifre, as tintas que ele próprio fazia. Note-se que para pessoas com poucas posses, para as cartas de mixango, usava um bico feito de seta de porco-espinho, que deixava borrões no papel (*A Casa Velha das Margens* 155-157).

[18] *A Casa Velha das Margens* 225-226. A palavra composta *mais-velho* confere a alguém o prestígio advindo da idade e do respeito, como poderá verificar-se em J. C. Oliveira, 2001: 106.

Emídio, veste o seu fraque escuro[19], que tinha deixado de usar, tal como a gravata, a camisa de colarinhos gomados e punhos dobrados, os sapatos[20], substituídos por alpercatas do Pungo-Andongo, deixando de ser "preto calçado", restando-lhe apenas a *kijinga*, chapéu que era para ele signo de nobreza em relação aos chapéus dos colonos (*A Casa Velha das Margens* 227).

A estes ambaquistas de Arnaldo Santos retira-se a dignidade da actividade[21]. Mas a mensagem das suas cartas permanece ao ser transportada por Emídio Mendonça. A escrita de uma carta é uma possibilidade de o seu autor se *dar a ver*, "fazer aparecer o rosto próprio junto ao outro" (Foucault, 1995: 150), sendo este tipo de registo maximizado na potenciação da relação e da transmissão de sentidos entre destinador e destinatário. Os destinadores são os ambaquistas e o destinatário é o conjunto lato dos desapossados que tem em Emídio o seu portador.

Na ligação com a terra, os ambaquistas revelam o sentimento de perda da pertença das Margens (*A Casa Velha das Margens* 231). Um pequeno capítulo da obra *O Estatuto do Indigenato, Angola, A Legalização da Discriminação na Legislação Portuguesa*, de Elisabeth Vera Cruz, dedicado aos ambaquistas que encontramos ao longo d'*A Casa Velha das Margens*, intitula-se "O poder das mucandas: de intérprete a tradutor, ou da oralidade à escrita" (2005: 138-141). Nele são apresentados os ambaquistas como os intérpretes do desapossamento ilegal das terras e das suas expressões vinculativas, na aliança entre espaço, cultura e identidade, permeada pelo documento escrito de atestação da posse da terra. A mesma autora defende que a sociedade colonial angolana, dicotómica, se tornou um espaço onde os ambaquistas não têm lugar (Vera Cruz, 2005: 150). Afasto-me desta perspectiva da dicotomia pelas inferências em termos de mensagem actual que poderão ler-se neste romance. Não se trata apenas de uma negação de lugar, mas da sua possibilidade como voz de protesto e de identidade, aliando o direito à terra e o direito à voz. Esta cabe aos angolanos que vão sendo desapossados, igualmente em lógicas pós-coloniais, do poder sobre o controlo da sua terra, como pode verificar-se no progressivo afastamento de populações residentes em musseques para espaços cada vez mais afastados, devido a uma economia que privilegia a construção de condomínios.

[19] *A Casa Velha das Margens*: 243. A distinção em Luanda faz-se pelo vestuário elegante e de origem europeia. O fórum dos *filhos do país* é também palco do desfile de roupas e de críticas por elas motivadas, com casacas largas, ou com um "fulo de bengala e de calça de xadrez maculusso" (*A Casa Velha das Margens*: 275).
[20] O calçado, nas Margens e nos sertões, era "um sinal de distinção" (*A Casa Velha das Margens*: 201).
[21] Segundo a interpretação deste romance patente em Pollack, 2006: 326.

A esta interpretação é central a ideia de que a literacia possibilita a documentação de uma herança cultural (Falola, 2004: 68) e a presença das cartas escritas na escrita romanesca é disto exemplo. As cartas dos ambaquistas são um recurso que estava em movimento e que ficou parado, nos resíduos do passado, a ser reivindicado através de quem recebeu o espírito de uma carta, da mais especial. Não interessa a forma como determinado símbolo é intrínseco ou histórico, mas sim a forma como desempenha o seu papel no jogo das relações culturais[22], daí a cedência de protagonismo de Emídio para a terra, mediada pela "Carta de Kijinganu", na qual o ambaquista Lourenço atesta os "sagrados direitos naturais, sobre estas terras do país das Margens" (*A Casa Velha das Margens* 335), a reclamar por via da luta armada de libertação nacional iniciada em 1961 ou através das acções de reclamação de direitos das populações em tempo pós-colonial.

Numa lógica colonial, os ambaquistas constituem um grupo que poderá designar-se como subalterno, apesar de constituírem uma elite. Estas duas feições são devidas ao sistema colonial e, através dele, sabem o valor da palavra escrita e a perda de valor da palavra falada. As personagens que reclamam voz instituem-se no pólo oposto, não apenas dos colonizadores, em termos gerais, mas, enfaticamente, dos degredados que afluíam à colónia, os excluídos da metrópole[23]. A partir deste romance nota-se a "cultural bomb" de que fala Ngugi Wa Thiong'o (1987: 3), ao abordar a aniquilação das crenças locais em nome de práticas coloniais, no sentido de desrespeito pelas capacidades e estruturas locais. Este efeito da colonização atesta-se na medida em que a terra e as suas gentes são usufruídos e desrespeitados para a constituição de uma economia colonial, em que o próprio sistema é tragador para com uma das suas criações, como é o caso dos ambaquistas.

Quem confere a voz de *autorictas* a esta reivindicação da terra, ao revés da ideia de Thiong'o atrás expressa, caracteriza-se pelo domínio de códigos à partida externos e que foram apropriados, mas que depois se desrespeitam em nome do assenhoramento colonial das terras. Arnaldo Santos releva outro tipo de escritos não *contra* a causa colonial mas *a favor de* uma causa existente *apesar* da colonial. Esta interrompeu o decurso da história e da propriedade da *terra* pelos seus *filhos*. Nesta óptica, os comportamentos de prestígio estabelecem-se através de marcas simbólicas e numa inversão da ordem que seria a metropolitana. Trata-se de uma manifestação clara de modernidade e da sua vivência local, no que tem de exteriorização e de poderes simbólicos manifestados e no que tem de

[22] Conforme nos explica S. Hall, 1994: 462.
[23] Sobre Angola como lugar de degredo na época colonial e sobre os degredados como excluídos, cf. Cunha, 2008.

reclamação do chão, numa experiência particular localizada. Simbolizam, enfim, a propriedade da terra e os elementos de identificação de todo um grupo que levanta a sua voz e a sua escrita neste romance.

À terra alia-se a língua. Em termos históricos, os ambaquistas actualizam uma mestiçagem linguística, advinda tanto do uso de vocabulário pouco comum e erudito em português e da mescla entre português e *kimbundu* (Heintze, 2004: 239-240). Lourenço desprezava as mucandas com "intromissões quimbûndicas" e escrevia em português. Mas é interessante que seja uma frase sua em *kimbundu* que nos informe pela voz de primeira pessoa disso: "O putu i longa, kimbundu ki longolola" (o português ensina e o kimbundu explica)" (*A Casa Velha das Margens*: 239). Através destas narrativas, difundem-se variáveis que enformarão o lugar da língua na nação. Em termos linguísticos, as personagens relevam o direito à língua materna, que não a portuguesa, como signo de prestígio e de identidade, ao contrário das lógicas que investem a língua de colonização como a viável (como se regista em *Rioseco*: 422-423). Também registos de oralidade na literatura são tomados para compreender o contexto social e tornar mais plausível a versão do narrador, conjugando aportações colectivas com a voz individual[24].

Uma personagem que tomo como exemplar no romance de Arnaldo Santos, ao aliar a linguagem da negação da posse e o comportamento da negação da dignidade, é Kuxixima kia Muxima. A sua loucura é um efeito perverso do desapossamento, da perda da riqueza, um comportamento desviante que o leva a divulgar a sua poesia nas ruas (*A Casa Velha das Margens* 84-85). Esta loucura não se constitui como um tipo de hipertextualidade próprio de um *anti-romance*[25], se quisermos fazer uma leitura baseada na Teoria da Literatura, mas é antes o significado do distanciamento em relação a um sistema de valores corrupto que lhe nega o seu "solo materno pátrio", o seu "único chão", como canta no poema "Desterro do ambaquista"[26].

---

[24] Cf. Martí e Aixelà, 2008: 3; Creus, 2005: 6-7. Daí a prestigiação do contexto proverbial na actualização por pessoas idóneas, não raro mais velhos, que pretendem sustentar determinado ponto de vista através de formas fixas às quais se recorre nestes momentos (cf. *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 161; *Nzinga Mbandi*: 165). Sobre contextos de utilização de provérbios, cf. A. Fonseca, 1996: 30; Aguessy, 1980: 118. Ou, também, a filiação confessa no modo de contar próprio da oralidade em *O Segredo da Morta* (p. 53) ou em *Nzinga Mbandi* (pp. 17, 150, 170, 216) com evidências várias ao longo do romance, em que tudo se quer marcar por esta via, simulando auditórios, intrometendo-se, advertindo, explicando e apresentando-se aos leitores/ouvintes.

[25] A loucura opera um tipo de hipertextualidade próprio de um *anti-romance*, quando um herói de espírito frágil não compreende a diferença entre ficção e realidade e toma como o real o ficcional, interpretando assim o mundo (Genette, 1982: 168).

[26] *A Casa Velha das Margens*: 360. Sobre a loucura como distanciamento, cf. Bolland, 1996: 13. Pode haver uma ligação entre a loucura, a postura social e o discurso profético, num processo de estranhamento que procurará as suas raízes na cultura africana (cf. Bolland, 1996: 13). Deste modo, Kuxixima Kia Muxima

A perda do território da geração de Kuxixima Kia Muxima implicou a perda do poder simbólico, que inviabilizaria a determinação de um futuro para o continente (cf. Falola, 2004: 89). A terra em *A Casa Velha das Margens* e as leituras de um passado como sepultura de um presente fazem-se aqui intensas, de forma paradigmática. O passado torna-se sepultura do presente quando dele tematizamos o que não se deseja em termos de um presente confuso, de quebra de valores, de corrupção. Afinal, na época colonial e ainda hoje, em África, se nota a imposição de espaços ou a sua alteração, em virtude de políticas e interesses (conforme aponta Casal, 1996: 30).

A empresa colonial liga-se à dominação e à posse, ao controlo do território submetido e à sua regulação mediante mecanismos de legalização do trabalho forçado e de novos modos de produção e de utilização das terras. Assim, estas são um elemento central, que teriam de ser dominadas por um poder estranho com um centro hegemónico distante, regulador das vidas das pessoas a guindar a um modelo ocidental. A subordinação liga-se ao mapeamento e à sua nomeação, tendo sido tomada a terra como inabitada, como vazia e, logo, descoberta. Desta etapa primeira se passa ao seu desejo, à sua nomeação e à sua possessão, expulsando os seus detentores indígenas. Ao longo das histórias dos deslocamentos de populações africanas, estas viram-se obrigadas a sobreviver em terras cada vez mais marginais, num processo de degradação que acompanha a propriedade de recursos por colonos e grandes companhias. Este movimento fez-se acompanhar pela obrigação de trabalhos contratados, em benefício do sistema colonial[27].

Numa ordem colonial, o espaço igualmente se racializa. Para esta interpretação, toma-se *raça* como uma categoria discursiva que origina uma marcação simbólica da diferença, seguindo Stuart Hall (1997: 68) e a ela é central a aliança entre colonialismo e racismo. Ambos constituem processos de mutilação histórica, ao estabelecerem a distinção entre colonizador e colonizado, colocados imutavelmente nos seus papéis, de dominador e submisso, denotando-se a naturalização de um sistema que instrumentaliza características fenotípicas com as quais instaura violentamente a inferiorização social[28].

A produção discursiva das personagens de *A Casa Velha das Margens* transforma áreas não europeias em construções europeias com base na exploração da terra, como se

---

aproxima-se de uma personagem de *Mãe, Materno Mar*, de Boaventura Cardoso. O cego Ti Lucas deambula pelo comboio cantando e invocando antepassados e os seus exemplos, para que não haja discórdia, através da sagração do valor da palavra (*Mãe, Materno Mar*: 55-56, 97, 151, 217, 222).

[27] Sobre a visão da empresa colonial centrada na posse e controlo de terras e de gentes, cf. Andrade e Ollivier, 1974: 70-71; A. Santamaría, 2002: 122-123; Said, 1990b: 70-71 e 2004a: 44-46; Lazarus, 1999: 89-90; Villar, 2001: 84; Bassnett, 1993: 70-72; Deane, 1990: 18.

[28] Em Memmi, 1973: 103, 126; Wieviorka, 2002: 11, 22, 30, 73; Ahmad, 2000: 311, Césaire, 2006c: 20; Deane, 1990: 10 encontramos explicada a dialéctica entre racismo e colonialismo.

fosse uma *invenção* de África, buscando o título da obra de Valentin Y. Mudimbe sobre o conhecimento produzido por africanos e as deformações que exogenamente se construíram sobre África. No início da sua obra advoga que esta construção se deve tanto a "colonists", ou seja, a colonos estabelecidos numa região, como a "colonialists", aqueles que exploram um território e sobre ele dominam (Mudimbe, 1988: 1). No que toca à questão da racialização e da posse da terra africana, e agora com as obras de Castro Soromenho, nota-se que estamos diante de *invenções*, na medida em que se considera que antes dos europeus, a terra era um vazio e, depois deles, será uma *terra morta*, assinalando o eixo entre a conquista, a usurpação e o cultivo obrigatório, dinâmicas de vida da Lunda colonial[29].

Em *A Chaga*, *Terra Morta* e *Viragem*, se a secular missão colonizadora e civilizadora de Portugal se fazia com a "doutrina dos três P – pau, pão e pano", apenas aos comerciantes e anteriores soldados da conquista se dá a raiz da permanência na terra[30]. A usurpação da terra confere-lhe o seu valor utilitário, maculado pela existência de "pretos", que a menorizam e a quem foi negada a condição de existência e de humanidade. O seu destino altera-se pelo facto de os "brancos" se terem tornado os donos da terra e das suas gentes, cujo suor e sangue mancha os corpos castigados e a terra[31].

Gunga e Lourenço, separados pelo vale do rio Camaxilo, inauguram e encerram a diegese de *A Chaga*. O rancor do primeiro para com o segundo deve-se ao facto de lhe ter roubado a mulher, a quem alterou o nome de Caçula para Alice, e a terra, que, no entanto, continuou a trabalhar em nome da colonização. Com a morte de Lourenço, Gunga ganhou a terra por ele esperada há longos anos. Como conclui Domingos, "Sorte de negro é esperar" (*A Chaga*: 2-3, 240-241).

Ou lutar pela libertação, continuando a terra a ser manchada de sangue e de suor, mas com as sementes nela plantadas, como se lê no romance *As Lágrimas e o Vento*, de Manuel dos Santos Lima (p. 169). Para quem luta pela libertação, a luta pela terra é sinónimo de sublevação de um povo em nome da recuperação dos territórios ancestrais, da proximidade com o povo, do desejo de terra livre do colonialismo e da sua máquina[32].

É num romance sobre a guerra de libertação que se representa mental e cartograficamente o território angolano, para além da sensação particularizada do espaço. A incipiência da visão territorializada de Angola como país atesta-se nos referentes que não os

[29] *A Chaga*: 120, 192; *Terra Morta*: 48, *Viragem*: 108-109.
[30] *A Chaga*: 58, 98, 114, 120-121, 138, 227-228; *Viragem*: 107-108, 116.
[31] *A Chaga*: 93-94, 125, 140; *Terra Morta*: 59, 141; *Viragem*: 16, 40, 59, 115.
[32] *Mayombe*: 31; *As Lágrimas e o Vento*: 58, 63, 82, 134, 196.

territorialmente definidos como angolanos, mas antes como agendados à etnia[33]. O soba Massemba vive "nas suas terras", marcadas pela ancestralidade respeitada pelo seu povo (*As Lágrimas e o Vento*: 78-79). Através de um desenho de Rosamunda, ele conhece o mapa de Angola, enquadrado na bandeira do MAIN, o Movimento Angolano para a Independência Nacional criado por Almi, e descobre por esta via o local do seu nascimento que passa a abraçar num pedaço de papel que o acompanha sempre (*As Lágrimas e o Vento*: 127-128).

Trata-se da representação de regiões e igualmente de localizações que conferem uma dinâmica emanadora a partir do local para o plano mais geral, tomando-se o espaço como uma referência político-cultural[34]. A espacialização mais lata da nação sintetiza-se no conceito de *território comum*. A compreensão territorial nos romances em análise reflecte o espaço que, antes e depois da independência, acciona a localidade e a institucionalização de um espaço político que Angola constitui e que sugere laços de compreensão e de lealdade. A terra é uma categoria genérica que urge libertar dos ocupadores ilegítimos, porque coloniais, e recuperar para os seus. O desejo de liberdade rejeita o poderio colonial e concilia-se com o desejo de uma posterior unidade nacional, o reconhecimento de pertença a um espaço político, a instituição de uma *comunidade histórica e de destino*, parafraseando Anthony Smith (2006: 50), que se reflectirá no futuro.

Com a institucionalização do Estado, "a utopia morreu", como explica Aníbal (*A Geração da Utopia*: 202), e igualmente para quem retrata a UNITA. Para Hosi, que se tem como "filho do país", o território controlado pela UNITA é imaginado como uma terra livre, "semelhante ao paraíso" (*Patriotas*: 114, 116). Descobre, ao longo da narrativa, que a sua imaginação não se concretiza, nem do lado do território a que adere, nem no país. As forças neocoloniais inviabilizam a liberdade e mascaram todo um percurso de luta de patriotas resistentes do passado e que continuam a "amar Angola" (*Patriotas*: 304-309). Também Ulume e a sua comunidade constroem um Vale da Paz, em *Parábola do Cágado Velho*, que seja desconhecido dos soldados, um local afastado e que viabilize a vivência, à semelhança da ilha de *Rioseco*, de Manuel Rui. Neste romance, assiste-se à expressão da individualidade da propriedade através de uma árvore, a casuarina[35]. Esta vale como expressão de uma terra

[33] A este respeito, José Carlos Venâncio cita um exemplo apontado por Paulo de Carvalho, em que o soba dos Mungambwe, *nyaneka*, representa Angola como "o meu país, Angola, começa na comuna do Jau e termina no município dos Gambwe" (Venâncio, 2005: 175).
[34] Sobre esta noção de região, cf. Venâncio, 2001: 75.
[35] Como se percebe na consideração de que a casuarina deveria "ter um proprietário" (*Rioseco*: 63). Noíto sonha ter "Uma cacimba sua, de proprietária, quem quisesse água tinha que pedir na dona (*Rioseco*: 76-77). Numa perspectiva marxista, "o direito de propriedade é pois o direito de usufruir da fortuna própria e de dispor dela «à sua vontade», sem preocupações com os outros homens, independentemente da sociedade; é o direito

colectiva que é apossada para ser utilizada como fonte de subsistência e se torna património. A casuarina, um património natural cuja propriedade é inominada, mas comum, foi derrubada a título individual para que se prolongue na ilha um património cultural expresso no modo de preparação de alimento através do pilão. Também a casa que Noíto tomou é motivo para se assumir como pertencente a uma totalidade – "Sou de Angola" –, tendo, como tal, direito à propriedade. Com documentos ou sem documentos, a terra e os seus bens são de quem dela usufrui e que reclama o direito de pertença[36].

A pertença afectiva da terra, desta feita em Ruy Duarte de Carvalho, conflui com a noção de território ou de *território histórico*[37], determinante para os Kuvale. Os laços e as vivências desta sociedade registam-se nas memórias e no relato a partir de Luanda que Ruy Duarte de Carvalho coloca em *Vou Lá Visitar Pastores*. Cada capítulo tem um título e um subtítulo[38], dos quais se inferem, desde logo, pormenorizações do território e do povo que nele habita, potenciando os relatos em jeito etnográfico e as particularizações de uma situação angolana. Portanto, de uma terra assinalada além da cartografia de Angola, mas nela inserida, que formula a dinâmica territorial *kuvale* como personagem à parte do enquadramento no espaço político angolano.

---

do egoísmo" (Marx, s.d.: 38). Ou, em Noíto, é o direito a um património que lhe garanta a manutenção de um estatuto especial na comunidade.

[36] *Rioseco*: 31-32, 43, 58, 164-166.

[37] No caso da etnia, uma importante noção que a ela se pode associar é a de território, podendo até ser mais importante do que a posse da terra, como salienta Paulo de Carvalho, corroborando com a constatação de que uma comunidade étnica pode não viver no seu "território histórico", mas com ele manter um laço espiritual (2008: 64).

[38] *Namibe (Moçâmedes) – onde há uns que dão nas vistas; Bero – onde a história nos confunde (colocação histórica); Kuroka – onde se entende a viagem (colocação étnica); Giraul – onde se aprende a ouvir (autocolocação); Pico do Azevedo – onde dá para olhar à volta…; Paralelos – e ver luz de noite ao longe; Virei – onde se cruzam figuras…; Vitetehombo – e se entra no sistema; Vitivi – pelo avesso do olhar; Sayona – onde num óbito se fala de bois…; Pikona – e num enterro se revelam coisas; Bumbo – onde o assunto é casar; Lute – e se fala é de mulheres; Evau – Vou lá visitar pastores, Kahandya – do outro lado da idade; Malola – onde se joga ao sistema e o sistema se joga; Tyihelo – e se resume…; Muhunda – e se desgasta e o futuro vem aí.*

CAPÍTULO V – GUERRA E NAÇÃO

A guerra e a paz, afinal, são como duas estações da vida do Povo.
Kissoko de Guerra, II: 214

1. Guerra, nação e ideologia

O conceito de nação alia-se à estruturação de um espaço (cf. A. C. Gonçalves, 2002a: 108) que, no caso angolano, se trata de um país com uma delimitação territorial herdada. A indexação do conceito de nação a um espaço foi fundamental nos nacionalismos africanos, aplicando-se a esfera dos valores a uma base territorial que lhe tem sido fundamental. Tomando a nação como uma construção sempre em processo, um dos seus eixos constituintes é a guerra, evento que revela modelos heróicos e históricos de capacidade de conquista.

Para além dos aspectos de horror que contempla, à guerra associam-se a honra e o valor pátrio, podendo funcionar como um mecanismo de coesão que se transporta para a literatura[1]. Tomando a nação como construção, encontra-se uma assinalável ligação da nação à guerra. Gopal Balakrishnan, na senda de Max Weber – para quem o Estado moderno adquire um sentido colectivo porque organiza uma comunidade política e soberanamente para a guerra –, ultrapassa a associação entre Estado e guerra para a formalizar na nação. Assim, e considerando igualmente a feição imaginativa (mas não imaginária) da nação, faz situar a corporização máxima de valores nacionais na guerra, que possibilita a superação da informalidade para atingir a garantia de ser uma referência. É igualmente por esta ligação que a nação se tornou na *imaginação política* mais *radical* do século XX (Balakrishnan, 2000: 209-212).

A violência envolve a militarização do Estado e de forças para-estaduais, em redes complexas de parcerias com o exterior. Quando se interpreta a violência actual em África, ter-se-ão de observar factores que ultrapassam o que se tem tomado como tribalismo, pois isso seria diminuir o papel da história e também do modelo introduzido pelo Ocidente. Os

[1] Sobre a guerra como factor construtor de nação, cf. C. Hall, 2000: 23; Thiesse, 2000: 142; Hobsbawm, 2004: 37-38; Espinosa, 2007: 270. Sobre a tematização da guerra na literatura de motivação nacional, cf. McLeod, 2000: 92-93; Mata, 2006: 81.

modos de expressão dessa violência encontram-se naquilo que muitos consideram as suas causas primeiras, como a etnicidade ou a cosmovisão. Mas a estes agentes teremos de acrescentar a perda de interesse económico e militar pelo continente africano no decurso do fim da Guerra Fria, a crescente militarização motivada pelos interesses ocidentais em África e os fracassos modernizadores de muitos dirigentes (Iniesta, 2000: 342-343). Nas guerras angolanas, não se distinguem as suas causas das demais de outros conflitos, tomados genericamente. A terra, os recursos naturais, a marginalização política são colocadas em acção como razões materiais de conflitos, aos quais se alia a vontade de poder e de controlo (cf. Soyinka, 2007: 53-54). Em Angola, estes factores percorrem a longa história de guerras, sem distinção entre antes e após a independência, ainda que, naturalmente, não se olvide a determinação fundamental do colonialismo contra o qual se lutou.

Para além da narração das lutas num contexto de narração da nação, assiste-se a uma ideologização[2] da guerra nos romances que a tematizam. Esta visa cimentar a união em torno de um inimigo estrangeiro e ocupador, reforçar a necessidade de conquista do campo interno com vista à adesão ao movimento e, por fim, a marcação de um inimigo em contexto pós-colonial. Ou seja, serve interesses que se manifestam na recuperação de resistências operadas na longa duração ou na explicitação dos caminhos de verdade ou de dúvida no seio de uma construção nacional. Após a independência, a *nação* surge mais fragmentada na sua constituição, o que perpassa para a fragmentação literária, sem o condão absorvedor que era pautado vertebralmente pela luta contra o colonialismo.

"Cada cultura define su paradigma de qué se debe recordar (esto es, conservar) y qué se ha de olvidar" (Lotman, 1996: 160). A presente citação de Lotman é fundamental para entendermos a forma como a guerra se ideologiza nas narrativas angolanas em análise. Esta opera-se através de dois processos impulsionadores de memória que contrariam o esquecimento: as vitórias e as disjunturas. Como se percebe, não se celebra apenas a vitória e a harmonia, mas igualmente fracturas que limitam a potencial coesão necessária, segundo Renato Ortiz (2003: 138-139), para a construção da memória nacional pelo esquecimento[3].

[2] No sentido de ideologia exposto por Terry Eagleton, como a manifestação discursiva da compreensão do mundo relacionada com a manutenção e a reprodução do poder e das relações que a sociedade estabelece (2001: 20-21). No sentido *althusseriano*, a ideologia constitui, por um lado, uma ilusão que faz alusão à realidade, sendo fundamentais as relações imaginárias que os indivíduos estabelecem com as suas condições de existência. Por outro lado, a ideologia não tem uma essência espiritual, mas sim uma existência material (Althusser, 1994: 153-155). Ou, pelo menos, com a espiritualidade materializada através de um corpo de signos que passa para a cultura, através de mecanismos usados para a sua difusão.

[3] Entre guerra, nação e imaginação, Cornélio Caley questiona-se: "Uma identidade nacional será sempre um ponto de referência para o qual deverão confluir os esforços de um povo. Interessa, sim, questionar sobre os caminhos (menos dolorosos) que levarão a alcançar tal objectivo (o de construção de uma identidade

Deste modo, tanto as vitórias contra um inimigo colonial ou pós-colonial, como as disjunturas no seio de cada grupo lutador, inscrevem-se como factos da memória social que poderá estender-se a uma memória nacional.

A guerra quer-se lembrada e narrada. Por este motivo, as memórias das guerras antigas, factuais e mitológicas, apresentam-se como signos de valor patriótico e de resistência, em *Nzinga Mbandi*, como signo de desentendimento entre irmãos, em que a irmandade em guerra ultrapassa a irmandade da guerra, em *Lueji*, e como possibilidade de nascimento de uma consciência de classe, em *A Konkhava de Feti*[4].

A luta entre colonizado e colonizador poderá entender-se como um modelo de mudança histórica no quadro da sociedade[5]. As nações coloniais e imperiais têm uma tendência universalizante e, por isso, olham para as insurgências contra elas como formas provinciais. Os nacionalismos insurgentes, desta forma, tendem a criar uma versão da história para si, na qual se manifestam as suas essências e se fazem as leituras do passado contra a versão que querem suplantar[6].

Nesta ordem, Manuel Pedro Pacavira narrou a faceta heróica e resistente de Nzinga Mbandi. No cruzar de tempos entre o romance de Manuel Pedro Pacavira e o presente da escrita, releva a história de Angola permanentemente marcada pela guerra, numa prevalência do conflito como marca de resistência. Nestes contextos, e porque Angola "está em guerra há quinhentos anos" (Kapuscinski, 1997: 30), desde o início do comércio de escravos transatlântico, Nzinga Mbandi é tratada como símbolo a ser colectivo num romance que mostra o propósito comum dos povos de Angola em resistir ao invasor e à ida para a escravatura por ele imposta. Há uma luta comum, tal como se *passaria* na época da produção da obra, com a luta de libertação. À sucessão de vários governadores portugueses em Angola corresponde um conjunto de referências de resistências até ao século XX, desde os Jagas[7] ao silêncio da "resistência cuanhama"[8].

---

nacional), sem violentar completamente o homem na sua identidade natural. Será possível ensaiar outros caminhos que nos conduzirão a uma identidade nacional sem violência?" (Caley, 2005: 102).

[4] Neste romance, os modelos de referência culturais são distintos dos modelos de referência político-ideológicos, desejando-se uma integração.

[5] Neste aspecto, com Ernest Gellner, considero que a mudança opera a história, mais além do conflito de classes ou de nações, já que se tornam duas categorias simples de análise que não contemplam outros tipos de conflito com nítidas feições culturais (Gellner, 1998 e 2000).

[6] Em Deane, 1990: 9, encontramos este tema, aplicado à Irlanda do Norte

[7] *Nzinga Mbandi*: 184-187. Os chefes jagas são, numa outra visão literária, devida a Pepetela, "terríveis guerreiros cujo nome fazia tremer todos". Não dependiam politicamente de ninguém, avançando os exércitos, ocupando territórios, recrutando as crianças resgatadas para serem educadas no seu sistema. Desta forma dominaram o Kassanje, a Matamba, o Libolo e toda a margem sul do Kwanza até Benguela, em chefias independentes que acabavam por não estarem pacificadas entre elas, facto aproveitado por Nzinga Mbandi e pelos portugueses (*A Gloriosa Família*: 41, cf. Venâncio, 1992c: 36). A respeito de *Yaka*, Pepetela, em

Na agência nacionalista, a ideia de um passado glorioso e bem sucedido em termos de resistências e de lutas contra o colonizador era uma forma de mobilização. A historiografia nacionalista usa a história ao serviço da nação, na forma como a redige e a torna valorizável na construção do futuro. Trata-se, no caso africano, do relato histórico e historiográfico distinto do que fora elaborado pelos europeus, criando uma resposta ao eurocentrismo pela restituição do lugar de sujeito activo na construção da história aos africanos e inspirando as novas gerações através dos exemplos heróicos (cf. Falola, 2004: 123, 224, 239, 241), como é o caso da celebração de uma rainha apresentada como heróica.

Em *Lueji*, e passando para o tempo pós-colonial, verifica-se que o passado, como lugar primitivo, move a guerra em termos de propriedades do grupo étnico, aplicadas de forma dicotómica em dialéctica: em termos de clarificação das suas raízes e dos papéis da liderança[9]. Desta forma se entende a guerra que concretiza a política expansionista e de conquista de poder por parte de Tchinguri[10] e a resistência que Lueji, apoiada na linhagem, lhe faz[11].

Na relação com o povo, e numa leitura da literatura angolana radicada no conflito, o *ethos* associa-se à causa da guerra, ideologizando-se a violência que conduzirá a uma justa vitória da moralidade do lado correcto sobre a imoralidade de quem perpetua situações de dominação. Nesta ordem, o corpo do universo humano rural surge com as inscrições físicas e simbólicas da violência da guerra. A violência não se materializa apenas em actos físicos. A sua dimensão simbólica, como salienta Mónica Espinosa (2007: 273), modela formas de

---

entrevista concedida a Michel Laban, destaca a "influência preponderante [que tiveram] numa série de regiões de Angola. Pontuam um percurso que se tornou nacional, mais tarde. (…) Dão a volta a Angola. É uma alegoria ou um rito da nacionalidade, por isso se chama Yaka, também" (Pepetela a Laban, 1991: 802-803). *Yaka* não é objecto de análise neste trabalho, pelo facto de o seu cenário não ser o do universo rural, tomado, desde logo, em sentido agendado a determinados âmbitos territoriais e não em termos de simbologias de vivências rurais ou ruralizadas na cidade.

[8] *Nzinga Mbandi*: 215. Sobre guerras angolanas, cf. Lienhard, 2005: 83. As resistências *kuvale* são recuperadas por Ruy Duarte de Carvalho, de modo a auxiliarem a compreender o presente deste povo em termos de processos de restituição do gado. Estas explicações do passado auxiliam na compreensão da posição deste povo junto do MPLA. De 1840 a 1940, sofreram sempre pressões, implicadas directamente na sua subsistência, modo de vida e "relação com o meio", com intervenção de outros povos, como os portugueses aliados a outros. Havia espoliações, razias, as guerras do Nano, as incursões de Hotentotes – são "ezitopias" às quais se juntam doenças, como a febre amarela, rusgas coloniais. Para a sobrevivência, sempre tiveram de lutar e de resistir para manter os rebanhos (*Vou Lá Visitar Pastores*: 45, 50-53, 77-81). "Guerra, nestas paragens, é sempre algo associado a gado" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 54).

[9] Sobre estas características da etnicidade, cf. Adadevoh, 2002: 82.

[10] Uma das suas estratégias é a mobilização de homens que, no caso de uma sociedade linhageira (o caso apresentado por Elikia M'Bokolo é o *tchokwe*), se fazia de modo a concretizar uma política expansionista. Outra forma de obter força por sociedades linhageiras é a mobilização de forças contra forças de pressão externas (M'Bokolo, 2007: 298).

[11] Sobre este relato nascimento do império lunda, Manuel Muanza (2006: 496-497) estabelece uma analogia entre os três irmãos, Lueji, Tchinguri e Chinyama, e os três movimentos de libertação, MPLA, UNITA e FNLA, mostrando a fundação de relações de poder.

construir a realidade e de representar o próprio e o alheio. Entre estas formas encontramos as que se marcam pela opressão e pelo correspondente sacrifício imposto por poderes militares hegemónicos, como se verificará nos dois subcapítulos seguintes.

2. Dissonâncias e vectores de uma luta comum: a guerra de libertação

Angola, província ultramarina da nação imperial portuguesa, teria de ser libertada dos movimentos insurgentes que a queriam tornar um Estado de direito no panorama internacional. Do lado angolano da história, queria-se Angola liberta do colonialismo, um sistema de violências e de negações diversas, ao nível económico, político, social e cultural, que pode ser tomado como um *sistema total de explorações*.

A história da luta armada de libertação de Angola, quando romanceada por Pepetela e Manuel dos Santos Lima, em *Mayombe* e *As Lágrimas e o Vento*, respectivamente, coloca-nos diante de interpretações e criações da história, extraindo verdades[1] justificativas da legitimidade da guerra e indicadoras de fracturas dentro de uma causa que seria comum. Nesta ordem, José Carlos Venâncio advoga que *Mayombe* narra "a resistência" e *As Lágrimas e o Vento* narra a "odisseia" (1993: 118-119). As estratégias de controlo e de propaganda do regime colonial sobre o território e as suas populações[2] e os recontros bélicos[3] constituem as duas facetas mais visíveis dessa *resistência* e dessa *odisseia* da acção de pessoas que se movem por um objectivo nacionalista universalizante[4]. A escolha da luta por um território a libertar do colonizador e a erguer como a plataforma espacial de criação de condições necessárias para o forjar da nação são a base do tropismo no qual o referente *Angola* surge como vector accionador da acção e da integração. Como se refere no romance

[1] A "extracção da «verdade»", e não a sua produção, caracteriza a história (R. D. Carvalho, 2002: 91).
[2] Do lado português, contam-se estratégias de controlo do terreno, de controlo do inimigo e das populações, legitimando pela propaganda e pelo terror uma guerra para manter Angola, num desfasamento entre os militares e os políticos na colónia e na metrópole, a quem interessa matar pessoas para matar ideias (*Mayombe*: 57, 183; *As Lágrimas e o Vento*: 9, 16, 18, 40-41, 44, 50, 68, 85-86, 88, 97-100, 103-105, 124-125, 150-159, 181). O romance de Manuel dos Santos Lima oferece, a par da história de Almi e da luta de libertação, o contraponto do exército colonial, não deixando de nele anotar as vozes dissonantes de portugueses que recusam o horror de uma guerra injusta, em especial Veríssimo, legitimando a revolta nacionalista contra um colonizador que fizera mal a todo um povo, a luta comum contra o colonialismo e o regime salazarista (*As Lágrimas e o Vento*: 30-31, 164-166, 175, 183-184, 192).
[3] Os episódios de fazer guerra, como as emboscadas e os combates, colocam frente a frente o exército colonial e os guerrilheiros, designação genérica para o grupo de militantes de uma causa libertadora, com o uso catártico da violência contra a violência do colonizador (*Mayombe*: 24-27, 49-50, 239; *As Lágrimas e o Vento*: 61, 64-65, 129, 143-145, 189).
[4] O nacionalismo apresenta uma forte característica universalizante, na proposta de correspondência entre a unidade nacional e a unidade política (Gellner, 1993: 11-12; Delannoi, 1998: 37; M. P. Andrade, 1997: 14).

de Manuel dos Santos Lima, Angola é "mãe" (*As Lágrimas e o Vento*: 82). Já a partir das décadas de 1930/1940, a nação e os processos que subjazem à sua consciencialização assumem que ela é "o suporte identitário dos futuros Estados independentes", independência que canalizaria para os africanos os recursos à mercê dos agentes do colonialismo. Há um aspecto em que os nacionalismos do Terceiro Mundo não se distinguem dos Europeus e do norte-americano, que é uma base romântica que lhe é subjacente. Contudo, é de assinalar uma diferença a este propósito, que é a da inexistência de uma unidade cultural que terá, por essa via, garante de autonomia política. Por este motivo, José Carlos Venâncio assinala duas importantes características da nação em África, os seus sentidos *discursivo* e *prospectivo*. O processo de edificação nacional é, deste modo, accionado pelas elites independentistas (Venâncio, 2005: 100-101).

Para além do universalismo, da soberania nele comprometida e do sentido prospectivo de nação, os romances de Pepetela e de Manuel dos Santos Lima apresentam particularismos em identidades problemáticas que não deverão pôr em causa o cariz totalizador nacionalista.

Do romance de Pepetela tem-se destacado a sua estruturação épica[5], tanto pela narração da luta armada pela libertação e construção do país, que se toma como a escrita de afirmação cultural e nacional[6], como pela singularidade do tempo narrado. Um tempo de começo e de condensação entre o maravilhoso e o humano, na deificação da floresta do Mayombe[7], torna os guerrilheiros participantes no que Ana Mafalda Leite chama de "pirocronos", um tempo do fogo através da similitude entre os homens que dominam extraordinariamente a floresta e o deus Yoruba Ogun, a quem é dedicado o romance[8],

[5] O épico é um género determinante na construção da nação, entendido na recuperação dos antepassados e numa valorização singular do tempo dos começos (Brennan, 1994: 50; Meletinsky, 1995: 29; Bolland, 1996: 76-77). Este tempo inicial é, no romance de Pepetela, o da edificação de uma luta conjunta contra um mesmo inimigo, o regime colonial.

[6] Cf. Leite, 1995; Mata, 2001: 24 e 2006: 51; Hamilton, 1985: 499.

[7] A floresta do Mayombe surge deificada e em relação simbiótica com os guerrilheiros, deles coadjuvante ou dificultadora (*Mayombe*: 9, 12, 26, 28, 43-44, 58, 65-66, 204, 206, 236, 239). Uma forma de ligação do herói ao sobrenatural é a colaboração anímica da natureza com o herói, marcado epicamente pelos seus feitos extraordinários (Leite, 1995: 58, 74-75).

[8] A este propósito, relacionando Ogun e a épica, note-se que as dedicatórias são um aspecto formal dos textos épicos (cf. Leite, 1995: 168). Há uma consonância nas estratégias de alguns escritores que escolhem dedicar as suas obras, em jeito panegírico. Manuel dos Santos Lima dedica *As Lágrimas e o Vento* à memória dos nacionalistas tombados à mão do colonialismo que, por acção da liberdade, se tornaram, enfim, "grandes e livres e eternos" (*As Lágrimas e o Vento*: 5), como eterno é "Ogun, o Prometeu africano", que em *Mayombe* serve uma dedicatória mítica e ligada à realidade dos guerrilheiros. Uanhenga Xitu abre o espaço de dedicatória dos seus livros como se de um capítulo se tratasse. Entre personalidades angolanas, africanas e portuguesas, somam-se figuras destacadas do nacionalismo africano nas antigas colónias portuguesas, líderes já falecidos, autoridades tradicionais, familiares, pessoas que sofreram as punições do regime colonial, independentemente do lado escolhido para a actuação política, presas ou não no Tarrafal: exemplos que se

tratado como o "Prometeu africano", símbolo de desafio, de ruptura, de paixão militar, de força e de coragem[9]. Prometeu legou o fogo à humanidade e é este o aspecto mais valorizado sobre o mito. Contudo, como recorda Philip M. Peek (2002: 169), legou igualmente as artes divinatórias, sentidas desde logo no seu nome, que significa 'premeditação'. A escrita de Pepetela desta guerra é inquieta. E prende-se com essa premeditação a que se associa o fogo mediatizado de Protemeu, uma imagem que tem sido usada para explicar culturas de África e suas rebeliões através de influências da educação europeia (Iniesta, 2001: 58). A inquietude e a premeditação corporizam-se nos guerrilheiros, que representam a diversidade de vozes numa voz colectiva, de união em torno de uma causa comum, feita de *mosaicos*[10], que encenam divisões no presente e não deixam de premeditar divisões no futuro e no lugar de cada uma delas no Estado a ser.

Neste sentido, e na senda de David Mestre (1997: 24), Inocência Mata aponta o questionar da ideologia da história em *Mayombe* (2006: 53). José Carlos Venâncio mostra, também, como a publicação deste romance numa época de partido único de orientação marxista-leninista constituiu, pelos seus temas e sentidos entrevistos, "uma afronta ao *statu quo* político" (2005: 125). Questiona-se uma história unissonante que Pepetela urde através dos diálogos e das curtas narrações das histórias de vida e das opiniões dos guerrilheiros. São as *outras histórias* que se contam, para além da uníssona, jogando-se com a exterioridade e a interiorização de elementos de identificação que, assim, constroem o mundo[11]. Estas *histórias* formam distinções[12] envolvendo um conjunto de violências simbólicas, mediante a encenação das identidades e das suas aparências. A socialização de cada indivíduo conjuga-se com a determinação dada pelo conjunto, exprimindo ambas lealdades instrumentais numa base social e cultural em relação silogística. Ou seja, a

---

nobilitam pelas evocações. Cada dedicatória é ainda pretexto para breves relatos de episódios, para a manifestação de opiniões e para a inserção de simulações de um registo oral (*Mungo*: 17-37).

[9] *Mayombe*: Dedicatória, 66. Sobre este mito na obra de Pepetela cf. Leite, 1995: 173 e 1996: 119. Sobre o mito de Prometeu, cf. Iniesta, 2001: 47-48.

[10] A palavra mosaico é intencional e deriva de uma leitura da "**mosaicização** de identidades como fundadora de um (novo) mapeamento nacional" (Mata, 2001: 196-197. Sublinhado meu). A mosaicização implica que se trate de uma perspectiva que assume a multiculturalidade tal como na máxima colonialista de dividir para reinar, em mosaicos que não se tocam e que não configuram as linhas interpretativas desta obra que mais se têm relevado, de se tratar da apresentação de um conjunto de guerrilheiros de diversas origens étnicas, sociais, culturais, como pode verificar-se na mesma autora (Mata, 2006: 51-53, 61) e em Leite, 1995: 170-172, 181 e 1996: 118-119; W. C. Oliveira, 2006: 859; A. Guimarães, 1985: 66, Hanganu, 1985: 75-76, Pepetela a Laban, 1991: 790-791.

[11] Para uma definição de diálogo como um jogo entre exterioridade e identificação, cf. Ricoeur, 2009: 30-34.

[12] No sentido que é dado por Pierre Bourdieu a este conceito, de "transfigurações simbólicas das diferenças de facto", isto é, resultam de uma reflexão sobre as estruturas que se aplicam a essas mesmas reflexões (Bourdieu, 2001a: 145).

compreensão e a preservação da identidade através das acções reflexivas de narrar a vida[13], para além de colocarem o eu no colectivo, figurando a identidade social, trabalham identidades problemáticas e accionam o que, no romance e na luta de libertação, se poderá colocar, em termos simples, como posições exógenas e endógenas.

Em primeiro lugar, accionam-se as colocações externa e interna dentro do mesmo movimento, ao nível espacial e ao nível simbólico. A cúpula do movimento e os burocratas localizam-se fora de Angola e reflectem uma crítica apontada por Amílcar Cabral (1999: 32) conducente ao malogro de um movimento de libertação, a da prevalência de ideias particulares em vez da visão de conjunto como a soma das partes em união. Em Dolisie[14], desconhece-se a guerra e as dificuldades por que passam os militares em Cabinda, a II Região Político-Militar do MPLA, derivadas do desinteresse pela luta e de incumprimentos vários que acentuam a divisão entre civis e militares, tanto nos privilégios que os primeiros têm, como na vivência da Revolução que só os segundos demonstram[15]. Em segundo lugar, tanto em Dolisie como no Mayombe, ao nível interno do grupo de guerrilheiros, destaca-se o que se toma como tribalismo, que marca não apenas a expressão clientelista da etnia[16],

[13] Sobre auto-identidade e reflexão identitária numa base cultural, cf. Giddens, 1997: 49; McLaren, 2000: 170; Tutikian, 1998: 55.

[14] O então Congo Léopoldville abrigava nacionalistas angolanos e a sede dos seus movimentos (Kamabaya, 2003: 183-184; Júnior, 2001: 6).

[15] Sem Medo, a personagem mais destacada em *Mayombe*, critica o que observa em Dolisie: "A guerra está longe do pensamento de todos. Numa Revolução, há os que vivem para ela e os que vivem dela. Dir-se-ia que aqui se juntaram todos os que querem viver da Revolução" (*Mayombe*: 189). Quem vive para a revolução, na floresta do Mayombe, passa um conjunto amplo de dificuldades – isolamento, número reduzido de guerrilheiros, falta de descanso e de comida – devidas, sobretudo, à desorganização, à divisão entre civis e militares, aos maus exemplos dos dirigentes, não cumpridores, incompetentes e desinteressados (*Mayombe*: 15-16, 34, 38-39, 46-49, 59, 65, 68, 79, 83, 102, 125-127, 130, 134, 154-155). Poderemos encontrar um testemunho semelhante nas cartas e no diário de Deolinda Rodrigues, que nota divisões, o afastamento da cúpula em relação à realidade do palco de guerra e a prevalência de assuntos pessoais (2003: 131, 173; 2004: 135, 147). No que respeita às dificuldades do MPLA em Cabinda, desde a abertura da II Região Político-Militar do MPLA nessa província, consulte-se Tali, 2001a: 111-116, 171-173.

[16] O tribalismo poderá ser entendido como um clientelismo étnico (Coulon, 2008: 6) ou como a "expressão política da etnia" (A. C. Gonçalves, 2003: 124). O tribalismo encontra-se nos mais diversos actos quotidianos, valendo uma personagem pelo conjunto a que pertence, como se fosse a imagem prevalecente à da união do movimento, instrumentalizando-se o tribalismo em nome de ambições pessoais (*Mayombe*: 117-118, 135, 152-156, 172-174). Nesta ordem, para Sem Medo, os guerrilheiros dividem-se em dois grupos: "os kimbundus, à volta do Chefe de Operações, e o grupo dos outros", como *kikongos* e "destribalizados" (*Mayombe*: 33, 121). Nas narrativas singulares, oito dos nove narradores – Teoria (*Mayombe*: 10, 14, 18), Milagre (*Mayombe*: 31, 44-45, 62), Mundo Novo (*Mayombe*: 76-77, 100-101), Muatiânvua (*Mayombe*: 119-121), André (*Mayombe*: 169-172), Chefe do Depósito (*Mayombe*: 186, 209-211), Chefe das Operações (*Mayombe*: 222), Lutamos (*Mayombe*: 235-236) – oferecem a sua inserção no movimento, destacando a sua pertença étnica, de classe e, até, de local de origem, em especial tratando-se de regiões que sofreram acentuadamente com o regime de trabalho contratado. Nesta lógica, um camponês é mais sofredor do que alguém que teve a possibilidade de estudar e de se tornar um intelectual, uma categoria que leva Teoria, por exemplo, a ter de demonstrar ser um combatente valoroso e a reclamar a maternidade negra numa encenação social de um mundo maniqueísta. As várias vozes aportam igualmente um conjunto de visões subjectivas sobre o caminho a tomar na Revolução e sobre o espaço de cada actor no presente e no futuro. No que toca aos mestiços, Teoria representa, nas suas palavras, o "talvez", num mundo a preto e branco (*Mayombe*: 10), que toma o mulato como privilegiado e não

mas igualmente a categoria simbólica da raça, ambas enredadas em teias de supostos privilégios que caberão mais a uns – *kimbundus* ou mestiços, por exemplo – do que a outros, os que têm uma origem diferente e que sofreram de modo mais acentuado as sevícias do sistema colonial do contrato. Para além do tribalismo, assiste-se a uma espécie de *classismo*, que distingue camponeses de intelectuais, novamente considerando as categorias de pertença e de endogenia no conhecimento das dores do povo, que cumpre aos primeiros e não aos segundos, desmitificando a consideração da luta armada de libertação como uma "luta de camponeses"[17].

Numa perspectiva marxista, para Amílcar Cabral, a nação e a classe podem ser sinónimos. Não deixa, contudo, de assinalar que uma das grandes fragilidades da luta guineense e das demais províncias africanas de Portugal com vista à independência se deve a uma "deficiência ideológica". Aqui radicaria a luta de classes necessária à transformação da sociedade pela luta, luta de classes, desta feita, dentro da sociedade colonial (Cabral, 1999: 77-80, 91-92). Uma luta dirigida por movimentos que se sabem triunfadores[18]. Vencer pelo protesto e pela assunção de que o messianismo não se faz de forma retrospectiva, mas assume uma feição concretizada no presente para que o futuro, o seu elemento prospectivo, seja a realidade. Aliás, o movimento messiânico de Simão Toco, fixado no então Congo Léopoldville[19], mostrou a recusa da obediência a leis civis da administração colonial de forma pacífica (M. P. Andrade, 1962: 11, 22). Essencial a esta edificação messiânica é também a mitificação da história recente e ocorrente durante o período de efectiva luta armada. Assim se explica o zelo nacionalista actual em torno de um herói como Hoji Ya

como representante do povo (Rodrigues, 2003: 77. A mesma ideia encontra-se em *Patriotas*: 61-63, 74, na recuperação do tempo da luta de libertação). Em relação aos intelectuais, a sua nidificação em Angola, em altura de guerra de libertação, como superiores aos outros e a consideração dos outros de os intelectuais se julgarem superiores encontra-se explicada em Chiwale, 2008: 167.

[17] Esta é a opinião de Basil Davidson, para quem a maioria dos mais destacados dirigentes dos movimentos nacionalistas (o texto refere-se a Angola, Guiné-Bissau e Moçambique) eram provenientes de populações camponesas, pelo que "estas lutas na «África portuguesa» têm de ser consideradas lutas de camponeses" (1975: 6).

[18] Num poema de 1960, "Mulato", Costa Andrade assume na primeira pessoa pertencer "à geração que há-de vencer / e tenta abrir novas estradas / sobre o mundo" (*Ontem e Depois*: 28).

[19] Segundo Salvato Trigo, ambos os nacionalismos, o angolano e o congolês de Lumumba, são consequência do movimento pan-africanista e a história do ex-Congo Belga influenciou a moderna história de Angola. Em 1959, registaram-se tumultos graves em Léopoldville e o governo belga acabou por realizar negociações que conduziriam à independência, a 1 de Julho de 1960, com Lumumba como Primeiro-ministro e Kasavubu como Presidente. Para o regime colonial português, esta independência revelou-se uma fonte de preocupação, mas, para os nacionalistas angolanos, representava não só a possibilidade de se conjugarem os esforços e vontades com vista à independência, mas igualmente a possibilidade de receber uma base de apoio logístico à luta armada angolana. De facto, foi aqui que se situou a primeira base de apoio logístico para os angolanos (1975: 136-140).

Henda[20], das invocações à rainha Nzinga Mbandi, ou de alguns acontecimentos, como os ocorridos a 4 de Janeiro[21] e a 4 de Fevereiro de 1961[22].

A exogeneidade de construções e de suas variáveis permanecem na repetição de temas que inviabilizam que se ultrapasse o estádio anterior contra o qual se combatia. O discurso sobre a raça, o poder e as estruturas repetem as *contradições* do sistema colonial de que fala Arlindo Barbeitos[23]. A superação de clivagens relacionadas com as particularidades implica o conhecimento da cultura do *outro* que pertence ao mesmo conjunto, o seu respeito e a colocação num plano *supra*, a erguer pelo Estado e pela virtualidade da língua portuguesa, uma língua comum que, mormente do colonizador, não implica que se associe o prestígio linguístico de uma língua ao prestígio de uma pertença étnica que minore as demais e se torne hegemónica[24]. Um anti-tribalismo não deixa de ser uma forma de advogar que existe uma pertença primordial, permeando o romance de Pepetela a construção imaginária da multirracialidade e a concomitante dificuldade da plurirracialidade, determinadas pelo jogo tridimensional da cadeia de privilégios, de sofrimentos e de representação do povo.

As notas congregadoras radicam na assunção do poder simbólico da esfera dos guerrilheiros e da esfera do povo. Os primeiros inserem-se numa causa comum através do valor da guerra e da libertação do país, que implicou o abandono de lealdades primárias em nome de algo maior (*Mayombe*: 12-13). São eles que compõem o MPLA, assumido como um movimento de todos, demarcado nos seus propósitos universalistas da *kikongo* UPA

[20] Sem Medo, cujo nome de guerrilha anterior era Esfinge, fora guerrilheiro de Hoji Ya Henda (*Mayombe*: 13), um dos heróis consagrados da luta de libertação a cargo do MPLA, igualmente mencionado em *A Geração da Utopia*. Neste romance surge como o Herói, referência que indica tratar-se de José Mendes de Carvalho, seu nome civil, pela associação simbólica ao mês de Abril (morreu em combate a 14 de Abril de 1968). São de notar, ainda, semelhanças entre o relato da morte de Sem Medo e o relato da morte de Henda no esboço biográfico dele elaborado por Paulo M. Júnior (2001: 39).

[21] Os acontecimentos sangrentos de 4 de Janeiro de 1961 na Baixa de Kassange são lidos de forma inaugural como a "data que marca inequivocamente o início da luta armada de libertação de Angola" (Kamabaya, 2003: 96). Era em Janeiro que se plantava o algodão e, nesse dia, os trabalhadores queimaram as sementes, abandonaram os instrumentos de trabalho e gritavam: "independência total e imediata! Viva a Kimpwanza! Liberdade! Liberdade para Angola! Viva a independência de Angola!", pegando em catanas para lutarem contra os colonialistas. As lutas aconteciam desde Dezembro de 1960 e, no dia 4 de Janeiro, as forças portuguesas responderam com o uso de napalm, matando cerca de 60 000 pessoas (Kamabaya, 2003: 96-97).

[22] O 4 de Fevereiro de 1961, que visava libertar dirigentes e militantes nacionalistas angolanos da prisão, foi uma "epopée, mytique et réelle" (Cahen, 1989: 213). Na época da efectiva luta militar, não se consideravam em termos de importância simbólica as diferenças entre o 4 de Fevereiro e o 15 de Março (Henrique Abranches a Laban, 1991: 310), data dos ataques da UPA a fazendas no norte de Angola, procedendo a um massacre de colonos e seus trabalhadores, num gesto de aniquilação de forças colonialistas.

[23] Arlindo Barbeitos, abordando as questões da raça e do poder, é peremptório ao afirmar que "O movimento de libertação angolano, obrigatoriamente, repetiria, invertidas, as contradições contra as quais combatia" (Arlindo Barbeitos a Laban, 1991: 552).

[24] *Mayombe*: 17-19, 29-30, 154. A referência ao português como um veículo de superação do tribalismo na luta de libertação encontra-se igualmente em *Rioseco*: 114.

(*Mayombe*: 96-99). Quanto ao povo, surge tanto como uma categoria instrumental de justificação política da libertação, como uma entidade colectivamente tomada, que não apoia e não adere à causa do movimento. Como tal, a guerra, a politização pela conversação, o trato digno e as provas de honestidade são as armas de que os guerrilheiros terão de dispor para que esse obstáculo se ultrapasse, atingindo a convergência de interesses contra a exploração colonial[25].

A ligação ao povo é determinante para o sucesso na guerra. Amílcar Cabral assinalou de forma clara a necessidade de o povo se reconhecer nos movimentos e de estes reconhecerem os valores e os sacrifícios do povo (1999: 76). Mário Pinto de Andrade destaca, na guerrilha do Leste de Angola, em 1968, a co-presença de agricultores e de intelectuais numa "humanidade das matas, em pé de guerra" (1977: 9).

O romance de Pepetela distingue-se de *As Lágrimas e o Vento* na forma como o povo surge neles representado. No primeiro, o povo é uma categoria quase invisível em termos diegéticos, mas recuperada nas palavras dos guerrilheiros, acentuando-se a falta de compreensão e de apoio[26]. Em Manuel dos Santos Lima, potencia-se a aproximação e a inclusão pela mostra de uma causa comum a todos, mesmo assinalando o cenário da guerra em termos de sofrimento, de destruição e de despovoamento, com custos elevados sobre as diversas actividades produtivas e sobre a vida[27].

Manuel dos Santos Lima, a par de um conjunto de dissonâncias e de fragmentações que colocam o nacionalismo angolano como uma entidade movente entre mundos dos actores que o convocam e o vivem, constrói um processo de adesão e de clarificação de pertença a uma luta comum através de um novo movimento, que teria as virtualidades para a construção do futuro angolano. Esta característica do nacionalismo angolano observa-se em quatro aspectos: (i) na problemática associação entre a necessidade de unidade política a nível interno e a faceta universalista e pan-africanista do nacionalismo, mais desejável do que a demonstração da prática[28]; (ii) nas dificuldades de integração devidas à cor da pele,

[25] *Mayombe*: 13, 16, 19-20, 23, 29-37, 52-56, 105, 119, 161, 238. Reflexões semelhantes sobre o analfabetismo do povo e a sua manietação, a necessidade de politização e de mobilização de uma luta que deve ser feita do e pelo povo encontram-se igualmente trabalhadas por Deolinda Rodrigues, (2003: 105, 156; 2004: 147). É um mecânico cabinda que procura a inserção na militarização (*Mayombe*: 229-230) e as últimas palavras de Sem Medo, antes de morrer, a ele se reportam: "A classe operária adere à luta" (*Mayombe*: 243).

[26] A adesão de comunidades rurais a causas de guerra encontra-se bem sintetizada por João Paulo Borges Coelho. São necessárias como fornecedoras de logística para os combatentes – como alimentos ou informações – e a sua posição reflecte, muitas vezes, a necessidade de sobrevivência, colocando-se do lado mais forte (J. P. B. Coelho, 2001: 129).

[27] *As Lágrimas e o Vento*: 169-171, 199. As consequências humanas da guerra econtram-se pormenorizadamente apresentadas em Andrade e Ollivier, 1974: 97-118.

[28] O tema da unidade africana, do Pan-Africanismo conjugado com o nacionalismo na sua faceta internacionalista, surge pela necessidade de unidade política e de vínculos políticos, sociais e culturais para a

em processos de alienação e de *retradicionalização* por quem não tem a sua colocação clara, como o mestiço Edmundo; (iii) na exposição de dispersões e fragilidades do MPLA, em críticas semelhantes às que lemos em *Mayombe*, como o predomínio de interesses pessoais e a desorganização; (iv) por fim, nas lutas fratricidas[29] entre MPLA e UPA, de cujo ideário e prática se demarca, dado o tribalismo *kikongo*, as mortes indiscriminadas e destruições de fazendas e de escolas, espelhando uma imagem de ignorância[30].

Almi Boaventura é a personagem que traz originalidade a este quadro e por ele se compreende o caminho empreendido entre, uma vez mais, as problemáticas internas e externas, ou um percurso que parte de uma exogenia para a endogenia, que afirma a adesão do povo e, essencialmente, a preocupação com o futuro.

Almi e o colectivo encontram-se resumidos na voz de um angolano em rebelião: "Somos um povo sublevado. Vem! Entrámos na História e temos acesso à palavra" (*As Lágrimas e o Vento*: 58). A categoria retórica de *povo*, de *camponeses* e de *operários*, em nome de cujo futuro se luta, permeia a inserção do indivíduo na História[31] e a adesão do conjunto consegue-se mediante a palavra como estratégia de congregação e de adesão afectiva a um momento de acção e de luta pela terra e pela liberdade do ser humano. Enfim, para construir uma Angola livre das subversões do colonialismo e dos sofrimentos do passado[32]. A criação de um movimento de luta pela libertação por Almi, diverso dos demais, é disso corolário. O Movimento Angolano para a Independência Nacional, com estruturas de escolarização e de militarização, estatutos, Lei de Disciplina Militar, nasce nas terras do soba Massemba, que adere simbolicamente a um plano geral angolano, e que tem lugar para Rosamunda, uma mulher, para Calhambeque, um valente guerrilheiro que se sente representante do povo e que vai descobrindo as falácias de repetição do esquema colonial, e para Benigno, um mulato que escolhe a luta no terreno para ter lugar no futuro do país, como angolano que é. O cariz universalista angolano do movimento é determinado pela

---

libertação de cada país. Sobre o Pan-Africanismo e o nacionalismo, cf. Falola, 2004: 144-158; Baaz, 2001: 9-11; A. Santamaría, 2000: 131. Não deixa de haver sentimentos de descrença no Pan-Africanismo, num ideal solidário entre todos os povos africanos, como se verifica em textos de Deolinda Rodrigues (cf. 2003: 241-242).

[29] Para uma distinção entre as actuações da UPA e do MPLA, veja-se *Mayombe*: 30. A respeito das lutas fratricidas em Angola, recorde-se que, na frente leste, o MPLA e a UNITA começaram, durante a guerra de libertação, a confrontarem-se entre si. A partir de 1971, a UNITA colaborou com as tropas portuguesas em ataques ao MPLA no leste. Mesmo a guerra empreendida entre a FNLA e a UNITA e o MPLA, após 1974, é considerada a *segunda guerra de libertação* (cf. Kamabaya, 2003: 184; Henrique Abranches a Laban, 1991: 307; Cervelló, 2000: 108).

[30] *As Lágrimas e o Vento*: 59, 200, 61, 79, 87, 132, 137-142, 185, 200.

[31] Ou, como defende David Mestre, a "afirmação do africano como sujeito da história" (1997: 20).

[32] *As Lágrimas e o Vento*: 54, 57-58, 75, 82, 142.

dispersão por vários locais da então província ultramarina dos aliados de Almi, que assim espalham a luta nacionalista[33].

Os guerrilheiros intelectuais Sem Medo e Almi Boaventura partilham um conjunto de características[34] e deles se destaca a abnegação e a entrega desinteressada a uma causa e a um ideal, ao jeito de Hoji Ya Henda ou de Che Guevara, duas referências de revolucionários presentes no romance de Pepetela (*Mayombe*: 74). Se uma estratégia usual de um movimento é a de incidir sobre a personalidade do seu líder e fazer a partir daí uma mobilização identitária, através do prestígio e da sua transposição para todo um movimento (cf. Clapham, 2007: 37, Falola, 2004: 125), nos dois romances em causa lemos nestes actores o capital desse prestígio, que os afasta de demais dirigentes e os torna líderes simbólicos e meta-utópicos[35], numa perspectiva dogmática[36].

Para além da entrega a uma causa, tanto Almi como Sem Medo questionam o presente para estruturar os caminhos em direcção a um futuro no qual se cumprirá o objectivo da outorga da independência a quem a tem de direito. Almi pensa nas contradições de um sistema e nos caminhos que levam ao futuro, símbolo da construção de uma terra de liberdade, conseguida pela estruturação de conceitos locais sobre as abstracções importadas. O presente é o tempo de inauguração da história, de uma paulatina superação de diferenças raciais a par da consciencialização de classe. Mas isso não invalida que no futuro anteveja desordem, problemas de identidade devidos à colonização, analfabetismo impeditivo de libertação e a necessidade de educação para a democracia[37]. Sem Medo abraça igualmente a via marxista de superação de complexos tribalistas e racistas, para a qual é necessária a formação e a acção de transformação do angolano num *Homem Novo*. Contudo, rejeita a

[33] *As Lágrimas e o Vento*: 78, 80-83, 127-129, 134, 198.

[34] Ambos sofreram discriminações devidas à sua cor da pele, ambos escolhem permanecer em Angola e lutar no terreno por uma causa colectiva e ambos são revolucionários entregues a uma causa. O desejo de libertação de Almi é simbolicamente associado ao Pan-Africanismo confesso, à sua origem num musseque e à passagem pela Casa dos Estudantes do Império, dois símbolos de germinação anti-colonial. Sem Medo revela um carácter enigmático, autocontrolado, solitário, introspectivo e observador. Assumidamente não tribalista, é mitificado por outras personagens, como Comissário, que o vai descobrindo humano (*As Lágrimas e o Vento*: 19-20, 26-28, 33, 59, 135, 198, 200; *Mayombe*: 39, 73-74, 76, 115-116, 132-133, 142-146, 149, 174, 228).

[35] *Mayombe* é uma obra da vertente extrospectiva de Pepetela, de acordo com José Carlos Venâncio, pela demanda da utopia da integração de todos na construção da nação (Venâncio, 1992c: 37 e 2005: 123). Neste sentido, e para o mesmo autor, a morte de Sem Medo "significa o fim da utopia, o fim de tudo aquilo que engrandecia a luta e a procura da angolanidade", a liberdade e a antevisão do pós independência (Venâncio, 1992c: 37). Como tal, tomo esta personagem, tal como Almi, como representativa de uma meta-utopia, ou seja, como uma construção em que diferentes utopias são permitidas, anulando uma visão singular (sobre o conceito de meta-utopia, cf. Harris, 1993: 33).

[36] O pragmatismo e o dogmatismo dos heróis aliam-se, acentuando-se o cumprimento do dever, a honestidade e a entrega a uma causa que permite a abnegação de outros interesses. Sobre a visão do herói como cumpridor de deveres, cf. C. Andrade, 1980: 109; Pepetela a Laban, 1991: 793; Venâncio, 1993: 117. Sobre textos de motivação nacionalista e abnegação, cf. Venâncio, 2005: 102-103.

[37] *As Lágrimas e o Vento*: 60-61, 67-69, 72-73, 170, 173-174, 195-197, 201-202.

forma como prevê a institucionalização do Estado. Nas suas palavras, antevê um Estado ditatorial comandado por um Partido, pela conquista do poder e pela não concretização do socialismo e da solução de problemas. A esse Estado pertencerá o Comissário, mas a geração realmente triunfadora será a seguinte, a do jovem guerrilheiro Vewê[38].

O futuro é narrado em termos de liberdade, mas não nas escolhas que se fazem numa projecção de um futuro sem colonizador. Não se antevê o prolongamento de factores externos, que se conhecem como a manutenção de vínculos (neo)coloniais, mas principalmente a alvorada de uma nova ordem não consentânea com as lutas pela libertação[39]. Mostra-se, contudo, a fase exclusionista, na luta pela soberania, e a dificuldade da fase inclusionista[40], que corresponde à legitimidade desejada de construir um Estado baseado na nação, numa perspectiva de união – não homogeneização, recorde-se – numa mesma base territorial.

Sobre *Mayombe*, já se apontou ser um romance que comporta a luta de libertação como um acto cultural, na senda do pensamento de Amílcar Cabral[41] e dos movimentos filiados na CONCP, numa herança marxista (Venâncio, 2005: 122; Guimarães, 1985: 65). Concordando com a assunção anterior, não tomo a observação de nacionalismo cultural como Aijaz Ahmad o faz, ao criticar a associação feita entre cultura e tradição num nacionalismo cultural[42] aplicado ao Terceiro Mundo, para o dicotomizar irremediavelmente em relação ao Primeiro (Ahmad, 2000: 8-9). Não se trata de cultura neste sentido de tradição, mas sim de uma cultura que os narradores colocam em discurso e que combinam um conjunto de imagens sobre o *outro*, sobre o *mesmo* e sobre a forma como se relacionam e se podem conjugar. Estes exercícios da fala exprimem não apenas opiniões sobre o presente e o futuro, mas formam armas dirigidas aos correligionários, em processos de identificação e de identização que não excluem, naturalmente, o nacionalismo territorial. A necessidade de afirmação na literatura de uma luta política que se faz, para além da luta

[38] *Mayombe*: 40-42, 60, 70-71, 109-114, 203, 227, 232.
[39] Em termos ideais, numa luta contra o colonizador, não se poderá centralizar a questão no movimento e na sua liderança, mas igualmente pensar nas escolhas que se fazem e na projecção para um futuro sem colonizador (Said, 2000: 47). Esta projecção, em especial no romance de Pepetela, e advinda, por certo, do conhecimento do autor sobre o percurso de países africanos, faz-se em sentido negativo, como nota José Carlos Venâncio (2005: 125).
[40] Sobre exclusionismo e inclusionismo no nacionalismo, cf. Leca, 1998: 19, 35; Delannoi, 1998: 36.
[41] O valor da cultura e do conhecimento da realidade para Amílcar Cabral poderá encontrar-se em *A construção da nação pelo nacionalismo*, no Capítulo II deste estudo.
[42] Toyin Falola desenvolve uma longa explicação sobre o nacionalismo cultural em África (2004: 30-46). Neste capítulo não relevo essa questão – já abordada em *A construção da nação pelo nacionalismo* – mas pretendo antes mostrar como o discurso representa e constrói a cultura pelas vozes dos autores.

armada, carente de mobilização motiva a compreensão dos longos diálogos em *Mayombe* e da construção da personagem Almi, em *As Lágrimas e o Vento*.

Em Almi, encontramos o intelectual que, entre o abraçar das ideias do Estado e de nação e o reconhecimento da diversidade cultural do seu povo, se sente um "mutilado cultural", que, progressivamente, se aproxima do povo, do seu sofrimento e do respeito que o torna parte de um conjunto de vítimas do colonialismo, processo de consciência determinante para a união. Almi pensa também na sua situação particular no quadro da luta nacionalista, em nome de quem agir. No fundo, sente o seu desenraizamento em relação ao povo do seu país e em relação aos movimentos que oficialmente pugnam pela libertação de Angola. É um ser humano radicado no ideal, no amor à terra e à liberdade, mas desenquadrado, igualmente porque os movimentos de libertação se localizam no exterior e os modelos usados são cópias do Ocidente[43].

No questionar do futuro pelos dois romancistas, recordo uma afirmação de John McLeod sobre a obra *A Grain of Wheat*, de Ngugi Wa Thiong'o: "The happy future of the nation remains to be secured" (2000: 99). A morte de Rosamunda coloca em causa o futuro de uma semente do seu amor com Almi. A morte de Sem Medo enquadra-se na inviabilização da revolução após a independência[44]. Se em *As Lágrimas e o Vento* o nascimento do sentimento de classe permite que um guerrilheiro ultrapasse o tribalismo, em *Mayombe* isso não acontece.

A desmontagem do tribalismo e a inquietude da escrita destes romances colocam em causa, especialmente, a construção da nação. Entre a libertação do território e a criação do futuro e de um conceito que, pertencente à esfera dos valores, assume uma feição política existe um hiato que dirime objectivos primordiais da luta de libertação. Trata-se de uma reflexão crítica sobre a decadência social que persiste em outros romances dos mesmos autores. Como tal, *Mayombe* terá de ler-se acompanhado de *A Geração da Utopia* e *As Lágrimas e o Vento* de *Os Anões e os Mendigos*.

A criação de um futuro que ultrapasse fracturas, factores de diversidade que se tornam em factores de exclusão e teias de privilégios é antevisto como a negação da luta de libertação. Num novo quadro que trabalha a exogenia, assume-se a continuação de modelos externos postos em prática pela elite dirigente que deles se serve em proveito próprio. A não

[43] *As Lágrimas e o Vento*: 63-69, 72-74, 79, 82, 134.
[44] Ao longo do romance, é Sem Medo quem se assume mais vincadamente como anti-tribalista. À sua morte, simbiotizado com a floresta (*Mayombe*: 243-245), sucede-se o epílogo, a cargo do nono narrador, o Comissário Político, que marca o heroísmo do comandante, recusa o olhar maniqueísta e sublima o papel do indivíduo na História (*Mayombe*: 249-250).

concretização da utopia em guerra civil e em ditaduras, a manutenção de pertenças duplas pelas elites do poder, a perda de credibilidade que deveriam ter ganho aquando das lutas de libertação por elas realizadas permitem a conclusão de que, na época da luta, uma das preocupações era a da conquista e da manutenção do poder ao invés da libertação. Os grandes termos das lutas de libertação, como é o caso da própria palavra *libertação*, tornaram-se mais opacos na situação de neocolonialismo vivida após as independências, como se de algo distante e obscuro se tratasse[45]. Encena-se igualmente a colonialidade posta em prática a partir do local. Daí que *A Geração da Utopia* e *Os Anões e os Mendigos* validem a heteroglossia, um discurso contrário possibilitado pelo afastamento de ambos os escritores em relação ao regime[46].

N'*Os Anões e os Mendigos* encontramos o primeiro livro angolano que alerta para "a hipocrisia e a intolerância de certos regimes emergentes das lutas de libertação nacional" (Mestre, 1997: 20), tendência seguida depois por outros autores, como Pepetela ou como Uanhenga Xitu, com *O Ministro*. Com *A Geração da Utopia*, Pepetela foi um dos primeiros escritores "a registar o declínio do paradigma nacionalista e a inaugurar o período pós-nacional" (Venâncio, 2005: 109), com as transformações operadas a partir do fim da Guerra Fria e do aumento dos efeitos do processo de globalização. Neste romance de Pepetela, percorre-se o caminho das ilusões de um grupo de angolanos em torno da Casa dos Estudantes do Império, em Lisboa, nos quais se anota, desde logo, a falta de união em torno de um nacionalismo contra o colonialismo, como o MPLA internacionalista e de intelectuais e a UPA tribalista, as dificuldades de inserção da branca Sara ou do mestiço Laurindo e a antevisão da desilusão de Aníbal para com a revolução[47]. Aníbal, tal como Sem Medo, é dissidente de um sistema e ambos figuram o que Miguel Benasayag, antigo companheiro de Che Guevara, escreveu a respeito das elites que instituíram o poder na América Latina após as lutas: "Um revolucionário faz a revolução, um «líder» atraiçoa-a" (2006: 100). Por ser um revolucionário, Aníbal, exemplo de um intelectual comprometido numa obra crítica e céptica, escolhe auto-exilar-se[48] em Benguela, desencantado com a sua "geração da utopia", que um dia acreditou na construção de uma sociedade justa, missão adulterada pelo poder.

[45] Cf., atendendo a um quadro geral africano, Venâncio, 2005: 44, 108; Iniesta, 2001: 110; Falola, 2004: 116; Serequeberhan, 2002: 33.
[46] O surgimento da heteroglossia atesta-se em diversos contextos de uma anterior colonização, ensaiando o discurso crítico do regime pós-colonial por parte dos escritores (Bolland, 1996: 15-19).
[47] *A Geração da Utopia*: 20, 37-38, 82-83, 111.
[48] Aníbal afirma-se: "Eu morri e desencantei-me. Os dois caminhos num só" (*A Geração da Utopia*: 202). O seu destino é comparado por José Carlos Venâncio ao suicídio anómico *durkheimiano* (2005: 125).

O representante do líder, seguindo a taxinomia de Benasayag, é Vítor[49], que tem lugar num Estado assente na diferença entre conforto dos dirigentes, incompetentes para a resolução dos mais pequenos problemas, e a desgraça do povo, o caos da guerra, sem pontes entre a Angola urbana e a rural, sem a concretização da nação, impossibilitada pelo partidarismo[50].

Ao desencanto de alguém que pertenceu a uma geração que visava fazer um "País em África", mas apenas conseguiu "mais um país africano" (*A Geração da Utopia*: 296), alia-se a mordacidade de um romance que metaforiza a população angolana (e africana, em geral) em *anões* e os dirigentes em *mendigos,* nas lógicas neocoloniais aceites a partir do Sul. As personagens do romance de Manuel dos Santos Lima surgem codificadas em nomes bíblicos e sobrenomes africanos, conferindo-lhes a possibilidade de uma leitura continental[51], estando em causa o não cumprimento dos objectivos das lutas de libertação e o messianismo que consagra o ser humano singular como o portador de uma luta colectiva[52]. Trata-se de um novo romance de questionamento, desta feita sobre a heroificação dos pais da nação que, com o poder, procederam ao que Elikia M'Bokolo chama de "autêntica confiscação da memória" (2007: 499). Recuperando algumas fracturas da guerra civil, como a desunião e a falta de interesse do povo, *Os Anões e os Mendigos* mostra o destino único de Davi Demba como o líder dialogante, mas hesitante, da libertação da Costa da Prata que, consumada a independência, personaliza o poder e instaura, ao longo da narrativa, o que a dedicatória e as epígrafes das partes do livro anunciam: a não independência de países

[49] Vítor, ou Mundial, é a personagem central da II Parte do romance, sobre o palco da guerra de libertação e pelo seu percurso se justifica o lugar que tem no Estado. Na sua luta pela sobrevivência, quase em desistência e em rendição ao inimigo, acompanhamos temas de divisão dos angolanos semelhantes aos de *Mayombe*, como o tribalismo, o oportunismo, a manipulação dos civis, ou a falta de apoio dos dirigentes e do povo sentida pelos guerrilheiros. Nesta parte, o passado é o do colonialismo, o presente é o da guerra e o futuro nunca mais chega e será de paraíso. Novamente se assiste à falta de ideias concretas para com o futuro, apenas a marcação genérica de que se tratará de um tempo diferente (*A Geração da Utopia*: 123-124, 129, 141, 144, 149-151, 158, 171-176).

[50] *A Geração da Utopia*: 199-202,226, 234-235, 238-241, 288, 302, 306.

[51] Conforme afirma o próprio autor em entrevistas: Manuel dos Santos Lima a Laban, 1991: 456; Venâncio, 1992c: 80-81. Apesar da codificação da linguagem, identificamos episódios e personalidades da história de Angola, tornada Costa da Prata no romance. A Api surge claramente como o MPLA e a Pupi como a UPA, esta pela descrição dos modos de actuação e pelo apoio dos Estados Unidos da América (*Os Anões e os Mendigos*: 58). Referem-se acordos de independência entre os três líderes dos movimentos (*Os Anões e os Mendigos*: 87). O discurso da independência de Davi destaca o progresso e ditadura do povo, tal como o discurso proferido por Agostinho Neto a 11 de Novembro de 1975 (*Os Anões e os Mendigos*: 88-89). Pouco tempo após a independência, as perseguições de fraccionistas fazem parte da história da Costa da Prata (*Os Anões e os Mendigos*: 104, 125), tal como da de Angola. A heroína Dina apresenta semelhanças com Deolinda Rodrigues, inclusive na forma como é morta às mãos inimigas (*Os Anões e os Mendigos*: 75, 81), e Davi Demba, o protagonista era, como Agostinho Neto, e apenas a título exemplificativo, "aquele por quem se esperava" (*Os Anões e os Mendigos*: 48), numa evocação óbvia dos versos "Eu já não espero / sou aquele por quem se espera" do poema "Adeus à hora da largada" (*Sagrada Esperança*: 47).

[52] Sobre esta característica do messianismo na política africana, cf. Falola, 2004: 105.

africanos, a destruição de sonhos, o totalitarismo, as lutas fratricidas, os crimes e as vinganças[53].

Mayombe, As Lágrimas e o Vento, A Geração da Utopia e *Os Anões e os Mendigos* encenam as lutas e os seus contrapostos, os objectivos e os factores adversos, a ponte entre a colonização e a não descolonização. Trazem-nos, em suma, o mito da descolonização[54]. Pelo exposto neste subcapítulo, consideram-se como textos pós-coloniais, num dos sentidos propostos por Kwame Appiah (1997: 213), que nos auxilia na compreensão das mensagens por eles veiculadas: constituem romances de "deslegitimação", já que rejeitam os projectos das institucionalizações do Estado pós-colonial, nos quais, no caso de Angola, se enquadra a perpetuação de lógicas de guerra.

[53] *Os Anões e os Mendigos*: 5, 9, 15-16, 46-47, 58-59, 63, 95, 104, 113, 127, 151, 165.
[54] A descolonização é uma batalha, também, "sobre el derrotero de diferentes objetivos políticos, historias y geografías, y está llena de obras de imaginación, e investigación y de contrainvestigación" (Said, 2004a: 341).

3. A guerra civil

A guerra civil angolana, de acordo com o sociólogo Paulo de Carvalho, motivou não uma identidade nacional clara, mas sim uma forte consciência patriótica (2008: 68-69), tal como se percebe na seguinte citação, referente a uma luta dos angolanos, independentemente da sua filiação militar e partidária: "Todos somos patriotas. Todos amamos Angola e estamos dispostos a morrer por ela à nossa maneira" (*Patriotas*: 299). *Patriotas*, romance de Sousa Jamba, aporta a visão sobre a guerra civil angolana a partir da UNITA[1] e expõe raízes do conflito angolano que dão seguimento às apresentadas em romances sobre a guerra de libertação, como as lutas pelo poder, o tribalismo, o fosso entre as elites e o povo ou a divisão entre camponeses e intelectuais, permitindo inferir causas comuns a estes dois momentos de guerra[2].

Porém, as divisões anteriores lançavam interrogações sobre o futuro de Angola, sem colocar em causa o objectivo último e legitimador da guerra – a independência –, ao passo que a guerra sucedânea se esvazia progressivamente de significado, por se tratar de um fratricídio que acarreta desestruturações várias, ao nível das populações e das famílias, apesar de ser uma luta, em cada um dos lados, pela instituição de uma *pátria* ou *mãe-pátria*. É Hosi, o protagonista do romance de pendor claramente autobiográfico[3] e documental de Sousa Jamba, quem afirma, pelo seu percurso e pela defesa da concórdia entre os inimigos,

[1] *Patriotas*, aquando da sua publicação, apresentava dois elementos inéditos no quadro da literatura angolana: era escrito em inglês e era originário "das áreas controladas pela UNITA e da sua diáspora" (Mestre, 1997: 53).

[2] Cf. *A construção da nação pelo nacionalismo*, no Capítulo II deste trabalho, e Leite, 1996: 121, que apresenta a analogia temática entre *Patriotas* e *Mayombe*. Entre as causas de diversos ciclos de guerra em Angola, como é o caso da guerra civil, encontram-se, segundo Alcides Sakala, "o tribalismo, a exclusão e a intolerância" (2006: 18). Para Manuel Jorge (1998: 272), a afirmação de interesses comuns, a criação do que se toma como consciência nacional é impossibilitada pela histórica divisão angolana, explicativa, em boa medida, da guerra civil que se seguiu à independência. Um argumento para a falha do nacionalismo angolano, como processo de identificação, antes e após a independência, radica no passado colonial e nas políticas de divisão para um maior controlo sobre as populações. Como tal, a génese identitária em África radica mais ao nível das comunidades de língua e de cultura, que serviu para acentuar divergências (Venâncio, 2005: 152), não servindo o exército para manter territorialmente a união política e nacional. Politicamente, o quadro geral de referência é o de Angola, mas esse facto não dirime a dimensão identitária primeira, instrumentalizada discursivamente para sublinhar clivagens. O Estado é a entidade suprema, a quem cabem, na centralização da política, estas tarefas. Além disso, a militarização é um significativo integrante da transformação africana e a elite militar assume-se como um grupo patriota num quadro em que as guerras civis se mostram altamente eficazes no seu poder destrutivo (cf. Falola, 2004: 119-130).

[3] Esta leitura encontra-se em Leite, 1996: 122 e Mestre, 1997: 21, 57. Para corroborar esta interpretação, recorde-se que, na comunidade de língua e cultura *umbundu*, Hosi, o nome por que é conhecida a personagem Armindo Coelho Hosi Mbueti, e Jamba, o sobrenome do autor, são os dois nomes atribuídos a gémeos (David, 1997: 42-43).

a vontade de paz para Angola, descobrindo o patriotismo e o amor de todos pelo país, sentimentos que invalidam o conflito[4].

Os romances sobre a guerra civil dividem-se em dois ciclos cronológicos e temáticos, permitindo a compreensão da sociedade e da política angolanas em contexto de guerra. Seguindo uma balização cronológica proposta por Paulo de Carvalho (2002: 26-28) para este conflito[5], os dois romances da primeira fase são *Patriotas*, de Sousa Jamba, e *Kissoko de Guerra*, de Henrique Abranches, cujas acções se desenrolam na década de 1980 e cujos temas se centram na visão militar sobre a guerra[6]. Quanto aos romances sobre a segunda fase, ainda que sem uma indicação cronológica explícita, concentram-se nas consequências da guerra para a população civil. A *Parábola do Cágado Velho*, de Pepetela, o romance emblemático deste eixo, juntam-se, pelas notas das consequências da guerra, *Mãe, Materno Mar*, de Boaventura Cardoso, *Rioseco*, de Manuel Rui, e os livros de Ruy Duarte de Carvalho sobre a sociedade *kuvale*, que auxiliam a estabelecer uma ponte entre as duas fases.

Os dois romances da primeira fase apresentam divergências de fundo, que se prendem com uma ideologização da guerra. Em termos genéricos, *Patriotas*, como se verificou, resume o modo como o patriotismo caracteriza todos os angolanos directamente envolvidos na guerra. Mas esta assunção não invalida a apresentação de clivagens e de uma carga de negação imputada ao outro, reproduzindo discursivamente representações do tempo colonial que pressupõem a impossibilidade de libertação real de Angola e representações da verdade que cabem a cada lado, desacreditando o outro. Em *Kissoko de Guerra*, após a libertação do jugo colonial, havia que criar um *Homem Novo* progressista e ideal[7] *num só povo* e *numa só nação*, centralizado na coesão do regime, mas contrariado pela guerra civil. Ou, melhor, por um dos lados da guerra civil, que justifica a outorga de verdade e de desejo de institucionalização de uma plataforma nacional apenas a um dos lados, o do MPLA. Neste romance de Henrique Abranches, o *Homem Novo* coloca-se no

[4] *Patriotas*: 131, 136, 145, 163-164, 228, 296-302.
[5] Veja-se *Resenha temática da história de Angola* (Capítulo I).
[6] Recuperando os factos históricos, poucos meses após a independência, em Março de 1976, o governo declarou vitória na Segunda Guerra de Libertação Nacional e permitiu que a guerrilha da SWAPO (South West Africa People's Organization) se estabelecesse nos distritos do sul. Em resposta, as tropas sul-africanas estabeleceram-se, primeiro, na fronteira com a Namíbia e, depois, no interior de Angola, permanecendo até 1989, apoiando a UNITA. No verão de 1976, o governo lançou uma série de ofensivas que obrigaram ao refúgio da população nos bosques. Nos dois anos seguintes, a intenção do governo era recuperar essa população dispersa no centro e sul do país, de modo a controlá-la e a impedir a colaboração com a UNITA. Acantonados em aldeias localizadas estrategicamente, esses deslocados, sujeitos à fome, acabaram por ser utilizados como linhas de frente nos ataques aos inimigos (cf. Cervelló, 2000: 110-112).
[7] Cf. *A construção da nação pelo Estado*, no Capítulo II deste estudo.

centro do campo simbólico que articula o que, com Pierre Bourdieu (1996), se entende como campo literário, estreitamente associado ao campo do poder, que envolve o campo da produção e o campo social, modelares de todo um lato conjunto angolano. Trata-se de um romance obviamente comprometido[8] e interpretativo da acção descrita, que assinala claramente as opções binárias entre as categorias de mal e de bem, desde a visão sobre a UNITA, a adesão *kuvale* ao MPLA ou a liderança de Roque. É interessante notar as palavras do próprio Henrique Abranches sobre *Kissoko de Guerra*, que sintetiza toda a ideologia subjacente à obra. Esta trata da

> "construção de uma nação. A luta pela preservação da independência. É um grupo de guerrilheiros que se forma, fogem para uma base invadida por sul-africanos. E eles vão aumentando em solidariedade para o povo, com a ajuda do povo, dos mukubais" (Henrique Abranches em entrevista a Cristóvão e Cori, 2004: 105).

A ser um romance de construção da nação, segundo o seu autor, esta advém da conjugação do individual e do global, em especial atendendo à estrutura circular do romance[9] e à centralidade de um pequeno grupo de valorosos soldados e da integração de um deles, Neko, numa sociedade *kuvale* que, de forma espontânea e quase mística, abraça a causa, seguindo um ideal de coerência social que permite uma leitura dogmática da realidade angolana. Coloca-se a inclusão no pequeno grupo de resistentes soldados de origens étnicas e profissões diversas, que opera uma gesta de verdadeiros prodígios de guerra contra o poderoso exército inimigo. Enaltecendo o valor da coragem, este grupo, a quem é dado o nome de Comando Kamikaze, com fama entre o povo, entre o Estado-Maior e entre o inimigo, surge como o salvador dos males que se abatiam sobre o sul angolano, a necessitar de libertação. A linguagem militar regula as relações entre os membros do grupo e é ele que motiva o reconhecimento, em Luanda, de que o povo não deve ser subestimado, pela resistência que opera, radicando o sucesso desejado na guerra na compreensão da cultura do outro dentro de portas. O desejo de sucesso de uma nova geração atesta-se também na mensagem de esperança que a gravidez da guerreira Tina consigna[10].

---

[8] Gabriel García Márquez apresenta uma visão céptica do comprometimento literário, pois "a sua visão limitada do mundo e da vida não serviu, politicamente falando, de nada. Longe de apressar um processo de tomada de consciência, atrasa-o" (Márquez e Mendoza, 2005: 98-99).

[9] Até chegar ao destino final, a fixação na Cidade do Leão, o grupo de soldados repete circularmente as acções de viagem – recontro bélico – junção de pessoas ao grupo (através do resgate de civis em sofrimento e da captura de prisioneiros de guerra).

[10] Tina resume a chave do *Homem Novo* do amanhã: "Talvez a guerra, em geral, seja a maneira mais diabólica e mais eficaz de adiar o problema do homem, do homem-progresso, enfim… do homem novo. Só eu tenho a impressão que nada adiei. Trago um filho no ventre como qualquer OMA, e o meu querido está ali a trinta

Neste conjunto, Roque é a personagem que mais se destaca. As demais, ainda que com características próprias, são em muito medidas por ele, como se fossem satélites. Simboliza o combatente e o líder forte, conjugando o autoritarismo e a legitimação da violência com a docilidade, o humor e o paternalismo[11]. Afinal, é na guerra por Angola e para a sua construção que o guerreiro representa o povo e que se dá a vitória do progresso sobre o reaccionário[12].

A mesma vitória radica na afirmação da fidelidade de toda a população do sudoeste de Angola ao MPLA e no *kissoko* entre o *kuvale* Katemba e o grupo dirigido por Roque. Esta aliança simboliza a pertença à comunidade maior angolana, a luta do povo e pelo povo numa força conjunta e a distinção do MPLA, cujas estratégias não espalham o terror e o mal[13]. Ruy Duarte de Carvalho, tanto em *Vou Lá Visitar Pastores* como em textos científicos sobre a sociedade *kuvale*, advoga que, nas acções de mobilização do MPLA junto destas populações, as estratégias empreendidas surtiram os seus efeitos, sendo notória a adesão, e não identificação, de Kuvale às FAPLA e, depois, às FAA. A afirmação de uma abrangência supra-étnica era uma dessas estratégias, nela se implicando a leitura da associação entre UNITA e a comunidade de língua e cultura *umbundu*. A adesão, ou, melhor, aliança, da sociedade *kuvale* ao MPLA por estratégias de cativação e de mobilização atendendo a um conjunto de pressões, internas e externas, mostrando a resposta *kuvale* de acordo com as dinâmicas de adaptação e de construção identitária e de manutenção do gado[14].

Continuando com Ruy Duarte de Carvalho (2001: 13, 36), observa-se que a componente étnica do conflito angolano se entende numa medida discursiva e politizada. Muitos problemas relacionados com a etnicidade em África resultam do papel assumido e do relevo daí derivado por muitos segmentos sociológicos, como é o caso dos grupos armados ou da conotação com o poder central do Estado, aliando-se deste modo a dinâmica da etnicidade ao ambiente político (cf. Adadevoh, 2002: 84; Uchendu, 1995: 133). No romance de Sousa Jamba, para além das distinções entre militares, camponeses e

---

quilómetros, a escrever outra página do nosso romance de cavalaria…" (*Kissoko de Guerra*, II: 169. Omitiu-se a paragrafação).

[11] *Kissoko de Guerra*, I: 42-43, 48, 50, 53, 66, 142-144, 253, 292; *Kissoko de Guerra*, II: 116.

[12] *Kissoko de Guerra*, I: 13, 34, 41, 69-74, 78-80, 89, 96-97, 102-103, 113, 118-119, 136-137, 162, 184-185, 187-188, 193-196, 242, 262, 267-268, 274, 298; *Kissoko de Guerra*, II: 9, 45-48, 63-69, 80-81, 90-91, 109-113, 124, 128, 131-135, 149, 170-171, 190-193, 196-199, 205, 214, 231-234.

[13] *Kissoko de Guerra*, I: 90, 99, 102, 105, 138-139, 151, 153, 274, 288; *Kissoko de Guerra*, II: 28, 171.

[14] *Vou Lá Visitar Pastores*: 31-33, 45-46, 50-54, 77-81, 126-128, 198, 354; R. D. Carvalho, 2002: 15-17, 36, 121.

intelectuais e da difícil inserção destes numa causa, através da figura de Hosi[15], assiste-se a uma discursividade étnica (i) na justificação da nação e da construção de Angola pelas pessoas do Sul, em especial do Bailundo, através do deslocamento para o trabalho forçado; (ii) na afirmação do carácter guerreiro *umbundu*; (iii) no discurso de pertença partidária por via da etnia, quando a ideologia não se torna clara nem distinta; (iv) e na figuração da comunidade de língua e cultura *umbundu* como um povo eleito a quem pertence a verdade, pelo sofrimento experimentado e pela distinção com os marxistas e ateus do MPLA[16]. Para além da mensagem étnica *umbundu*, assiste-se ainda a uma instrumentalização do discurso sobre a etnia como uma via de acesso ao poder ou como a conotação entre uma etnia e o poder[17]. Deste modo, a etnia poderá desempenhar um papel de relevo enquanto sustentáculo de relações pessoais, de favorecimentos, de jogos de confiança. Mas o acesso ao Estado, o poder numa feição hegemónica e o controlo de recursos que permite o prestígio material são os mais determinantes na guerra, tal como mostrados por Sousa Jamba.

O poder central angolano, para além de monopartidário, radicava na comunidade de língua e cultura *kimbundu*, especialmente a originária de Luanda e de Catete, que controlava a capital, o Norte, os meios de comunicação social e de propaganda, agindo com eles sobre a população. A UNITA, como modelo de dissidência ou como movimento insurgente[18], domina sobre o Sul. Desde a guerra de libertação até à guerra civil, a cada partido cabe a defesa da sua verdade numa partição tribalista, em teias de captação e de desilusão de pessoas, numa linguagem de ferocidade aliada ao derramamento de sangue e de morte e na escolha de modelos de inserção internacional distintos, que relevam o papel de Angola como um peão da Guerra Fria[19].

---

[15] O problema de ser um intelectual reside no facto de não ter construído a nação no terreno, como os militares, desejando ser um escritor ou um jornalista que mostre Angola, a sua escolha de vocação individual (cf. Leite, 1996: 120). Numa linguagem de afirmação dos valores militares, os camponeses são igualmente vistos como não producentes (*Patriotas*: 117-119, 126, 137-138, 195).

[16] *Patriotas*: 84-85, 137, 151, 158, 169, 179-180, 189, 263, 283.

[17] No contexto angolano, à etnização não subjaz o princípio de autodeterminação, mas sim a via de acesso ao poder que estará centralizado em outra etnia, originária de Luanda e respectivo *hinterland*, à qual se aliam outras categorias racializadas, como os brancos e os mestiços.

[18] A UNITA pode ser tomada como um modelo de dissidência (Mbembe, 2008: 191; Rothchild, 2000: 174). Christopher Clapham (2007: 140, 208, 233) considera a UNITA um movimento insurgente, pelo facto de actuar em zonas rurais – ou seja, por não controlar a capital – e por constituir uma posição armada com exército próprio, alimentado por redes de produtos, como os diamantes ou o marfim, que servem para a sua subsistência.

[19] *Patriotas*: 23, 68-69, 72-73, 77-85, 95, 98, 110, 113, 211-213, 249, 267-268, 271-272, 278, 287. Ao longo da narrativa, Hosi coloca-se contra qualquer supremacia étnica do poder (v.g. *Patriotas*: 23), afastando-se das posições de demais personagens do romance. Além desta posição, nota-se que se questiona a ideologia de cada partido, em especial atendendo ao que David Mestre designa como "antagonismos perfidamente explorados por estratégias de dominação alheias" (Mestre, 1997: 54; sobre o questionar das ideologias de cada partido em *Patriotas*, veja-se também Leite, 1996: 121), como é o caso da estrutura bipolar de confronto entre super-potências na qual o continente africano foi marginal no desenrolar deste jogo, dado o mero papel de peões

Nas lógicas do poder, para além da instrumentalização do discurso sobre a etnia, atribuem-se ao *outro* epítetos de menorização e de indignidade, imputando-lhe as causas do atraso, do ódio e da divisão que subjazem à perdurabilidade da guerra. Para Raimundo, o MPLA compõe-se por "cães" (*Patriotas*: 211). Do lado de actores do MPLA, ainda no romance de Sousa Jamba, a UNITA é um partido tribalista de "bandidos" cuja abrangência não é nacional, sendo o causador da guerra (*Patriotas*: 255-256, 264-265). Mas é em *Kissoko de Guerra* que se estereotipiza, inferioriza e desumaniza o *outro* que pertence ao mesmo enquadramento territorial, numa apresentação da guerra como um confronto entre o MPLA e o exército sul-africano, do qual a UNITA é um simples coadjuvante. Aos invasores sul-africanos, ou "carcamanos", é aplicada uma linguagem que reproduz a violência e o massacre[20], corroborada pela brutalidade escatológica dos "fantoches" e "bandidos" da UNITA, partido tribalista *umbundu* composto por "subdesenvolvidos" que destrói a esperança pela maldade feita ao país nas acções terroristas. Como tal, a adesão à UNITA não se faz por convicção ou por opção[21]. É na forma como se apresenta o *outro* que considero *Kissoko de Guerra* como uma obra excludente na forma como se quer legitimadora da verdade, atendendo à construção da nação proclamada por Henrique Abranches. A construção da identidade dos outros associados à UNITA pode fazer-se por progressão para uma nação, desde que adiram ao lado certo, para, mais do que *umbundu*, se tornarem "talvez (…) também **um bocado angolanos**, anticarcamanos"[22] (*Kissoko de Guerra*, I: 289).

---

entre os dois lados, na opinião de Christopher Clapham (Clapham, 2007: 134-135, 144). A bipolarização do mundo e o seguinte fim da Guerra Fria acabaram por não ter um impacto tão significativo sobre a natureza do Estado em África como tantas vezes se faz crer. José Carlos Venâncio advoga que os países alinhados com um ou com o outro bloco, de feição socialista ou capitalista, mantiveram sempre a sua "especificidade histórico-cultural" africana. Por exemplo, não foi por Angola ter seguido a via socialista que o Estado pós-colonial angolano não deixou de se configurar como neopatrimonial (Venâncio, 2005: 131).

[20] *Kissoko de Guerra*, I: 11-12, 20, 39, 92-93, 201, 224, 269, 274, 298, 316; *Kissoko de Guerra*, II: 140, 172, 175.

[21] O adjectivo "fantoches" é o mais recorrente (*Kissoko de Guerra*, I: 12, 14, 20, 64, 77, 88, 92-93, 102, 149, 189, 201, 233, 269, 274; *Kissoko de Guerra*, II: 27, 37, 140, 176), seguido de "assassinos" (*Kissoko de Guerra*, I: 87; *Kissoko de Guerra*, II: 24, 27), "bandidos" (*Kissoko de Guerra*, I: 62, 80), "traidores" (*Kissoko de Guerra*, I: 88) e "selvagens" (*Kissoko de Guerra*, II: 187). As demais informações sobre a UNITA e o seu *modus belli* encontram-se em *Kissoko de Guerra*, I: 14, 76-78, 88, 104, 269, 288; *Kissoko de Guerra*, II: 91.

[22] Destacado meu. Nesta ordem, é interessante atentar na caracterização de um empregado de origem *xosa* do general sul-africano Lambdon, do qual se retira dignidade, no jogo da inferiorização, como se fosse decalcado de uma obra de literatura colonial, mas com propósitos distintos, pois o que antes seria uma qualidade torna-se, agora, indigno: "um rapazito, de calção e «balalaica» brancos, impecáveis, tão impecáveis como o seu patrão, entrou no gabinete, pôs-se logo numa posição de sentido, como se espera dum *boy* diante do seu senhor, isto é, muito ligeiramente inclinado, sem qualquer altivez. (…) vénia servil" (*Kissoko de Guerra*, I: 164). Este mesmo criado, Archibald, junta-se ao Comando Kamikaze e tem, deste modo, a sua redenção e humanização (*Kissoko de Guerra*, II: 98, 164-165), pela libertação que conseguiu do anterior opressor.

No romance de legitimação *Kissoko de Guerra*, a guerra surge como um factor de coesão nacional[23]. Já *Patriotas* constitui um romance de deslegitimação, não apenas atendendo ao inoportuno da guerra, mas especialmente pelo modo como nele se expõe a ironia de situações que veiculam o reverso de uma voz predominante de sagração. Este cariz radica na própria compreensão da situação diaspórica do autor, na qual é de relevar a distância com a realidade transportada para a narração. Mais do que um sentido de despossessão, é este afastamento que permite o exercício crítico e questionador da história e de anteriores mitificações[24].

É igualmente pela externalidade que Hosi empreende o caminho de inserção e de descobertas, entre o imaginado e a realidade, mediado pela aprendizagem através das palavras dos outros e do seu livre arbítrio. A Angola a que chega em Setembro de 1984 é a do "território libertado da UNITA"[25], logo se desvanecendo a imagem que tinha de se tratar de uma terra livre (*Patriotas*: 114-115). A Jamba apresenta-se como um símbolo de orgulho, de vitória, de uma causa comum, nela se lendo o funcionamento de um Estado (militar) dentro do Estado, pelo conjunto de infra-estruturas e de instituições destinadas à manutenção da ordem e da coesão da vida social[26]. É neste quadro que se expõem situações incómodas no seio da UNITA[27] e se desmontam ícones, como se percebe na representação

[23] Sobre a guerra como factor de coesão nacional e como meio de vacilar os poderes, cf. Y. Santamaria, 1998: 28.

[24] Sobre o exílio como fonte de trabalho artístico e crítico, cf. Clifford, 2002: 15; Said, 2000: 61-62. No conceito de diáspora, as noções de colectividade e de comunidade são importantes, tal como o facto de se estar num país e olhar através do espaço e do tempo para outro (McLeod, 2000: 207). Salman Rushdie, ao falar da sua condição e da de escritores em situação semelhante, longe dos países, seja pela emigração ou pelo exílio, assume-se como um possível obcecado "por um sentimento de perda, uma necessidade de recuperar o passado, de olhar para trás", mas com a consciência de que é impossível recuperar o que se perdeu. É por isto que se criam "ficções e não cidades ou aldeias reais, mas invisíveis, pátrias imaginárias, Índias do nosso espírito" (1994: 24). Não é assim em Santos Lima e em Sousa Jamba. O exílio significa, nestes casos, a crítica do país, especialmente em *Os Anões e os Mendigos*, do primeiro, e *Confissão Tropical*, do segundo. Em ambas as obras, apesar das estratégias narrativas, de renomeação de pessoas e de locais, onde se inclui o nome do país, é claro que se trata de Angola. No romance de Manuel dos Santos Lima, a figura do seu primeiro presidente é óbvia.

[25] A Angola antes da partida é "território controlado pela UNITA" (*Patriotas*: 14) ou "a mata" (*Patriotas*: 40). Lá, pode ter a designação de "território libertado" ou "área controlada pela UNITA", centrado em torno da Jamba, "quartel-general do Movimento da Terra Livre de Angola", "Bastião da Resistência" ou "Última Esperança da Raça Negra" (*Patriotas*: 113-115, 231).

[26] Entre as primeiras encontram-se as escolas, o hospital, o sistema de captação de água. Em termos de estruturas de manutenção legal da ordem, existem serviços de informação, uma Constituição e um Estatuto de Regulamento Interno, respeitados pelas estruturas militares de defesa e de guerra, com treinos regulares, apoiados pela prisão. Celebram-se feriados "nacionais" e festejos, na sagração pública de momentos da história daquela parte de Angola (*Patriotas*: 113-116, 133-135, 148-150, 163-164, 193, 200, 224).

[27] As descobertas de histórias internas da UNITA motivam o horror de Hosi, como as estruturas repressivas ou a pena capital para ofensas, devidamente regulamentada (*Patriotas*: 148-150, 224-225). Sobre estas descobertas, e apenas a título de exemplo, Hosi toma conhecimento de personagens históricas mortas às mãos da própria UNITA, nomeadas Ornelas Sangumba, Valdemar Pires Chindondo e Puscas, que oficialmente e para os meios de comunicação social não o estão. Hosi ficou "chocado" com estas descobertas (*Patriotas*: 148). David Mestre refere que, na tradução portuguesa do livro, se omitiu "um pequeno trecho alegadamente

oferecida do líder do movimento. Apenas conhecido como Mais-Velho, nele se admira e glorifica o carisma e a capacidade de sobrevivência, a ele cabendo a compreensão e a salvação do povo angolano. No romance, é uma figura fantasmagórica e, para além do messianismo lido nas características apontadas anteriormente, surge como a mostra da personalização do poder absoluto e, igualmente, da personalização do conflito num Estado caótico[28], pela propaganda, pelo culto da personalidade em imagens, em canções laudatórias e em discursos, pela detenção da palavra única e da terra. Institui-se, portanto, como um rei-filósofo ou como um rei-deus, visto de fora como um senhor da guerra ou um dos "jefes violentos, simbólicamente rojos" de África (Iniesta, 2000: 122-123)[29].

Por fim, a deslegitimação do romance de Sousa Jamba consigna o sacrifício dos militares, recordados em discursos, mas esquecidos na prática, e a manipulação do povo, facilitada pela ignorância e pela iliteracia, que leva ao apoio a ditadores e aos seus regimes patrimonialistas, não se distinguindo Angola de outros países africanos (*Patriotas*: 163, 170-171, 187-188).

É esta mesma população a que sofreu mais com a guerra. Os escritores angolanos que tematizam a guerra civil denunciam a situação global de uma guerra desestruturadora, com consequências ao nível do desconcerto institucional do Estado, do aumentar do fosso entre dirigentes e a população e ao nível das comunidades e dos indivíduos. É neste plano micro que se transmite o horror da guerra, em populações depredadas, em refugiados, deslocados, mutilados e mortos, num cenário de dor, de fome, de desertificação, de desumanização e de hipoteca dos desejos do país, que partilha a memória ofensiva do

---

alusivo ao tema «escaldante» das mulheres acusadas de bruxaria e supliciadas nas fogueiras da UNITA" (Mestre, 1997: 53). David Mestre destaca ainda "a corajosa frontalidade na denúncia do regime de terror e obscurantismo nas fileiras da UNITA", que se fazem sentir no comportamento das personagens em clima de medo, com destaque para Raul. Outra ousadia é a menção a relações homossexuais nos destacamentos militares [e aqui note-se que se trata dos soldados, já que os dirigentes tinham várias mulheres à sua disposição], inscritas numa ordem literária que consigna a procriação e não a heresia (Mestre, 1997: 56). Este episódio encontra-se numa dança entre soldados (*Patriotas*: 232), sem a referência a uma relação sexual, ao contrário do que surge em *Kissoko de Guerra*, com Neco e João (*Kissoko de Guerra*, I: 107).

[28] Antoni Castel usa a expressão "estados caóticos" para definir alguns estados africanos, em especial após o fim da Guerra Fria, entre os quais inclui Angola, caracterizados, entre outros motivos, pelo abandono de zonas rurais a cargo dos senhores da guerra, pela crueldade para com a população civil ou por uma personalização dos conflitos (2001: 351-355).

[29] A caracterização apresentada do Mais-Velho baseia-se em *Patriotas*: 116-118, 127, 132, 152, 154, 163-166, 171, 174, 178, 193, 199-200, 202-204, 208, 224-225, 307. Sobre a noção de *rei-deus* em África, cf. Iniesta, 2000: 107. A respeito da citação de Ferran Iniesta, saliente-se que a cor vermelha é aplicada na análise que este autor faz do pensamento africano e do poder em África, para designar tipologias de carácter violento da investidura do poder. Como a frase de onde retirei a expressão refere o líder da UNITA, interessa transcrevê-la: "Jefes violentos, simbólicamente rojos en su denuncia de ordenes estatales insoportables, se encarnan en los Jonas Savimbi Ovimbundu pero también en la populista sudafricana Winnie Mandela" (Iniesta, 2000: 122-123).

sofrimento[30]. A guerra acabou por atingir mais os civis do que as próprias estruturas militares, pois, e segundo Paulo de Carvalho, "mais que uma *guerra para destruir*, a guerra angolana é uma *guerra para matar*" (2002: 25)[31]. Pepetela, em *Parábola do Cágado Velho*, através de Ulume, exprime a mesma visão[32]:

> "Quem ganhou com esta guerra? Tu talvez tenhas ganho, pelo menos parece pelo aspecto. O teu irmão não tem nada. Quem ganhou, eu não sei. Quem perdeu, isso eu sei, fomos nós todos" (*Parábola do Cágado Velho*: 162).

A citação anterior reporta-se a um diálogo entre Ulume e o seu filho Kanda, pertencente ao exército antagónico do seu outro filho, Luzolo. Em divergência de opção política, primeiro, e em confronto bélico, depois, a cada irmão cabe a sua verdade e, concomitantemente, ao outro se aplica o engano, na afirmação de uma política que dissimula e revela raivas e comportamentos autoritários regidos por códigos de honra conjunturais e desligados dos da comunidade de origem. O seu pai, tal como a população, não compreende as causas desta guerra[33] que leva irmãos a guerrearem-se, nunca sabendo quem é o "inimigo" e quem são os "nossos", perdidas e incompreendidas as marcações de certezas. Nas relações entre identidade e alteridade no romance de Pepetela, o *eu é outro*, não se fazendo um discurso apologético de determinada facção[34].

---

[30] *Kissoko de Guerra*, I: 21, 76, 80-81, 94, 111-112, 223, 316; *Kissoko de Guerra*, II: 24-27, 83; *Patriotas*: 102-103, 105, 107, 109-110, 154-155, 161, 163, 237, 243, 271, 273-276, 293-295, 300-304; *Rioseco*: 30, 35; *Os Papéis do Inglês*: 99-108; *Vou Lá Visitar Pastores*: 17. Não se refere nesta nota o romance *Parábola do Cágado Velho*, dado que o tema central reside nas desintegrações geradas pela guerra na população civil, como se verá. O balanço de 25 anos de guerra elaborada por Paulo de Carvalho (a data de publicação do livro que sigo é 2002, sendo que os factos se reportam, logicamente, a um tempo anterior) faz-se com os seguintes dados: "centenas de milhar de mortos", "centenas de milhar de mutilados e de órfãos de guerra", "alguns milhões de deslocados", "crescente debilidade dos serviços de saneamento e de assistência sanitária", "diminuição da qualidade do ensino" e "concentração cada vez maior da riqueza num pequeno grupo de pessoas" (P. Carvalho 2002: 26). A estes factos acrescem a delapidação das riquezas naturais de Angola, o aumento da concentração populacional em cidades, a pobreza da maioria da população (o autor refere que dois terços da população angolana é pobre), a falta de programas de assistência a vítimas da guerra, a necessidade de trabalho por parte de crianças, que se vêem privadas de educação escolar, a destruição de infra-estruturas, a separação de famílias e a parca expectativa num futuro melhor (P. Carvalho 2002: 38-39, 127).

[31] Os itálicos encontram-se no original.

[32] Com o romance *Parábola do Cágado Velho*, Pepetela pretende mostrar o lado de quem mais sofre e quem menos poder tem sobre a guerra (Pepetela a Mata, 1999: 116).

[33] As várias guerras por que Angola passou, desde as guerras entre sobas até à guerra de libertação (*Parábola do Cágado Velho*: 19-21) teriam, segundo a obra, um fundo de compreensão que esta, mais uma de longos ciclos bélicos, não apresenta.

[34] *Parábola do Cágado Velho*: 26, 35-36, 42-44, 52, 69-70, 96-97, 100, 136-137, 154-157, 160, 162. Para se notar a dicotomia da incompreensão neste romance, atente-se nas seguintes citações: "O inimigo são os outros, percebem? Estes, os nossos, têm fardas e armas parecidas, mas não são exactamente iguais. Eles sabem distinguir. Mas eu não aprendi. (…) Mas os outros, os que não são os nossos, são o inimigo" (*Parábola do Cágado Velho*: 70). "E para ele [Ulume], agora, inimigo era quem tinha arma, deixara de utilizar o conceito abstracto e perfeitamente inútil de os «nossos» e o «inimigo» que os outros ainda usavam por rotina." (*Parábola do Cágado Velho*: 121).

A omnipresença da guerra contraria a rotina e o vazio do tempo, condicionando a vida da população. Por este facto, o conhecimento que tem da guerra é aquele que invade o seu quotidiano, estruturado em torno da interrupção da paz, do desmembramento familiar, do aproveitamento, da depredação de víveres e de pessoas, do clima de violência e de perigo e de ciclos de sobrevivência, à mercê da sazonalidade da produção agrícola num quadro geral de economia de guerra, de medo e da perda de dignidade por meio do que Wole Soyinka chama de *expropriação de uma parte do eu*, característica de situações de invasão de medo em cada indivíduo (Soyinka, 2007: 20)[35].

Parábola do Cágado Velho é uma obra de distopia, de não concretização de cidadania, de dilaceração e mutilação (Mata, 2006: 58, 83; Secco, 1998: 256). Carmen Secco lê neste romance a destruição do *país* pelas consequências de miséria que se imputam à guerra, pelo que, segundo ela, a lição do cágado velho reside no valor do passado e não no do presente agressivo e desprovido de valores (1998: 256, 261).

Apesar de a mensagem final indiciar a esperança[36], mostra-se como a guerra pode implicar o fim do mundo rural, pelas formas diversas de depredação e de destruição física e humana, contrariada pela virtualidade da população vivente em comunidade, a quem cabe a manutenção do universo rural. Com a deslocação e com o progressivo isolamento de defesa da sobrevivência, procura-se a vida em dignidade, já que, como a margem não entra na

[35] *Parábola do Cágado Velho*: 41-42, 50-52, 69, 74, 94-98, 101, 109-119, 121, 139, 140-146, 151. O recrutamento de soldados entre a população masculina jovem, ficando as zonas rurais a cargo das mulheres, crianças e homens idosos, a desagregação familiar, a despreocupação com o facto de se deixarem populações à míngua, a manipulação dos civis através, por exemplo, da colocação de minas em caminhos ou propriedades agrícolas são marcas da guerra civil angolana que encontramos directamente ligadas à população rural presente no romance de Pepetela (cf. Birmingham, 1999: 159; P. Carvalho, 2008: 69). Como se lê em algumas páginas das memórias diarísticas do guerrilheiro que foi Alcides Sakala (2006), durante a guerra civil, perante ataques terrestres e aéreos, as populações das aldeias refugiavam-se como podiam. A população é a base de apoio dos guerrilheiros (cf. Chiwale, 2008: 135). No romance *Patriotas*, os aldeãos surgem como suporte de fornecimento de comida, mas a troco de bens e não em depredação, igualmente não compreendendo a inimizade dos exércitos que advogam o mesmo objectivo (*Patriotas*: 159). Comenta-se, ainda, a instrumentalização de populações pelos dois lados, optando-se por um ou por outro de acordo com opções familiares (*Patriotas*: 250). Neste enquadramento, Hosi critica a estratégia do MPLA de politizar as populações no marxismo, em filosofias e não em termos de educação, de saúde, de agricultura (*Patriotas*: 249).

[36] A mensagem final é de esperança, pelo surgimento de uma ave branca (*Parábola do Cágado Velho*: 180), símbolo da paz. Para compreendermos a simbologia de que a possibilidade de paz se reveste, ter-se-á de recuar no romance: os soldados informaram a população de que "não há paz, só se anda à procura dela, mas é difícil de encontrar nestes caminhos e descaminhos da montanha e Ulume achou eles tinham razão, a paz era uma pomba branca como lhe tinham explicado de outra vez e como seria possível encontrar uma pomba naquele matagal todo que ficava para leste e para oeste da Munda central, já sem falar nas savanas do norte e nas chanas do sul"? (*Parábola do Cágado Velho*: 141). Como se percebe, a paz não passa pela paisagem global de Angola nem pelo seu universo rural, tendo de se actuar em outros locais e em outras instâncias. Esta observação reforça a interpretação de que, nesta obra, se mostra o fim do mundo rural angolano. De referir, ainda, a permanência da utopia nesta obra, considerada de distopia, através de Luzolo, que se desmilitarizou e regressou com a família à comunidade de origem, sem qualquer outra pretensão maléfica que queriam – Kanda, por exemplo – imputar-lhe (*Parábola do Cágado Velho*: 151-153).

nação, compete ao discurso literário elevar as suas estratégias. Os escritores facultam, deste modo, um rosto humano a quem sofre com a guerra, apresentando a visão do outro lado da história, aquela que não torna a vida humana prescindível[37].

Ruy Duarte de Carvalho, partindo da sociedade *kuvale*, defende que a guerra civil e as suas consequências "conduziram todas as populações rurais de Angola a situações de encapsulização geral, mais ou menos evidente ou chocante" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 354). No seu território literário, a guerra não é vivida, mas circunda e conhece-se através de notícias (*Vou Lá Visitar Pastores*: 156; R. D. Carvalho, 2002: 11, 111). Igualmente sem uma vivência directa da guerra, no romance *Mãe, Materno Mar*, de Boaventura Cardoso, apresenta-se o contexto social angolano após a independência, com a omnipresença da guerra, destacando-se a adesão a religiões como um processo atenuador da exclusão social e as mais diversas implicações na vida improvisada e em espera dos passageiros, que vêem a sua chegada ao destino comprometida pelos longos quinze anos de demora da viagem. Todos têm lugar nesse comboio, da carruagem de 1.ª à de 3.ª classe[38], e no ensaio de uma normalização de vida em *não-lugares*[39], espaços de transitoriedade nos quais essa vivência seria inormalizável, sensação adensada pela impossibilidade de contactos com o exterior e pelos riscos da guerra e das suas actuações terroristas de sabotagens e de minagem de terrenos[40], que impedem o abandono do comboio ou das estações (*Mãe, Materno Mar*: 40, 75, 135, 137).

A migração bem sucedida de Noíto e de Zacaria, em *Rioseco*, em direcção ao litoral, transportados para a ilha no barco de sugestivo nome "Boaçorte", permitiu escapar à experiência da guerra. No momento da partida, Noíto usa panos com as cores vermelha, preta e amarela, ou seja, as cores da bandeira de Angola, que se apresentam sugestivamente

---

[37] Em lógicas coloniais ou de holocausto, assiste-se à "transformación de *vidas humanas en materia desechable*" (Mignolo, 2007: 41. Itálico no original). Não sendo uma situação de holocausto, a guerra civil, tal como transportada para um romance como *Parábola do Cágado Velho*, remete as vidas dos civis para uma situação semelhante à apresentada por Walter Mignolo.

[38] As carruagens de 1.ª e 2.ª classes eram dianteiras e continham pessoas bem vestidas, ao passo que as da 3.ª eram "os pés-descalços, gente humilde e simples" (*Mãe, Materno Mar*: 40, 116-117). Ti Lucas, a personagem a quem é dada a possibilidade de circular por todo o comboio, "conhecia o luxo da primeira classe, o conforto da segunda, e os cheiros a tabaco e a catinga da terceira" (*Mãe, Materno Mar*: 133).

[39] As vias ferroviárias, os comboios e as estações de caminhos-de-ferro, símbolos de modernidade e de penetração europeia em África, constituem-se como "não-lugares", dado não serem históricos ou relacionais (Augé 1994: 83-85), o que nos permite a afirmação de que o espaço predominante em *Mãe, Materno Mar* se constitui como "não-lugares", transitoriamente convertidos em espaços de actuação social.

[40] Em Angola, no fim dos anos 70 e início dos anos 80 do século XX, recrudescem as actuações terroristas e as acções de guerra, que atinge já a maior parte do território angolano, rural e urbano. Paulo de Carvalho (2002: 30) caracteriza as acções terroristas como visando "a desestabilização política do regime, através de acções que atingiam directamente a população civil – como é o caso da colocação de minas em estradas secundárias de acesso a vilas e cidades, de ataques a viaturas civis em estradas principais e da explosão de bombas em locais de grande concentração urbana".

pálidas, reflexo do passado de fugas constantes, de fome, de medo e de destruição. A ilha e o presente significam, em contraposição, a escolha do refúgio e da paz a que cada angolano tem direito, confluindo progressivamente para o litoral para escapar do que, uma vez mais, se toma como a destruição do mundo rural, mas que se torna culturalmente vivente na cidade[41].

Como conclusão deste capítulo, e sem que se leiam signos negativos nas palavras que se transcrevem de seguida, pois todo o discurso da obra conduz à valorização de uma postura dialogante e pacífica, é interessante registar as palavras de Alcides Sakala sobre a necessidade de que em Angola surja o que ele considera como *nação*, uma plataforma de entendimento e de superação de divergências no seio do Estado: "Estamos condenados por fatalidade geográfica, racial e cultural a vivermos juntos num território que se chama Angola" (Sakala, 2006: 30). Por esta evidência, os romances que retratam a guerra civil angolana transmitem uma memória que se partilha, ainda que com notas amplas de dissonância que não permitem o apagamento da história de cada um dos lados, aprofundando a consciência e a reflexão sobre a sua faceta ideológica e militar e sobre o povo que com ela sofre. E, como Pepetela enuncia[42], alertam para o perigo da falta de memória de um futuro por toda a cativação que a guerra impõe.

[41] *Rioseco*: 10, 14, 23, 30-35, 45, 52, 56, 58, 68-70, 105, 192, 213, 218.

[42] A hipoteca do futuro dirige-se especialmente às crianças, sem direito igualmente ao passado: "As pessoas falavam e era o horror das suas vidas futuras que descreviam. O mundo era de fogo e ódio. As palavras eram balas disparadas ao futuro de cada um. Felizes dos que tinham vivido muito, esses ao menos teriam um passado, que é a única coisa segura nos tempos que correm" (*Parábola do Cágado Velho*: 75).

CAPÍTULO VI – AS *MARGENS DA NAÇÃO*

Nós somos os que não temos direito a ser perpetuados.
Lueji: 482

1. As *margens da nação*: uma introdução

As designadas "margens" serão, de acordo com Terry Eagleton, "lugares insoportablemente dolorosos de habitar", pelo que os estudiosos da cultura assumem como uma tarefa honrosa a da criação de um espaço em que "los despreciados y los ignorados puedan encontrar una voz propia" (2005: 25), conseguida através do descentramento do sujeito e para que se possam perpetuar, de modo a contrariar a sentença do pescador Mulaji, personagem marginal de *Lueji*, de Pepetela, cujas palavras surgem em epígrafe a este capítulo.

A partir de uma análise do discurso colonial, ao conceito de *margens* alia-se o de *subalterno*, muito caro nos estudos pós-coloniais, que implica a negação de vivência, criando situações ambivalentes entre a negação de uma parte da humanidade e a descoberta e fixação das suas tradições. Os subalternos são os camponeses, as mulheres, comunidades étnicas, qualquer personagem em situação de desvantagem e de marginalização, particularmente no chamado Terceiro Mundo, nas teias de um lato tempo de colonialidade[1].

Inserido na colonialidade, o poder significa dominação pela universalidade do capitalismo, das classificações hierárquicas, da mitificação do conceito de nação, implicando que as relações entre sujeitos de proveniências distintas se formulem como uma teia de explorações e de dependências. O trabalho, o género e a raça são categorias que se articulam na colonialidade do poder e que servem como factores de distinção e de hierarquização. Aliada a esta colonialidade do poder, a colonialidade do ser[2] reside nos projectos históricos que salientam a separação dos sujeitos nas diversas dimensões das suas vidas, desde a cor da pele à actividade desempenhada (cf. Quijano, 2007: 115-125; Maldonado-Torres, 2007: 151). A personalização destas conclusões, aplicadas por Aníbal

[1] Cf. o subcapítulo *Leituras do pós-colonialismo* (Capítulo I).
[2] Nelson Maldonado-Torres (2007) aborda a colonialidade do ser, na sua especificidade, reportando-se aos efeitos da colonialidade nas experiências, não se cingindo aos chamados subalternos.

Quijano e Nelson Maldonado-Torres à América Latina, encontra-se no conceito de subalterno, o *outro* que a colonialidade cristaliza[3].

De qualquer modo, o subalterno não surge sem advir do pensamento de uma elite (cf. Spivak, 2008: 42-43). Não considero esta assunção como um *apesar*. Trata-se, antes, de uma evidência: o subalterno torna-se uma figura discursiva derivada não apenas dos estudiosos da cultura, mas também dos autores de discurso literário, de modo a construir narrativas que ultrapassam as dominantes, tidas como repressivas.

Como a perspectiva pós-colonial sobre a história, ou a fábula da História, se marca pela pluralidade e pela subjectividade, recuperam-se as culturas e os devires de grupos marginalizados e desconstroem-se categorias, escrevendo-se a história daqueles de quem se dizia não a possuírem[4]. Numa colocação africana, Molefi Kete Asante desenvolveu o conceito de *afrocentricidade* de modo a conferir aos africanos o lugar de sujeitos e agentes da sua realidade histórica e da sua imagem cultural, para que constituam a história local livre de deturpações devidas aos europeus (Asante, 2005: 4-8). Mas poderemos ler igualmente uma temporalidade pós-colonial neste modo de ver a realidade que sofreu com a colonização, em especial quando não trata das *grandes figuras*, mas sim das *margens*.

A questão dos grupos subordinados não poderá ligar-se apenas a uma análise da relação dentro dos parâmetros coloniais, mas deverá igualmente ser reflectiva no enquadramento da efectivação do Estado moderno. Trata-se de olhar para a "autonomous subjectivity of the oppressed", recuperando palavras de Partha Chatterjee (1993: 26). Também Chinua Achebe conclui que a literatura sobre África escrita por ingleses contém uma carga maliciosa de estereótipos que é oferecida aos africanos como se fosse a sua história, tomada, no fundo, como a colonização das histórias próprias (2001: 41-43). Portanto, a literatura africana possibilita uma leitura diferente da história[5] e considera-se, de um modo abrangente, que se faz não com "grandes" figuras ou acontecimentos, mas sim

[3] Pelo facto de o subalterno ser o "otro consolidante del imperialismo" (Spivak, 2008: 51), é importante que assim se consigne. Ou seja, continua a ocupar esta categoria de violência epistémica.

[4] Cf. Santana Pérez, 2005: 23; Goonetilleke, 1998: 43; Eagleton, 2001: 323; Piot, 1999: 6. Para um debate sobre os novos paradigmas para uma historiografia no século XXI, Juan Manuel Santana Pérez defende que o cientista deve ter uma atitude flexível e não dogmática e, entre vários outros itens, deverá (i) salientar a importância do sujeito na história, aliando elementos subjectivos e objectivos, e não a sua despersonalização, (ii) recuperar a história dos "sectores más bajos de la población" num plano semelhante ao das elites e (iii) atender à dialéctica entre dominadores e dominados, entre as suas resistências e imposições, estabelecidas de parte a parte (2005: 176).

[5] No cruzamento entre a ficção e a leitura da história, e seguindo o modelo de mundos possíveis de Lubomir Doležel (1997: 73), conjugam-se os dois discursos, literário e historiográfico, atendendo a estarmos perante personagens actuantes em cenários espaciais e temporais específicos que se ligam entre si através de vitórias e de perdas, de buscas e de debates, enfim, contextos vários que constituem os códigos envolventes de uma obra literária que auxilia no resgate da história.

com outros agentes da História, que mais facilmente são chamados de "anónimos" ou "excluídos" (Chabal, 1996: 114; A. O. Pinto, 2003: 70).

Homi Bhabha, autor incontornável quando se trata do paradigma de análise pós-colonial, desenvolve os conceitos de processo *performativo* e processo *pedagógico* da narração da nação, que visam colmatar a evidência, na sua perspectiva, de que as construções da nação ao nível das representações são instáveis e frágeis, não chegando à sua efectiva produção. Recuperemos, para tal, o nacionalismo. Trata-se de um discurso pedagógico ao ligar o passado ao presente, ao defender uma história contínua, ao ter o povo passado e presente como temas, garantindo a legitimidade e a autoridade da nação como política e socialmente central. Em simultâneo, os discursos nacionalistas são performativos, pois uma cultura nacional tem de ser exaustivamente posta em acção, os signos nacionais e populares têm de ser permanentemente recuperados pelas pessoas com vista a assegurar a sua comunhão. No primeiro tipo de discurso, o povo é o seu objecto e, no segundo, é o sujeito, pois está envolvido na reprodução dos signos e das tradições, das comemorações, na celebração das grandes figuras. O primeiro toma a nação como fixa, o segundo como socialmente elaborada. Uma população plural, especialmente atendendo às *margens* (mulheres, migrantes, camponeses), nunca poderá constituir uma unidade, um povo singular, porque as diferenças nunca serão banidas. O lado performativo, em que o povo é activo, desafia o lado pedagógico através das suas contra-narrativas, que desafiam a essência da nação. Com esta divisão, a ambivalência instala-se, então, no seio de uma nação e na sua conceptualização moderna, que não a torna inclusiva (Bhabha, 2001: 541)[6].

A questão da representação, cara a esta consideração da nação no pós-colonialismo, resulta como conceito central deste capítulo, estável em determinados pressupostos convocados a intervir e apenas frágeis porque se somam nas várias vozes dos escritores em análise. Como universo simbólico (cf. Ortiz, 2003: 137-138), a memória social aplicada em termos de memória nacional engloba uma pluralidade de outros universos simbólicos que lhe são associados. Este tipo de memória envolve o grupo na sua totalidade. Contudo, a assinatura de um romance assinala o seu autor individual. Importa, assim, problematizar as relações estabelecidas entre o indivíduo autoral, o colectivo e o resultado dessa relação, lida ou observada na obra que surge da actividade do intelectual. Mesmo a cultura define-se pelo

[6] John McLeod levanta algumas fragilidades deste modelo de Bhabha, pois não está claro que as contra-narrativas, com a origem que Bhabha lhes dá, existam e tenham uma prática efectiva. Outro aspecto é a tentativa de tornar este modelo de ambivalência universal. Mas nos seus últimos ensaios Bhabha defende que não pode haver uma única narrativa através da qual a nação e o seu povo sejam capturados, dado o carácter heterogéneo daquela (cf. McLeod, 2000: 117-120).

conjunto das práticas e artes da *descrição*, da *comunicação* e da *representação* (Said, 2004a: 12). Ou seja, da literatura também. Teremos ainda de considerar que a nação é sempre pensada. Implica ser reflectida, matura e evolutivamente. Portanto, não se coloca a tónica de uma efectiva produção, tal como Bhabha critica, mas sim nos processos através dos quais os autores individuais de romances em Angola representam determinados elementos agendados ao universo rural como tema literário e como tema supostamente nacional. Se o trabalho visasse essa hipotética produção, ter-se-ia de interrogar o modo como a literatura pode contribuir para a instauração e para a difusão de um sentimento de pertença nacional. E não apenas quando de uma análise – pós-colonial ou não – centrada nos países cuja lacuna de um público leitor sistemático dificulta esta tarefa, sem que se infira desta constatação que se trata de países do chamado Terceiro Mundo.

Dentro de um paradigma que toma a nação como construção e como referência, há que pensar a representação, feita retórica, representação a que subjazem a produção e a interpretação. O que está em causa é um espelho representacional através de elementos consagrados pelo discurso escrito e enformadores de uma memória, memória esta que pode definir-se não em termos de recuperação estrita do passado, mas em termos processuais envolvendo factores que traduzem[7] a relação entre o centro e a periferia ou, sem que se trate de periferia, os subordinados a um centro decisor.

[7] Estes factores de tradução, aplicados ao contexto brasileiro por António Arantes (1991: 234), reflectem-se no conjunto das práticas sociais actualizadas e que poderão contribuir para uma representação simbólica da construção da nação, legitimando as elites dirigentes e as suas trajectórias. Assim, o processo não se centra numa conservação de estruturas pela transmissão de geração em geração, mas sim na sua prática. Reflectem-se igualmente num processo oposto, que é o de contradição para com as intenções das elites dirigentes de uma generalidade cultural aplicada a essa construção de nação, contradição essa espelhada em iniciativas que transmitem sentidos diversos. A narração da nação, tomada como plataforma de identidade, é essencial, seguindo Benedict Anderson (1995: 204), na medida em que não poderá ser lembrada. A lembrança e os processos de memorialização radicam historicamente nos meios de narração.

2. Os *subalternos*

A marginalização e a insularidade de espaços e de personagens são duas formas de os escritores processarem a ruralidade, como se verificou, não raro circundada por contextos que a destroem, como o da guerra. Gradativamente, colocamo-nos no mundo rural diante de espaços apresentados como marginais, de grupos marginais e de personagens marginais que, no caso Kuvale, assumem a sua singularidade[1]. A noção de *margem* surge associada à imagem do subalterno e, regressa-se, então, ao tema da *Angola profunda*, na qual vivem os *desprovidos de bens e esquecidos*, os *filhos pobres da nação*, os *autóctones*, nas palavras de Jonas Savimbi (cf. Chiwale, 2008: 305), que serão, de acordo com Henrique Abranches, os *angolanos tradicionais*, a *base* dos *angolanos modernos* (Henrique Abranches a Laban, 1991: 315), ou, com Cândido, personagem do romance *Lueji*, *os camponeses, os pescadores, os escravos* (*Lueji*: 478). Contudo, esta perspectiva surge como redutora, atendendo a que nem só os excluídos são matéria de ficção, como se pode atestar no romance *Nzinga Mbandi*, de Manuel Pedro Pacavira, protagonizado por uma rainha resistente.

Ainda neste romance, lemos uma parte da fala dos subalternos na expropriação dos bens humanos e a desestruturação que o início do sistema colonial em Angola acarretou. Sem que a subalterníssima escrava da rainha fale ou que dela se diga algo no romance[2], mantendo também como tabu a participação activa africana no tráfico de escravos, motivo do desaparecimento de "filhos", de "povo", "homens e velhos e mulheres e crianças e cegos e coxos e manetas, servos e não servos, mal-ajeitados e bem vestidos", abandonando a terra e a família, que interessava ao Reino para manter o Brasil como fonte privilegiada de sobrevivência, no ciclo imperial centrado no Atlântico Sul[3].

---

[1] Como se verifica na seguinte citação: "Gente singular, portanto. Singularidade, aliás, que acaba por ser insularidade, atribuída e assumida" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 22).

[2] Nzinga tinha uma escrava invisível nas relações que estabelecia com os portugueses. O escravo-narrador de *A Gloriosa Família* relata este episódio passado quando Nzinga, ainda não rainha, foi a Luanda negociar um acordo entre o seu irmão, o rei, e o governador português, que estava sentado num cadeirão e a deixou de pé. Nzinga ordenou que uma escrava se ajoelhasse para que ela a usasse como assento e, na despedida, não a levou, dizendo, desdenhosamente, que nunca leva as cadeiras nas quais se senta (*A Gloriosa Família:* 119-120). Como escreve Ruy Duarte de Carvalho, "E quando deixou para trás a escrava que lhe tinha servido de assento, foi para mostrar ao governador que em matéria de mandar não lhe ficava atrás. Exercia nua mas mandava muito. O que o outro não podia: nem mandar nu nem tanto como ela. E não cedia. Na escrava ninguém pensava" (*Observação Directa*: 127. Elidiu-se a paragrafação).

[3] *Nzinga Mbandi*: 31, 79, 126, 193. Sobre os ciclos do império português, cf. Venâncio, 2005: 35-36. Angola foi a região que forneceu um maior número de escravos ao Novo Mundo. A primeira grande vaga de ida de escravos de Angola para o Novo Mundo aconteceu no decurso das batalhas entre portugueses e o Ndongo, 1579-1580. A guerra servia não apenas para a conquista e para a defesa do território, mas também para que os capturados fossem tornados escravos (cf. Sweet, 2007: 32-33; Kapuscinski, 1997: 30).

A manutenção da escravatura após a sua abolição continua a *deformar* a colónia de Angola[4]. Um escravo, mercadoria humana e antimodelo de indivíduo socializado, é alguém cuja personalidade social se anulou, um desarreigado, atendendo ao facto de estarmos diante de culturas que valorizam a identidade colectiva como um todo (cf. Iniesta, 2000: 102, 165 e 2001: 151). Os escravos são o símbolo máximo da despersonalização e do roubo de pessoas, da usurpação de corpos e de almas, da negação da permanência no espaço que confere identidade. Assinalam o que de mais violento se operou sobre o passado de um continente e de uma região. Mas, em *Nzinga Mbandi* e em *A Casa Velha das Margens*, não deixam de ser uma massa informe ou uma mera referência de dor, com um carácter não vivente[5]. Ou "construções verbais passivas e impessoais", como os toma Alfredo Bosi (2003: 165) na obra do oitocentista Antonil.

Uma característica central do colonialismo é precisamente a utilização da força de trabalho – das pessoas como força de trabalho – a par da captura de terras rentáveis, como se verificou em *A terra como personagem: o direito à terra e o direito à voz* (Capítulo IV deste estudo). Em Castro Soromenho, o escravo, apenas recordação do passado, era uma *moeda do sertão*, *ouro negro*, *cabecinha* e *ébano*[6], substituído nas obras que representam a Angola do *Estado Novo* pelo contratado, o escravo moderno, que deixa de ser substantivo para dele conhecermos mais do que referências informes. O trabalho forçado ou contratado, a cargo dos indígenas[7], introduzido em 1926, era um método de coacção administrativa e a

[4] *A Casa Velha das Margens*: 68. Cf. *Voz de Angola Clamando no Deserto*: 22.

[5] Poder-se-ão encontrar duas excepções a esta invisibilidade em *A Gloriosa Família*, de Pepetela, e em *Nação Crioula. A Correspondência Secreta de Fradique Mendes*, de José Eduardo Agualusa. Vemos os escravos a bordo do navio homónimo do romance, entre os quais se encontrava o conde de Cagliostro (*Nação Crioula*: 65-72) e contactamos com Ana Olímpia, antiga escrava e mulher de Fradique, cuja carta a Eça de Queirós termina a obra. Mas a personagem que melhor desenvolve o que significa ser escravo é o narrador de *A Gloriosa Família*, significativamente sem nome. Ele coloca em causa a sua existência, por não ser olhado por ninguém, por não ter quaisquer direitos, como o de casamento ou de alimentação, mas a quem é dada a narração da época em que Luanda vivia o tempo dos flamengos (*A Gloriosa Família:* 12, 56, 62, 83, 119, 169). A história oficial da época tem como cronista António de Oliveira Cadornega, igualmente personagem do romance, que pensa "contar a história heróica dos portugueses nesta terra, desde a fundação da cidade de Luanda", sem contar as "coisas mesquinhas" e os feitos que não interessam para a grandeza de Portugal (*A Gloriosa Família* 256). É um escravo mudo, não sendo surdo. Nele existe a incapacidade de verbalização oral, mas não a de auscultação nem a de uma artificiosa verbalização escrita pela mão de Pepetela, como se escrevesse o romance numa fala por interposta entidade. A tarefa de historiador do escravo-narrador de *A Gloriosa Família* não se limita à descrição, sendo frequentes os juízos emitidos sobre os demais actores observados, sobre a conjuntura vivida, enfim, sobre as relações que se estabelecem na situação colonial.

[6] *A Chaga*: 67, 130-131, 140, 146, 149; *Terra Morta*: 46.

[7] O estatuto de indígena, com o respectivo enquadramento legal facultado pelo Estatuto do Indigenato, era a legitimação de um ser como inferior, primitivo, no seio da sociedade colonial, em torno do qual se constroem estereótipos e se legitima a empresa colonial, mormente os seus interesses económicos, uma ideia central na obra de Elizabeth Vera Cruz (2005). De acordo com o Decreto-Lei n.º 39 666 de 1954, os indígenas eram "os indivíduos de raça negra ou os seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente nelas, não possuam ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses" (*apud* Mingas, 2000: 47). No início dos anos 60, após a

principal forma de mobilizar mão-de-obra para o sector primário[8], para a indústria (ambos de exploração pública e privada) e para trabalhos públicos, provocando a deslocação interna de pessoas[9].

Ainda que se trate de romances, percebe-se que o contrato é o motivo de um registo mais ensaístico em *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*, de Uanhenga Xitu, e em *Terra Morta*, de Castro Soromenho. O primeiro, pela voz do narrador, apresenta uma pormenorizada tipologia do contrato accionado pelos vários constituintes da máquina colonial que resgatam a escravatura e que por ela obtêm o lucro, o lado eficiente da supressão da dignidade dos negros, apesar da retórica da sua salvação pelo trabalho e pela oferta de cuidados de saúde que não teriam se não fosse o contrato. A angariação de pessoas pela máquina colonial e os benefícios que dela os colonizadores tiram permitem a José das Quintas a descoberta do mundo do colonialismo do qual não quer fazer parte (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 76-82, 86, 89-90). Por seu turno, Castro Soromenho ensaia a privação da liberdade e o deslocamento em más condições de um grupo de contratados de "dorso nu" para longe das suas aldeias e famílias, a troco de pouco dinheiro ganho e de muita violência e humilhação sofridas (*Terra Morta*: 78-82).

Os trabalhos a cargo dos contratados, desde o capinar das estradas ao varrer do chão, são descritos em pormenor por Castro Soromenho e pautam-se pela violência sobre eles exercida, em condições desumanas, com a descrição da curvatura dos corpos e do sol abrasador. Uanhenga Xitu, por seu lado, apresenta o sofrimento e a negação do valor da vida dos contratados, tornados apenas um negócio. Mostra-se, enfim, a precariedade de uma vida e de um trabalho que não dignifica e do qual, sempre que possível, se escapa através da fuga para outros territórios[10].

Um grupo destacado de contratados são os bailundos, que se distribuem por toda a Angola (*As Lágrimas e o Vento*: 113, 149). O mundo dos contratados marca-se pelo que

---

revogação do *Estatuto do Indigenato*, a palavra "indígena" é substituída pela expressão "português de cor" (*As Lágrimas e o Vento*: 121).

[8] O trabalho forçado estava directamente dependente das matérias de cada região. Os angolanos provenientes de zonas nas quais não havia uma especificidade de produtos para exportação migravam para onde se cultivava algodão, café ou açúcar (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 73, 77-78; *Viragem*: 94; cf. Kamabaya, 2003: 94)

[9] Como pode atestar-se em Andrade e Ollivier, 1974: 78-80; Clarence-Smith, 1990: 196; A. Santos, 1981: 81.

[10] Para os colonizadores, o contrato, mecanismo de obtenção de mão-de-obra barata, é a única forma de fazer os negros trabalhar, tomado, por isso, como "voluntário". O contrato e a cobrança de impostos são benefícios para os chefes de posto, lucrando com eles à margem do sistema (*A Chaga*: 13, 18, 35, 45-46, 91, 121, 218-220; *Terra Morta*: 33, 42, 91; *Viragem*: 14-15, 125; *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 77-78, 90-91, 102). Sobre a precariedade do contratado, veja-se ainda o romance *As Lágrimas e o Vento*: 150 e Venâncio, 1996a: 93; McVeigh, 1962: 188, 196; Andrade e Ollivier, 1974: 80-81.

ficou para trás, o universo familiar[11], e o presente, o universo do contrato. No caminho de ida, as canções acompanham tristemente[12] a marcha dos homens que não podem, na visão do colonizador, viver com saudade[13]. No regresso os cantos fazem-se de alegria, pelo fim do sofrimento *in praesentia* (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 85), talvez em anúncio de futuro, em "cantos de renúncia" e "desejos" renascidos pela alegria do reencontro em cada sanzala, como no poema "Regresso" de Arnaldo Santos[14].

Estes contratados exemplificam uma categoria genérica e subordinada que ainda não se faz falar nos romances em análise, também pelo cariz notoriamente ensaístico da literatura sobre este grupo. Dele se assinala a indignidade de um sistema de exploração escravocrata no século XX e de um modo de produção capitalista, no qual os produtos sociais, a força de trabalho e o capital como meio de reprodução dessa mesma sociedade se interligam e se centram no conceito de dominação económica, política e social.

O corpo é apresentado como um instrumento de trabalho e regula-se na associação entre a produção e o poder. A vivência e a experiência do corpo são influenciadas pelos contextos sociais e pelos processos que a sociedade coloca em acção[15]. Em muitos casos, trata-se de um meio utilitário, reduzindo-se o corpo a uma dimensão natural e económica, a que mais interessa à máquina colonial, privando-se da sua dimensão social através da inferiorização.

O corpo dos indígenas é, assim, utilitário e esta construção radica na formação de uma identidade fornecida pelo colonizador. Elaboram-se retratos que assinalam uma tipificação para a qual concorre o estereótipo. Assim, o discurso colonial fixa a construção da alteridade através da estratégia discursiva do estereótipo derivado do preconceito, que surge contextualizado e serve os propósitos de deformar, de simplificar e de controlar a realidade que é alheia, mas que se quer justificar como própria na lógica colonial. Desta forma, o estereótipo colonial produz uma verdade que se mantém e que perpetua a

[11] Mesmo com a possibilidade de os contratados levarem mulheres, elas ficavam sempre na aldeia a cuidar dos filhos (*Terra Morta*: 83).
[12] Mário Pinto de Andrade relata uma viagem que fez com um grupo de contratados: "En cours de route, mes frères chantaient un air triste en kimbundu (notre langue), exprimant combien était dur le travail forcé, se demandant quand est-ce qu'ils retourneraient chez eux et pourquoi n'étaient-ils pas morts avant. Leur refrain était que les conditions changeraient et qu'elles devraient changer un jour" (1962: 16).
[13] *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 70-73; *Terra Morta*: 45, 60, 84. Para Gregório Antunes, o chefe de posto, um contratado não pode ter saudades: "a saudade arrasta o negro, convida-o a fugir à nova vida que lhe é imposta e lhe desagrada" (*Terra Morta*: 43).
[14] O poema encontra-se em Andrade, 1975: 17. Ao tornar-se passado, a experiência do contrato é reproduzida em histórias, em canções e em danças que contrariam a amnésia do sofrimento (*Terra Morta*: 79, 82; *Patriotas*: 58; *Parábola do Cágado Velho*: 148). Sobre os cantos dos contratados, leia-se Venâncio, 1996a: 93.
[15] Sobre o modo de produção entendido com base num binómio de classes antagonistas, cf. Amin, 1974: 9-11. Sobre o corpo como instrumento de trabalho, cf. Hewitt, 1995: 232-235; Howson, 2004: 12.

marginalização e a manutenção de formas de diferenciação racial[16]. O espaço e os seres que nele habitam são semelhantes e a cor da pele marca todo um conjunto negativo, pois, e como defende Adelino Torres (1991: 134), a imagem deformada que o colonizador ofereceu ao colonizado negou-lhe a identidade.

A expressão mais contundente do maniqueísmo do mundo colonial é, de acordo com Frantz Fanon, a animalização do colonizado, que assim se desumaniza (s.d.: 15). Tomando os colonizados como subalternos, estes são, para JanMohamed, as minorias, exprimindo uma expressão simbólica de um mundo maniqueísta e oposicional entre o *eu* e o *outro*, englobados em branco e negro, civilizado e bárbaro, superior e inferior e outras dicotomias com a mesma estrutura (*apud* Moore-Gilbert, Stanton e Maley, 1997: 48). A criação do outro inferior ultrapassa o monolitismo que encena a distinção entre negro e branco e abrange, em primeiro lugar, a *menorização* e, em segundo lugar, a *dignificação* de algumas personagens que, à partida, não teriam lugar em obras que tratam das crueldades do sistema colonial: colonos que contrariam o sistema.

No que toca à menorização, nas obras de Castro Soromenho, aqueles que têm de obedecer aos brancos, como se fossem os estrangeiros na sua terra, são os *negros*, os *pretos* ou a *negralhada*[17], adjectivos criadores de conotações negativas, extensíveis à cultura africana. Assim, a sua religião apoda-se de "trevas do paganismo", no século XX (*As Lágrimas e o Vento*: 156), ou "crendices, superstições e gentilidades da barbárie. Feitiços", no século XVI (*Nzinga Mbandi*: 47-48). Mas os negros caracterizam os brancos com signos negativos desde o colonialismo arcaico até ao seu tempo derradeiro, notando-se a prevalência da imagem de que o branco é usurpador e pérfido[18].

[16] A construção de estereótipos poderá encontrar-se teorizada em Bhabha, 1995: 66-67; Deane, 1990: 12; Rushdie, 1994: 167; Machado, 2003: 61; Gili, 2002: 94; Clifford, 2002: 16-17; McLeod, 2000: 38, 53-54. A este respeito, assinale-se que a empresa colonial tem uma vertente de taxinomia, o que significa que o colonialismo também consiste em nomear os outros de forma pejorativa (Calvet, 1974: 56). Este acto de nomear reside não apenas em categorias genéricas, que se verão adiante, mas na atribuição de um nome que se torna próprio. Gunza torna-se Tipóia, nome dado pelo branco por ser bom carregador de tipóia (*Viragem*: 142). A nomeação em Manuel dos Santos Lima dá-nos os nomes de Beiçolas e Beiçanas, soldados do exército colonial (*As Lágrimas e o Vento*: 182).

[17] *A Chaga*: 5, 138; *Terra Morta*: 59, 65-66; *Viragem*: 85, 145, 222.

[18] Em *Nzinga Mbandi*, os brancos são *mundele*, não tendo a analogia a ver com uma ave branca chamada *ndele*, mas sim com outro *ndele*, "Uma alma danada que vagueia pelo mundo inteiro, sem lugar de estar, sem terra, sem nada. Um espírito mau atormentado por males, que ele em tempos cometeu. E vive agora a atormentar as pessoas, lhes perseguindo, lhes sacrificando de todas as maneiras" (*Nzinga Mbandi*: 57). No século XX, os brancos têm um nome que lhes é dado pelos negros e que pode variar se os primeiros o conhecem (*A Chaga*: 113). Os bângalas eram "comerciantes astutos e rapineiros", habituados há muito a tratar com as autoridades europeias, que evitavam agora, porque "Branco com farda é como jibóia com fome: come tudo". Além disso, "também não gostavam de negros fardados" (*Viragem*: 153). A menorização dos brancos está também a cargo do narrador. Por exemplo, Anacleto vive num "pardieiro" (*Terra Morta*: 174).

Partindo destas anotações genéricas, e tratando do estereótipo e da menorização devida à cor da pele no sistema colonial, os negros, *descivilizados*, são comparados a *macacos*[19]. Em concreto nas obras de Castro Soromenho, várias marcações de diminuição encontram-se a cargo de colonizadores – agentes da administração colonial e comerciantes – e de colonizados. Os africanos são animalizados e inferiorizados por um conjunto lato de marcas que os deformam. Não se trata da ausência, mas da presença de características e da sua repetição, em estratégias de similitudes, no caso da animalização, e de apodação clara nas restantes, estabelecendo uma imagem cristalizada de selvajaria que se reproduz entre os africanos[20]. Esta reprodução, notória numa amputação da dignidade devida ao que Nelson Maldonado-Torres designa como colonialidade do ser, perpetuando a separação dos sujeitos pela cor e a inferiorização racial dos não europeus (2007: 151), passa para os tempos após a independência e assinala uma *maldição da cor da pele negra*[21]. Em termos de outras deformações mais especificadas, Gayatri Spivak aborda o fonocentrismo do subalterno estudado pelo Grupo dos Estudos Subalternos indiano, centrado na ideia da prevalência da oralidade e ausência de domínio da escrita (2008: 58). Mas, em *Viragem*, é um negro, "esperto como um branco", que lê o jornal a D. Joana, analfabeta (*Viragem*: 58). Esta é uma forma de desmontar esse fonocentrismo aplicado aos não brancos. Igualmente se poderá estender este fonocentrismo a uma inferiorização dos negros, desta feita por duas estratégias. Uma consiste na grafia da fala de negros e de mulatos num português que não respeita a norma padrão[22]. A outra diaboliza o som do tambor, tomado como uma linguagem infernal, à qual se retira o significado cultural (*Viragem*: 31, 37, 179).

[19] *Nzinga Mbandi*: 34; *As Lágrimas e o Vento*: 148.

[20] Os brancos comparam os negros a *porcos* (*A Chaga*: 4), *cães* ou *cães de má raça* (*Terra Morta*: 37, 42, 121; *Viragem*: 17) e *bois* (*Terra Morta*: 80). São *estupores* e uma *praga* (*A Chaga*: 4-5), *crianças grandes* (*A Chaga*: 11, 30, 87), uma *raça inferior* (*A Chaga*: 11), *selvagens* (*A Chaga*: 87; *Terra Morta*: 226; *Viragem*: 4-5, 158). Caracterizam-se pela sujidade e mau cheiro (*A Chaga*: 4-5, 51, 100; *Terra Morta*: 108; *Viragem*: 57, 73, 97), pela preguiça associada à falta do valor do trabalho (*A Chaga*: 11, 87), pela alcoolemia (*A Chaga*: 4, 11, 89, 191), pelo roubo (*A Chaga*: 11; *Viragem*: 166), pela imprevidência (*A Chaga*: 79, 128), pela *devassidão* (*A Chaga*: 88, 191), pela mentira (*Viragem*: 166), pelo calculismo (*Viragem*: 33) e pela clássica ingratidão pelo não reconhecimento das benesses da missão dos colonizadores portugueses (*Viragem*: 107-109. Sobre a imagem de ingratidão do negro, cf. Heintze, 2004: 47-48; Margarido, 1980: 23). Mas também pela honra, não deixando dívidas aos comerciantes (*Terra Morta*: 55-56). Para os mulatos, os negros são igualmente inferiores e não civilizados, *selvagens* e *matumbos* (*A Chaga*: 43, 147, 207; *Terra Morta*: 65). Entre negros, estes tratam-se por *selvagens*, reproduzindo o discurso colonialista (*A Chaga*: 44; *Terra Morta*: 180; *Viragem*: 158).

[21] Velho Pedro, personagem de *Patriotas*, admira Lumumba, que fora traído pelos seus "irmãos negros": "Esta pele é uma pele amaldiçoada" (*Patriotas*: 60). Em outro momento assinala-se a falta de unidade entre os africanos e a falha do pan-africanismo, entre "nós, os negros", que se humilham (*Patriotas*: 23).

[22] As grafias divergem dependendo de quem fala, se branco, se negro. Por exemplo: "– A rapariga já veio? // – Vai apanhar na senzala, patrão" (*Terra Morta*: 24). Ou, no caso do mulato Domingos, quando justifica a razão de não falar um português de acordo com o padrão europeu: "Na casa a gente fala quioco com mãe, com pai, com os irmão. Pai fala português bocadinho só na varanda. Com os branco é que fala" (*A Chaga*: 156-157).

No que respeita aos colonos, tanto nas obras de Castro Soromenho como em *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…* desmontam-se as lógicas discursivas imperiais e anti-imperiais, que apresentam os colonizadores apenas como magnânimos ou apenas como malfeitores, daí advindo novas formas de representação. Também os colonos se mostram como excluídos e vítimas da máquina colonial, desmontando discursos dualistas de apresentação dos seus signos negativos ou o do seu louvor, caro à literatura colonial. Porque se trata de uma literatura nacional angolana, e não imperial sobre Angola, far-se-á um percurso, primeiro, pela apresentação dos colonizadores na imagem reversa à da literatura colonial, para, depois, se atingir essa nova forma de representação.

No discurso imperial, o colono é apresentado como a "grande figura heróica da história de Angola", dele se destacando o empreendedorismo na conquista do território e na governação das suas gentes (Ventura, 1958: 116-117). Por estas características, segundo os funcionários coloniais, os negros reconhecem no branco um ser superior (*A Chaga*: 87). Mas a imagem que a metrópole e que a literatura colonial compõem do colonizador não corresponde à sua realidade, transformados assim em agentes de propaganda de uma África a civilizar, sem que deles no fundo nada conheça (*A Chaga*: 141). Nota-se uma distância entre a retórica de *civilização* e a prática, na qual as teias de enganos e de depredações se alia à constância da violência. Destacam-se, nesta, os objectos de castigo marcados pelo sangue, como a palmatória e o chicote, necessários, segundo os colonos, para a educação e o respeito, para que os negros se mantenham comandados no trabalho, no pagamento dos impostos e na subjugação aos brancos. No fundo, castigos para manter a ordem colonial perpetrados por uma personagem como Alves, de *Viragem*, preguiçoso e desrespeitado, ou como o administrador João Santiago da Silveira, de *A Chaga*, cuja masculinidade é posta em causa[23]. Os comerciantes, por seu turno, são gananciosos e intrujões, cujos filhos, que para eles trabalham, recebem insultos e maus-tratos físicos, como João, filho de José Calado, em *Terra Morta*[24]. Estes são, ainda, retratados com signos de fealdade e de grotesco[25]. No caso dos colonos, os signos físicos são pormenorizados na adjectivação de

[23] *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 87-88; *A Chaga*: 25, 30, 71, 84-85; *Terra Morta*: 42, 226; *Viragem*: 10, 14-15, 22-23, 38-39, 98, 161-163, 210.
[24] *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 77, 90; *A Chaga*: 70; *Terra Morta*: 62-63, 67, 70-71, *As Lágrimas e o Vento*: 123.
[25] As "mãos pequenas e papudas, como sapos" (*Terra Morta*: 10). Vasconcelos é "baixo e gordo", com "pescoço grosso e vermelho, sempre suado" (*Terra Morta*: 13). Um português tem as "mãos aduncas" (*Mayombe*: 27).

partes do corpo, ao passo que os negros são apodados de forma geral, valendo como um grupo unificado nas características que lhes são aplicadas[26].

A diferença estabelece-se na forma como as identidades são representadas. Ainda que tratando do contexto colonial, não poderei validar a afirmação de Boaventura de Sousa Santos de que, em contexto colonial, "as identidades são sempre relacionais mas **raramente** são recíprocas" (2001: 46)[27], seguindo de modo evidente o que Frantz Fanon, genericamente, tomou como mundo compartimentado e de estátuas (s.d.: 26). A consideração de não reciprocidade surge como uma notação abstracta que não considera particularidades, advindas, como se verá, de algumas personagens dos romances angolanos em estudo. Estes actores, de novos a velhos colonos, contrariam, dentro do sistema colonial, uma assunção de dicotomia e tornam-se, também eles, excluídos, pela reciprocidade da identidade representada nas obras.

José das Quintas é uma personagem que foi para Angola para ficar, insurgindo-se contra a máquina colonial que conheceu. Também ele é uma personagem que veicula uma mensagem de construção de um país escapando de lógicas racistas e maniqueístas[28]. Também Manuel dos Santos Lima apresenta, no contexto da guerra de libertação, militares afastados de colonos que são contra o regime ditatorial e soldados do exército colonial que são vozes dissonantes da propaganda oficial e do desejo de lutar pelas glórias pátrias, como Veríssimo, amigo de Almi, que compreende a luta contra um colonizador que fizera mal a todo um povo, não consentindo atrocidades da execução sumária de "pretos", ainda que não consiga impedi-las[29].

Nas obras de Castro Soromenho, assiste-se a diversas formas de paralelização da vida, entre colonizadores e colonizados, cada um destes grupos desdobrando-se ainda em outras paralelizações: entre funcionários e comerciantes, entre novos e antigos colonos, entre agentes africanos ao serviço da colonização e indígenas[30]. Américo, funcionário da

[26] Esta estratégia discursiva não implica que em Castro Soromenho se assista a uma supressão dos nomes das personagens que valerão como um tipo. A título meramente exemplificativo, em *A Chaga*, Álvaro Pereira ou Alves fazem parte do grupo dos funcionários, Alfredo Cardoso e Santana, dos comerciantes, Domingos e Paulino, dos mulatos e Gunga, dos negros. Em *Viragem*, encontramos a branca Paulina, o negro Jacinto e, novamente, o branco Alves. O administrador Gregório Antunes, o funcionário Américo, o comerciante José Calado, o mulato Domingos ou o negro Caluis integram o conjunto de personagens de *Terra Morta*.

[27] Destacado meu.

[28] Veja-se o subcapítulo *A Angola do Estado Novo em Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…* (Capítulo III deste estudo).

[29] *As Lágrimas e o Vento*: 88-90, 105-106; 114, 164, 175.

[30] Nota-se em Castro Soromenho uma paralelização das vidas através da enunciação de pequenos factores, como os dois caminhos diferentes, no cortejo fúnebre de Alice, a companheira de Lourenço (*A Chaga*: 105-106), que levam ao cemitério de brancos e de negros, cada um deles reservado a uma categoria de pessoas (cf. *Terra Morta*: 34). As vidas de ambos os lados – e é geral que sejam apenas dois os lados, personagens como

administração colonial, não se ajustava ao pensamento e à ordem colonial de negação da humanidade aos negros (*Terra Morta*: 30, 196, 198). Tal como Serra, que aprende com Lourenço que o colonizador é vítima do colonialismo, fazendo parte dessa "chaga", a "ferida" que tanto o velho colono como o colonizado sentem[31].

Albino Lourenço é o velho colono comerciante que mais destaque tem em *A Chaga*. O seu discurso, nos diálogos que estabelece na obra, marca uma forma de poder pela transmissão da sua história de vida e pela transmissão das ideologias dominantes na época, que refuta. É um homem esclarecido cuja vida percorre a recusa progressiva do sistema desumano, monstruoso e gerador de ódios que ajudou a erguer. Ele animaliza a sua própria condição de comerciante, pela ganância em crescendo e defende os negros violentados, custando-lhe a humilhação dos seus pares[32].

São de Lourenço as ideias de que os filhos mulatos são uma salvação, desde que se faça deles africanos e não *estrangeiros* que desprezam os negros. Deles são igualmente as raízes da terra africana materna (*A Chaga*: 140-141). O exemplo do seu filho Jesus e dos demais filhos dos comerciantes apresenta a criação da discriminação com base no discurso racializante, impedindo-os de pertencer ao universo paterno e ao universo materno. Na culpabilização dos oprimidos e das suas máculas, os mulatos não são brancos nem são negros, colocando-se em *aventuras ambíguas* no *coração das trevas* que constitui o sistema colonial. Como se constituíssem um grupo em espera de uma colocação entre o pai europeu e a mãe africana[33]. O filho de Lourenço suicidara-se devido a um acto do pai, a ligação

---

Lourenço existem para se fazerem excepção de acordo com a ideologia das obras – não se tocam. Apenas se tocam quando uma aproveita a outra. Existem também duas povoações dos colonos, dos funcionários e comerciantes, para além da dos gentios, mais afastada (*A Chaga*: 1-2; *Terra Morta*: 33-34). Fazem-se distinções entre novas e velhas autoridades, em que as primeiras têm mais instrução e as segundas estariam *cafrealizadas* (*A Chaga*: 34). Entre novos e velhos colonos, tendo sido estes, e não aqueles, os obreiros da conquista, viventes no espaço desde o lucrativo negócio da borracha, motivo de enriquecimento, e vivem explorados pelo Estado (*A Chaga*: 58, 61, 69, 120). Camaxilo é já *terra morta* porque vive dos colonos, os que permanecem, restando poucos (*A Chaga*: 120-121).

[31] De acordo com Francisco Soares, e atendendo à representação de uma identidade na obra *A Chaga*, o colonizado e o colonizador, em especial através das personagens Gunga e Lourenço, sentem as feridas do sistema colonial pela perda da terra, o primeiro, e pela culpa do roubo, o segundo (2001: 161).

[32] *A Chaga*: 130-131, 140-141, 147-149, 190. No comércio, "As mãos tornaram-se garras" (*A Chaga*: 130), uma frase elucidativa da depredação empreendida.

[33] Revelam um processo de despersonalização pelos sentimentos que nutrem por cada um dos progenitores, como o ódio ao pai branco e a vergonha da mãe negra (*A Chaga*: 114). O pai usa o filho e a filha, insultando-os: são ingratos, revoltados, vagabundos, animalizados, lembra-lhes que são negros e não brancos (*A Chaga*: 114-115, 211; *Terra Morta*: 54, 169; cf. *A Casa Velha das Margens*: 172-174, 190; *Patriotas*: 61). A mãe, por seu turno, lembra-lhes que são filhos de branco, marcando o prestígio da cor da pele num sistema que estabelece a discriminação entre a barbárie e a civilização, numa construção em que a cor da pele é o signo primário dos discursos racializantes (*Terra Morta*: 72; cf. McLeod, 2000: 110; Lévi-Strauss, 2000b: 19). Sem lugar no sistema, as mulatas preterem-nos a favor de brancos (*Terra Morta*: 183, 187-188) e, em caso de morte do pai, não têm direito à sua herança. Quando José Calado morre, Francisca e o filho, João, são impedidos de entrar na casa que fora sua. O filho não estava registado, era como se não existisse nem tivesse direito à casa

sexual a Josefa, sua amada, que o rejeita. Simbolicamente, é o seu único filho, chama-se Jesus e matou-se porque o pai, que fizera dele um mulato que desejava inserir-se de pleno direito numa Angola independente, lhe retirou a hipótese de um amor digno num sistema traçado a branco e negro, aliando problematicamente o suicídio altruísta e anómico, seguindo a terminologia de Durkheim[34].

A mestiçagem produz identidades problemáticas nas fronteiras da cor da pele e nas fronteiras da violência simbólica, nos desejos de pertença e de identificação com um mundo vedado. Em contexto colonial, ser branco implicava uma série de comportamentos consentâneos com essa categorização, comportamentos manifestados aos outros, desde a maneira de vestir à maneira de sentir e à possibilidade de comprar bens e artefactos conotados com os europeus[35]. Ser negro e querer parecer branco é uma deformação psíquica do ego, psicanaliticamente analisada por Frantz Fanon (1975: 166) e tomada por Albert Memmi como uma mistificação, já que está em causa a adopção da ideologia dominante do colonizador (1973: 117). Como se percebe, a imitação em contexto colonial constrói-se em torno da despersonalização e de uma ambivalência que produz a diferença em excesso, já que o *outro* deseja assemelhar-se sem que o consiga, impedido pela produção de diferenciações discriminatórias (cf. Bhabha, 1995: 86, 90, 111).

Neste mesmo enquadramento, a violência é um meio de controlo social doméstico e as relações coloniais estabelecem-se, nesta ordem, com base em noções de *status*, com várias nuances, decorrendo da cor da pele e das relações profissionais coloniais em relação, como se verá em relação a sipaios, a capitas, a assimilados e à categoria genérica de *povo*.

Os sipaios e os capitas são uma força policial composta por africanos negros que recrutavam trabalhadores em nome da administração, intermediando dois mundos, sem que pertençam a nenhum deles. Era uma ambição para muitos, que ficavam livres do pagamento do imposto e do trabalho contratado. Exercem o seu poder sobre os mais fracos, mas são desconsiderados pelo sistema social colonial como detentores de poder e pelos restantes

---

que fora do seu pai (*Terra Morta*: 194-195, 197). O discurso é um instrumento de poder que serve para que um mestiço sobrevalorize o lado afectivo materno e negro ao invés do lado económico e de maior prestígio social na escala colonial paterna e branca, tornando instrumento as cores da pertença como forma de inserção do indivíduo na sociedade. Como Teoria, que, quando criança, desejava ser branco, quando adulto, ser negro (*Mayombe*: 14).

[34] *A Chaga*: 115-116, 150, 151. Na teoria de Durkheim sobre o suicídio, há três ordens de factores sociais a atender nas suas causas: factores que levam a uma excessiva individualização e separação do indivíduo em relação à sociedade, que originam o suicídio egoísta; factores que levam a uma forte subordinação do indivíduo em relação à sociedade e que originam o suicídio altruísta; por fim, factores que levam a uma debilidade da integração, ao enfraquecimento dos laços sociais, originando o suicídio anómico (cf. Barata, 1989: 123).

[35] *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem.…*: 81; *A Chaga*: 179. Sobre a condição de *ser branco*, cf. Said, 1990a: 233, R. D: Carvalho, 2003: 104-105.

negros, que os tratam como *pretos do governo* ou como *cães dos brancos*[36]. Os sipaios visam, no seu comportamento, agradar aos brancos, em especial accionando crueldades, injúrias aos negros no seu papel de tradutores. Como intérpretes, traduzem mal em seu proveito, dizendo a cada grupo o que quer ouvir e revertendo a situação a favor dos brancos. Desempenhando outras tarefas, como a limpeza e a manutenção dos edifícios coloniais, a indicação do início e do fim das tarefas do contrato em trabalhos públicos, usam símbolos que os distinguem dos demais negros. Ainda que tenham os pés descalços, os sipaios usam uma farda de cotim sal-e-pimenta e cofió vermelho na cabeça, para além de chicotes e armas carregadas. Os seus dependentes são os capitas, inominados nas obras, que desejam um dia ser sipaios, com quem partilham a possibilidade de uso dos chicotes e o cofió, mas não a farda nem as armas carregadas[37].

Os assimilados[38] apresentam-se como seres divididos entre dois mundos, sem que pertençam a qualquer um deles, querendo aproximar-se do colonizador ao mostrar que deixaram de ser *selvagens*, num processo que se toma como de destruição cultural, mas que, no fim, acaba expressando uma hibridez cultural intrínseca[39]. Amélia Mingas considera este tipo de assimilados como "passivos", pela carga de alienação que manifestam e que os distingue dos "activos", que aproveitaram o que aprenderam em instituições do sistema colonial para o combaterem (Mingas, 2000: 46). Cabendo nesta última categoria, Almi, o protagonista de *As Lágrimas e o Vento*, de Manuel dos Santos Lima, um assimilado, sente-se um "mutilado cultural" que não consegue aproximar-se do povo, não sabendo, em dado momento, o seu lugar, numa difícil adesão identitária. Calhambeque, seu companheiro de luta, acusa-o de não conhecer a dor de ser espancado pelo branco, apesar de Almi sofrer o insulto com palavras, devido à cor da sua pele[40].

Na resistência a uma ordem colonial, atendendo à longa duração, os negros são uma categoria genérica, como se de uma metonímia se tratasse, defendidos ao longo de *Voz de*

---

[36] *Terra Morta*: 49, 59; *Viragem*: 15, 24, 93, 137, 142. Sobre sipaios e capitas, cf. Bittencourt, 1999: 81; Padilha, 1995a: 126-127.

[37] *A Chaga*: 19, 30; *Terra Morta*: 33, 83, 91-92; *Viragem*: 15, 24, 40, 94, 96, 145, 159-160, 166-169; *As Lágrimas e o Vento*: 148. O capita veste "pano amarelo aos quadris, camisola às riscas encarnadas e azuis, e cofió no alto da carapinha" (*Terra Morta*: 33).

[38] As condições para se ser assimilado eram as seguintes: "ter mais de 18 anos; falar correctamente a língua portuguesa; exercer profissão, arte ou ofício de que aufira prendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; não ter sido notado como refractário ao serviço militar nem ser dado como desertor" (Moreira, 1956: 167).

[39] Agostinho Neto, num texto datado de 1959, condensou a situação do assimilado como um desenraizado em relação ao seu "povo" (A. Neto, 2000: 52). Sobre os assimilados em África, cf. Noa, 2002: 309; Creus, 2007: 228; B. S. Santos, 2001: 70; Memmi, 1973: 150.

[40] *As Lágrimas e o Vento*: 63-64, 69.

Angola Clamando no Deserto, contrariando as acusações de indolência com verbos de actividade[41]. Um discurso de uma elite, portanto. Elikia M'Bokolo defende que o relevo dado ao papel das elites na resistência ao sistema colonial tende a esconder o papel dos povos nessa mesma resistência (2007: 471ss.). Contudo, um membro da elite angolense, Assis Júnior, em *O Segredo da Morta*, mostra como os indígenas são insubmissos e manifestam orgulho nas suas marcas de identidade (*O Segredo da Morta*: 92). Em *A Casa Velha das Margens*, Arnaldo Santos coloca os gentios desapossados das terras e das casas como silenciosos e apenas "testemunhas", mas nota os escravos fugitivos e a adesão à causa autonomista da elite[42]. Também Lourenço, personagem de Castro Soromenho, mostra como os negros resistem em movimentos religiosos e nas práticas culturais que recusam perder (*A Chaga*: 190-191).

O início da luta de libertação dá-se poucos anos depois de uma leva massiça de colonos metropolitanos para Angola, quando já outras potências cediam à independência das respectivas possessões, como a Bélgica, a França e a Inglaterra. Antes, houve vários focos de resistência em várias épocas. É interessante notar quando é que essas reacções se dão igualmente em nome de uma dignificação do ser angolano e do negro explorado, que recusa a permanência da subalternização. Contudo, é na guerra de libertação que o povo se apresenta como um conjunto que pode ser facilmente manietado. Almi lamenta o analfabetismo do povo, potenciador da sua manipulação, levando-o a questionar a melhor estratégia de aproximação, se com a mobilização através da raça ou da religião (*As Lágrimas e o Vento*: 68-69), que constituem discursos de mais simples compreensão. A guerra, por si só, poderá operar a politização do povo, levando a que tome os guerrilheiros como forças desconhecidas e poderosas ou como pessoas honestas para assim aderir a uma causa de confiança (*Mayombe*: 23-24, 29-30, 35-37, 55-56). Neste contexto, os camponeses

[41] Como no seguinte exemplo: "É ele quem dá o dinheiro ao branco, porque lhe agriculta o café, cacau, borracha, cana sacarina e outros géneros de alto valor no estrangeiro, província e reino; é ele quem o cose, engoma e lava, porque ainda não vi branca alguma que se abeirasse da baía, rios Quanza, Dande, Bengo e Lucala e aqui lavasse a roupa; é ele quem trata da higiene e salubridade pública, porque ainda não vi branco algum transportar ou varrer as ruas da cidade de Luanda; é ele quem cozinha (…); é ele quem mantém a maior parte do exército, porque lhe dá a farinha; é ele quem carrega o branco dentro e fora da cidade", restando ao branco: "não se mexe, e a mexer-se, olha sempre em redor com receio quem lhe caia algum parente em desonra" (*Voz de Angola Clamando no Deserto*: 51-52).

[42] *A Casa Velha das Margens*: 80, 210-211. Os grupos de "habitantes de pé descalço", "ignotos libertos, pobres monangambas, quilumbas, e demais mulheres do povo" que acompanham o último acto de José de Fontes Pereira, ainda que um pouco afastados do cortejo fúnebre (*A Casa Velha das Margens*: 314-315).

distinguem-se dos intelectuais. Eles são os "verdadeiros filhos do povo, os genuínos", dirigentes das revoltas e detentores do poder, segundo Milagre[43].

Almi, em *As Lágrimas e o Vento,* compara os musseques de Luanda à Casbah argelina, pelos grupos de "humilhados" que têm de se levantar contra a opressão (*As Lágrimas e o Vento*: 28). Com a rebelião, sente-se a voz de um angolano: "Somos um **povo** sublevado. Vem! Entrámos na História e temos acesso à palavra" (*As Lágrimas e o Vento*: 58). Em *Mayombe*, de Pepetela, cada guerrilheiro quer-se pertença de um quadro maior, um colectivo, para corresponder na prática a uma "consciência das necessidades do **povo**! Palavras fáceis, palavras que, no fundo, nada diziam" (*Mayombe*: 13)[44].

Uma inserção colectiva, colocada de forma céptica por Pepetela, destaca a palavra *povo*. O conceito é, inerentemente, problemático (cf. S. Hall, 1994: 465). Este cariz poderá ser encontrado nos romances em análise, independentemente da época que construam, notando-se que estamos perante um termo genérico que convoca múltiplas ramificações: o povo distinto dos chefes, os deslocados, a instrumentalização discursiva do conceito, a distinção em relação aos intelectuais, a manipulação do discurso étnico e, por fim, a associação a estados de primitivismo. Sem que se trate de um aproveitamento colonial, o povo distingue-se de nobres da corte do rei do Kongo (*Nzinga Mbandi*: 22) e, em situação de guerra ou de carestia, são quem mais sofre, pelo recrutamento para os exércitos dos seus chefes ou por serem os primeiros a morrer (*Lueji*: 345-346; *Parábola do Cágado Velho*: 19-20). Em situação de fuga à escravatura e ao contrato, é o povo que se desloca. Encontramos ainda os deslocados internos que regularizam fluxos migratórios em busca de paz devido à guerra (*Parábola do Cágado Velho*: 121, 139) e os refugiados[45] que atravessam a fronteira angolana (*Patriotas*: 17-21).

O conceito de povo serve a manipulação do discurso político e étnico, nas guerras decorridas antes e após a independência. Numa posição que pode ser lida transversalmente em relação a estas temporalidades, Hosi aponta a instrumentalização do conceito de povo, que ganha denominações como "massas" ou "público", não existindo em África "vontade do povo" porque este existe "para ser manipulado"[46] (*Patriotas*: 170). O *povo* a quem se

[43] *Mayombe*: 44-45. No romance *Patriotas,* de Sousa Jamba, a distinção entre camponeses e intelectuais faz-se na mesma medida, desprezando os intelectuais por não haverem participado na luta de libertação (*Patriotas*: 117-118).
[44] Os destacados nas citações de Manuel dos Santos Lima e de Pepetela são da minha autoria.
[45] Sobre a terminologia aplicada a refugiados e a deslocados internos, cf. Essuman-Johnson, 1998: 297.
[46] Hosi oferece exemplos de manipulação: é a categoria a que a sua interlocutora, Lila, chama de povo ou de massa que se compõe de pessoas que cospem nos corpos dos líderes depostos em golpes de Estado, mas que igualmente executam danças de homenagem aos seus ditadores, fazendo deles "presidentes vitalícios" e que aplaudem quando se sabe que têm casas no estrangeiro e vivem ricamente. É este o povo que, segundo Hosi,

quer dar a independência compõe-se pelos *kikongo*, numa filiação da UPA, levando a que se matassem todos os que não pertencessem a essa comunidade de língua (*As Lágrimas e o Vento*: 132). No momento de transição, o MPLA é tido como um movimento construído para "os do Norte; é para os kimbundu, principalmente os de Luanda e do Catete", que se têm como superiores aos do sul, os "ovimbundu", os verdadeiros explorados na máquina colonial, pelo que a UNITA representa a sua salvação (*Patriotas*: 84-85). Após a independência, Belchior identifica a UNITA com o povo, o detentor da verdade e do sofrimento (*Patriotas*: 189). Esta mesma UNITA configura o povo traidor em Henrique Abranches (*Kissoko de Guerra*, I: 105), um povo que se distingue da identificação numa causa de defesa. Afinal, segundo Tina, a luta do MPLA "não tem sentido se não se confundir com a luta do Povo" (*Kissoko de Guerra*, I: 153).

Seguindo uma associação entre o povo e a etnia, Henrique Abranches e Ruy Duarte de Carvalho são dois autores que trazem para as suas obras o povo Kuvale.

Ruy Duarte de Carvalho desmonta a retórica do sistema-mundo colonial[47] na apresentação dos Kuvale e da sua temática antropológica, colocando-se a ele próprio diante dos factos de Angola e diante das personagens com quem contacta, que provêm de um mundo tradicional e distinto do seu (*Os Papéis do Inglês*: 16, 28). Este autor, em *Os Papéis do Inglês*, cruza histórias e personagens como Henrique Galvão, o avô de Paulino, o pai do narrador ou Alves dos Reis, em reflexões íntimas sobre o seu processo pessoal de registo de informações, desde o caderno à memória, que possibilita a actividade – e a militância – de antropólogo. Por este motivo, trata da ciência antropológica através da personagem que mais se destaca na obra, o inglês que dá o nome ao título: Archibald Perkings. Archibald é antropólogo numa época em que esta ciência se afirma, notando-se os signos de conquista, de diferença e, também, de coisificação do elemento tido como primitivo[48]. A par da Angola

não diz "Basta. Queremos governos estáveis, e não governantes que se tornam reis-filósofos mal põem o pé na morada presidencial" (*Patriotas*: 170-171). Também no caderno de apontamentos de Raul, no fim deste romance, se refere a facilidade de manietação dos camponeses, devida à ignorância (*Patriotas*: 306).

[47] Esta poderá ser assim esquematizada: "Por los últimos 513 años de «sistema-mundo europeo/euro-americano moderno/ colonial capitalista/patriarcal» fuimos del «cristianízate o te mato» del siglo XVI, al «civilízate o te mato» de los siglos XVIII y XIX, al «desarróllate o te mato» del siglo XX y, más recientemente, al «democratízate o te mato» de principios del siglo XXI" (Grosfoguel, 2007: 73-74).

[48] A este respeito, Valentin Y. Mudimbe coloca em paralelo os momentos em que o imperialismo e a antropologia tomavam uma forma mais nítida, precisamente pela produção da primitividade aliada à conquista e ao assinalar da diferença (1988: 17). De referir que, em qualquer leitura mais superficial da obra de Ruy Duarte de Carvalho, se percebem as suas críticas a todos os que cedem a uma lógica de barbarização dos Kuvale ou de quaisquer outros grupos tidos como marginais em Angola.

dos tesouros e das personagens burlonas[49], da sua inserção no meio académico de Angola, da demanda dos papéis em posse dos Kuvale, da história da sua família, Ruy Duarte de Carvalho questiona a própria ciência antropológica (*Os Papéis do Inglês*: 38, 49, 52). No fundo, o romance *Os Papéis do Inglês* compõe uma reflexão metacientífica, metaliterária, metacriação intelectual e *meta-esta-obra-específica* sobre a procura do exótico e do seu domínio com o recurso a legitimações académicas, que vê o *outro* como objecto exposto. A sua construção narrativa mede-se pela apropriação e igualmente pela procura interrogativa de etnografias, exaltações ou tesouros de Ruy Duarte de Carvalho junto de *gente sua*[50], que descreve pormenorizadamente em *Vou Lá Visitar Pastores*. Todos os pormenores sobre os Kuvale permeiam-se pela visão construtiva que deles empreende, em simultâneo com as críticas à incompreensão de que são vítimas pelo poder central e com o derrube de estereótipos sobre eles cristalizados[51], pelo que ultrapassa as lógicas de subalternização.

Uma postura sobre os Kuvale, desta feita devida a Henrique Abranches, coloca a antropologia ao serviço do Estado centrado na guerra. No Gabinete do Tenente General Miguel Mendes, em Luanda, o General Lito defende que o *Povo* (com maiúscula inicial) tende a ser subestimado no papel que tem de resistência a ordens desestruturadoras. Desta forma, o Camarada Mário Carvalho, um antropólogo, é um agente essencial para que em Luanda se decifre o significado do grupo de resistentes no Namibe, que se colocou ao lado dos Kuvale, que se afirmam fiéis do MPLA (*Kissoko de Guerra*, II: 63-69). Ainda no romance de Henrique Abranches, para além da defesa da necessidade de compreensão da cultura do *outro* dentro de portas para o sucesso desejado na guerra, nota-se a integração nesse *outro*, desta feita por acção de Neko. Depois de um momento inicial de desencontro de códigos, ele aprende a cultura do grupo a que pertencerá, toma-o como *magnífico* e torna-se um dos seus, defendendo-o dos "fantoches" da UNITA (*Kissoko de Guerra*, I: 272-274, 318; *Kissoko de Guerra*, II: 27, 48).

---

[49] A estória de Alves dos Reis, um emigrante, funcionário, burlão, que enriquece e exibe ostentação, é assumidamente transformada em angolana, numa Angola de tesouros inatos que se converte em petróleo, em extracção de ouro e em local apropriado para a emissão de dinheiro falso (*Os Papéis do Inglês*: 66-71).

[50] Ruy Duarte de Carvalho trata os Kuvale como "gente minha" (*Os Papéis do Inglês*: 132). Ele trata da sua situação de um ser humano com um quadro de referências externo, com bases científicas, que se insere no local, com o que essa acção tem de mais enraizante, com os dramas pessoais de ser alguém em situação de observador de objectos que torna sujeitos e dos quais ele se torna igualmente sujeito. Uma das formas é integrar em si mesmo os dois mundos a que pertence (*Vou Lá Visitar Pastores*: 195-196).

[51] Um *kuvale* próspero, como é o exemplo agora tomado, não corresponde à imagem estereotipada de primitividade ou de roubo. Além disso, outra distância – daí a importância da distância entre agir e teorizar ou, ainda mais, de filtrar com olhares de uma linguagem que poderei designar, seguindo a ideologia da obra de Ruy Duarte de Carvalho, de *desenvolvimentês* – é assim assinalada: "Uma prosperidade, aliás, que se processa à margem do progresso e das ideologias do crescimento que o pregam. Progresso e prosperidade não são sinónimos" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 298).

Ainda num enquadramento étnico, existem dois grupos que representam a extrema alteridade da periferia sendo, como tal, apropriados à criação do estereótipo como uma dualidade excludente e não desejável, ou como "o gémeo inverso por trás do espelho, o duplo, a imagem negativa" a temer, como define Salman Rushdhie (1994: 166) a ideia sobre o *outro*, num ensaio sobre o racismo e a criação de estereótipos.

Em dois romances que tematizam a guerra civil, logo, a Angola independente, surgem dois grupos de angolanos que não se revêem no país, que nem terá lugar para eles, constituindo um outro estereotipado tal como o escritor indiano citado apresenta. Os Kuissi são "dois homenzinhos de pequena estatura, (…) grossos, nus, mal feitos e sujos", que falavam uma "língua dos diabos parecida com a dos Kwankalas com cliques e estalidos" (*Kissoko de Guerra*, I: 289-290). Os Kamusekeles, por seu turno, constituem "uma tribo nómada do Sul de Angola e do Norte da Namíbia" com quem Hosi contacta, marcados pela estranheza e pelo estereótipo do canibalismo[52] vencidos pelos *umbundu*. Estes, por sua vez, tinham a fama de canibais junto dos *tchokwe* (*Patriotas*: 240-241). São um povo livre à margem do sistema colonial e do sistema político pós-colonial, interessados apenas na sobrevivência e estavam acompanhados por Njekwa, assumido como um "angolano excepcional" por não pertencer a qualquer partido político (*Patriotas*: 244). Para Hosi, "os kamusekeles são uma desgraça de Angola", por representarem os estereótipos que os europeus desenvolveram sobre os africanos, viventes em estado de primitivismo e de selvajaria, sendo necessário dignificá-los, dando-lhes a oportunidade de ir à escola e de vestir de modo diferente (*Patriotas*: 245). E assim se percebe que o povo tomado como selvagem ou como ignorante tem de ser elevado a uma razoabilidade de vivência de acordo com os padrões vigentes. Tal como no discurso do imperialismo, também em relação ao povo se fixa o controlo das aparências dos papéis desempenhados nas interacções sociais dentro do território angolano[53].

Independentemente da época retratada nos romances, exprimem-se as diferenças que classificam socialmente e que institucionalizam a subalternização, quando o mesmo

[52] Hosi "sabia que tratando-se de mitos, em Angola qualquer um que não pertença à nossa tribo pode ser antropófago". Recorda também aspectos positivos que conhecia dos *kamusekele*: conheciam muito bem a floresta e sabiam que árvores continham mel, eram imunes a muitas doenças de que padeciam citadinos e *umbundu*, como depressão ou diabetes (*Patriotas*: 241).

[53] A título de exemplo, Roque, personagem do romance *Kissoko de Guerra*, diz-se angolano, num diálogo simulado com o General, porque "sei falar kimbundo, acho que a música angolana, quer dizer, a do Emílio Pombeu, a do Grupo Nacional da Secult, etc., pois essa é que é «faine», ao passo que o resto, e até o Mano Dibango é malaico; além disso vou obrigar a minha mulher a pentear à zairense e a vestir panos do Congo. Só gosto de beber marufo, de vestir bubu, etc. E se falo sempre em português, bebo whisky quando o apanho, e ando sempre de calça e camisola como toda a gente, enfim… que diabo! É para não parecer um gentio qualquer, um ignorante, que nem sabe o que é Lisboa, Paris e Bruxelas" (*Kissoko de Guerra*, II: 140-141).

continua um *outro* que se rege por modos de vida não consentâneos com os aceitáveis. Estes subalternos não deixam de se configurar como um *outro*, se o tomarmos, seguindo Edward Said (1990a), como um ente que permanece silencioso, sem interlocução, realizado como estereótipo, como nas representações encenadas orientalisticamente. Mas, desta feita, dentro de portas. As margens da *nação* configuram-se como tal, como margens, apesar de ser assinalável que essa marginalidade é a primeira condição para uma existência comunitária, seguindo práticas culturais distantes das imposições do centro.

3. As autoridades tradicionais

Os sobas, ou autoridades tradicionais, designação actualmente mais usual, apresentam-se como os detentores de um poder sobre as terras e sobre as suas gentes, que nele reconhecem a sabedoria. O seu poder é de ordem sagrada, advinda da relação que mantêm com os antepassados, determinante para o seu poder simbólico[1] e para neles se reconhecer o que Pierre Bourdieu designa como "mistério do ministério", ou seja, a identificação em relação metonímica de uma pessoa com conjunto, que nele revê o seu porta-voz e o modelo de poder que, afinal, reside no próprio grupo (Bourdieu, 2001 a: 158-159). Como líderes políticos auxiliados por anciãos na governação e por exércitos, patenteiam, de modo hierarquicamente reconhecido, a organização e a coesão social, advinda das suas funções reguladoras da justiça, da religião e do governo desempenhado de forma protectora, equilibradora e redistribuidora. Estas características de feição positiva não anulam, no entanto, o registo de situações de arbitrariedade e de desmando no exercício do poder[2].

A base do poder tradicional radica no homem e não tanto no território (cf. Areia, 2000: 381), como se percebe nas expressões "terras de Kakulu Kahangu" (*Nzinga Mbandi*:

[1] No sentido de que o poder simbólico tem como ideia essencial a confiança que confere fidelidade e autoridade (Bourdieu, 2001a: 188). Aliás, como nota António Custódio Gonçalves, "o social, o político e o simbólico não se dissociam no poder" (1999: 13).

[2] Manifestações arbitrárias e totalitárias de poder de sobas encontram-se em *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 187-188, 191 e *Parábola do Cágado Velho*: 27-32, neste caso numa rememoração do passado. Quaisquer referências a este romance neste subcapítulo não respeitam, portanto, ao tempo da narrativa, após a independência. Em *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 27-30; *Nzinga Mbandi*: 114-115, 127, 132, 202-203; *O Segredo da Morta*: 175-176, 273; *A Casa Velha das Margens*: 183, 186, 354; *A Chaga*: 21; *Terra Morta*: 58; *Kissoko de Guerra*, I: 150; *Parábola do Cágado Velho*: 19-21; *Vou Lá Visitar Pastores*: 133, 173-174, representam-se autoridades tradicionais em funções de coesão social. Sobre autoridades tradicionais em África, cf. E. C. Dias, 2000: 40-50; Altuna, 1993: 221; A. C. Gonçalves, 1997: 157; Balandier, 1987: 48, 105, 109-110; Iniesta, 2000: 107-108, 119 e 2001: 113. Sobre autoridades tradicionais em Angola, cf. Milheiros, 1947: 127; David, 1997: 29-31; V. Coelho, 2000: 187; Alcoy, 2002: 33-34, Serrano, 1983: 49.

86) ou "terras do soba Mbutu, em Kissama" (*A Casa Velha das Margens*: 96)[3] e, também, nos símbolos de poder que usam. Para além destes, as autoridades tradicionais assinalam uma postura do corpo associada à posição que têm na comunidade[4].

Como protectores das suas terras e da sua população, os sobas protagonizaram resistências à implantação colonial[5]. Mas, no século XIX, se alguns sobados se mantinham independentes, outros viam as suas terras de direito progressivamente ocupadas para plantio de café. A defesa invalidada das terras ocorre em simultâneo ao enfraquecimento do poder tradicional, desrespeitados ambos os valores no que têm de sobrevivência comunitária e de ancestralidade[6].

Uma das formas presentes de desconsideração pelo valor local e, concomitantemente, de colonialidade atesta-se no nome das autoridades tradicionais, conferindo o nome português de, por exemplo, D. Manoel André Fernandes Torres, mais prestígio do que o nome *kimbundu* do mesmo soba, Káboko Kambilu (*A Casa Velha das Margens*: 226). Castro Soromenho, por seu turno, apresenta sempre os nomes em "língua da terra" e nunca em português, como o soba Caungula (*A Chaga*: 21), o soba Calendende (*Viragem*: 143) ou o soba Xá-Mucuari, a autoridade tradicional com mais relevo nas suas obras em análise.

Até finais do século XIX, o comércio do mato era controlado por autoridades africanas e os comerciantes pagavam-lhes impostos de circulação, de permanência e de negócio[7]. Os velhos comerciantes Bernardo e Anacleto de *Terra Morta* negociavam com o soba Xá-Mucuari, auxiliando-o, inclusive, em guerras. De entre os *brancos*, esta autoridade tradicional apenas se relacionava com os comerciantes e numa ordem de provento iguais, nunca tratando com as autoridades administrativas nem se subjugando. Quando estas se tornam mais agressivas e invasoras, ele suicida-se junto dos símbolos dos antepassados, restituindo-se ao universo ancestral. Acabava, desta forma, o "último grande soba de Camaxilo", uma ideia repetida em *Terra Morta* (pp. 56, 122-123, 136-139, 144-146), marca do prestígio da autoridade que representava e do seu fim. A dignidade do soba Xá-Mucuari

[3] A mesma notação poderá ser encontrada em *Terra Morta*: 132 e *Viragem*: 91.
[4] O corpo fornece expressões que se materializam no vestuário ou na aparência de um modo que define a sua situação particular (sobre os sentidos estatutários do corpo, cf. Turner, 1995: 5-6; Howson, 2004: 19). O traje específico das suas funções de soba é por eles adoptado de maneira a uma figuração simbólica no quotidiano como uma elite. Os símbolos do poder real poderão ser as *kijingas*, "pequenos barretes com dois apêndices em forma de chifres recurvados a cair para os lados" (*Nzinga Mbandi*: 91-92), cachimbos (*Terra Morta*: 133; *Viragem*: 105), o vestuário de panos (*Nzinga Mbandi*: 86) ou de fardas (*Terra Morta*: 69; *Vou Lá Visitar Pastores*: 228), bancos ou cadeiras (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 27-29; *Viragem*: 105).
[5] *Nzinga Mbandi*: 202-203; *O Segredo da Morta*: 89; *A Casa Velha das Margens*: 97-98, 105, 354.
[6] *A Casa Velha das Margens*: 118, 155-156, 184-185, 203, 226-230, 248.
[7] *A Chaga*: 138, 225; *Terra Morta*: 46. Cf. Henriques, 1997a: 115.

contrapõe-se à indignidade e subserviência de Comboio, o seu substituto escolhido pela autoridade colonial[8].

Marcello Caetano (1951: 46) explica sucintamente como se estabelece a ligação entre a administração colonial e as autoridades tradicionais:

> "Na lei consideram-se como autoridades integradas na hierarquia portuguesa os chefes gentílicos designados segundo os velhos costumes tribais e homologados pelos administradores europeus. Esses chefes colaboram com a administração e recebem dela ordens e instruções que fazem cumprir pelos seus súbditos".

Como se verificou na sucessão de Xá-Mucuari, nem sempre se dava apenas a homologação após a escolha. Quando existiam problemas de sucessão entre os herdeiros, as autoridades coloniais investiam sobas que não o seriam de direito, convocando processos eleitorais ou simplesmente seleccionando alguém[9]. Como Uanhenga Xitu relata, eram escolhidos de acordo com as conveniências dos sustentáculos da máquina colonial, preferindo-se os que angariassem trabalhadores facilmente ou que não interferissem no poder colonial (*Mungo. Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem.…*: 18).

As metrópoles necessitavam de um grupo autóctone que servisse localmente os objectivos da máquina colonial, que servisse de intermediário entre as metas económicas do colonizador e a cultura do colonizado. Conhecidos como chefes gentílicos – seguindo Marcello Caetano –, chefes costumeiros ou regedores, significam o fim da autoridade tradicional tal como se conhecia, pela ausência de prestígio e de reconhecimento junto da população e pela ambição que caracteriza estas novas autoridades[10].

Um exemplo de uma autoridade tradicional eleita em votação é o Soba grande Benjamin Aurélio Miti, no Mungo, assassinado em 1976, objecto de dedicatória no romance de Uanhenga Xitu *Mungo. Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem.…*, que aliou a aprendizagem da cultura do colonizador a práticas tidas como tradicionais, manifestas na sua cerimónia de entronização (*Mungo. Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem.…:* 18-20).

---

[8] *Terra Morta*: 217- 218. Gregório Antunes, o chefe de posto, propôs a escolha do novo soba e ele próprio, devido às suas virtudes de aliado dos *brancos*, escolheu Comboio, não colhendo a aprovação dos anciãos da comunidade. Perante isso, o administrador conclui: "Pois é esse mesmo que **nos** serve para soba" (*Terra Morta*: 150. Destacado meu).

[9] *A Chaga*: 14; *Terra Morta*: 140-145, 150-151; *Viragem*: 145; *Mungo. Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem.…*: 17-18.

[10] *A Chaga*: 29; *Parábola do Cágado Velho*: 24, 32. Sobre este tema, cf. David, 1997: 29; Farré Ventura, 2007: 367; Iniesta, 2000: 311.

Com a intensificação da presença colonial, alteraram-se as regras e o respeito do poder tradicional. Para além de se impor a cobrança de impostos, castigavam-se, prendiam-se, deportavam-se e matavam-se autoridades tradicionais. Consagra-se a certeza de que a terra não pertencia aos africanos[11]. Nas teias de obediência que se exigiam a todas as partes envolvidas, da administração colonial à população, as autoridades tradicionais intermediavam os dois elos da cadeia, colaborando com o sistema colonial através do fornecimento de mão-de-obra[12].

Sendo os defensores dos interesses da colectividade (Copans, 1998: 122), as autoridades tradicionais viam-se, assim, numa situação ambígua. Neles se pode assinalar uma duplicidade de marcação de *diferença colonial*[13], a discursiva e a utilitária, com sentidos entrelaçados de aproveitamento pelo sistema. A mesma diferença, ainda que sem o adjectivo *colonial*, assinala-se aquando da guerra de libertação e após a independência, validando o que já foi afirmado sobre o fim do poder tradicional como prestigiante.

Durante a guerra de libertação, o soba Massemba, símbolo de um profundo conhecimento dos seus domínios e da sua população, sofre um processo de metamorfose ao reconhecer num mapa desenhado o seu lugar de nascimento – logo, lugar de identidade – uma mesma "mãe" de todos: Angola, nome que pediu para ser escrito num papel, ao lado do seu e da palavra "independência" (*As Lágrimas e o Vento*: 78-82, 127-129). Neste caso, trata-se da construção de uma imagem de território dada por uma forma que o actualiza ou realiza. Também após a sua morte se procedeu à escolha do sucessor. Mavinga, um ancião, foi o escolhido para a sucessão, sendo Pascoal, um jovem, facto inédito, o segundo soba, com Almi a servir de figura de coesão neste processo. Era assim a *democracia* e o tempo da *Revolução* (*As Lágrimas e o Vento*: 172). Neste caso, as inovações não surgem como se de um desrespeito para com o poder tradicional se tratasse, mas antes como um sinal de progresso e de democracia. A linguagem da interferência adquire, assim, um significado diferente.

[11] *A Chaga*: 14, 225; *Terra Morta*: 49, 59, 133; *Viragem*: 145; *Rioseco*: 409. Neste romance trata-se de uma referência ao passado.
[12] *A Casa Velha das Margens*: 181; *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 82; *Parábola do Cágado Velho*: 27; *Vou Lá Visitar Pastores*: 51. Nesta obra de Ruy Duarte de Carvalho, a referência reporta-se ao passado e não ao presente da enunciação. Sobre a colaboração das autoridades tradicionais na angariação de contratados, veja-se Areia, 2000: 380-381.
[13] Esta entende-se como a institucionalização de diferenças numa base de subalternização (Maldonado-Torres, 2007: 132-133).

Após a independência, as autoridades tradicionais inserem-se nos fracassos de uma ocidentalização do Estado[14], novamente em relações pautadas pela ambiguidade. Após a independência, o MPLA cativou elementos das chamadas autoridades tradicionais, integradas de diversas formas no Estado (R. D. Carvalho, 2002: 51).

A situação *kuvale* é disso exemplo, pela tónica da *ficção* que se poderá encontrar em Henrique Abranches e em Ruy Duarte de Carvalho. Se, em *Kissoko de Guerra*, se referem os sobas, os patriarcas e o gado espalhado, neste romance surge igualmente Katemba, que reconhece em Roque um chefe forte, ao conjugar autoritarismo e paternalismo, e que marca a sua fidelização ao MPLA, reconhecendo em Agostinho Neto o líder da nação[15]. Ruy Duarte de Carvalho, por sua vez, apresenta sobas como M., do Xingo, ou B., um herói nacional, em *Os Papéis do Inglês* (pp. 15, 97-98, 145). Salientando que os Kuvale constituem uma sociedade acéfala, ou seja, sem poder centralizado, assinala a invenção de autoridades tradicionais recuperadas numa linhagem hegemónica, em relações de aproveitamento do Estado para com estas autoridades, que usam quando pretendem agir sobre a população. Há dois campos a ter em consideração nesta relação dialéctica entre o chamado poder tradicional e o Estado: o representante é-o junto do "povo" e do "Estado" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 149-150).

Este autor trata a chamada autoridade tradicional *kuvale*, nesta ordenação pós-colonial, como "homem influente (…), notável" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 76), "regedor, (…) autoridade tradicional máxima do município" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 132), assinalando que, entre as figuras de *regedores* do tempo colonial aos *comités* do tempo do partido único e às *autoridades tradicionais*, permanece a mesma estratégia de integração no Estado e a mesma forma de controlo e de representação do Estado junto das populações (*Vou Lá Visitar Pastores*: 76, 132-133).

Entre o colonial e o pós-colonial, as estratégias de dominação, de subversão e de aceitação permitem a sugestão de que estamos diante de mais um grupo de subalternos ou de excluídos.

[14] Os fracassos do estado pós-colonial em África em ocidentalizar-se devem-se ao *desenvolvimentismo* e ao *democratismo* (de feições ocidentais), que, aliados, significam desenvolvimento associado à boa governação. Por outro lado, o fracasso generalizado do Estado-nação em África é tido por Ferran Iniesta como uma derrota significativa do modelo ocidental que permanece dominante (2000: 295, 313 e 2007b: 15).
[15] *Kissoko de Guerra*, I: 48, 53, 66, 90, 129, 315; *Kissoko de Guerra*, II: 24.

4. Imagens de mulheres

O género[1] é um tópico raramente abordado na literatura sobre as nações e o nacionalismo. Quem o afirma é Sylvia Walby (2000: 235). Segundo esta autora, as mulheres envolvem-se nos processos de construção étnica ou nacional, porque são reprodutoras biológicas de membros das colectividades, retratam as fronteiras dos grupos, participam de forma central na reprodução ideológica da colectividade na transmissão da cultura, tornam as diferenças significativas e são activas nas lutas nacionais económicas, políticas e militares (Walby, 2000: 236-237, 343). Estes papéis, em articulação, coexistem com formas de dominação masculina. Esta apresenta-se como uma universal que emerge da esfera familiar, implicando uma maior preponderância aos homens do que às mulheres nas sociedades. Yolanda Aixelà mostra como, nas dinâmicas históricas, o poder masculino se tem reforçado através de dois factores, a relevância política e o papel que assume como garante da sobrevivência do grupo (2008: 155). Como confirma Lu, personagem de *Lueji*, "Era uma mulher e o mundo era feito para os homens" (*Lueji*: 155).

Esta citação remete, também, para um modo de conceptualização do mundo baseado não só numa classificação binária, mas numa hierarquização que assiste a essa classificação. Deste modo, e tomando em consideração que o género é uma questão que não pode ler-se à parte de outras, como a das relações nacionais e da cidadania (cf. Walby, 2000: 240, 252; Mohanty, 2008: 86-87), a prevalência de um domínio masculino é acentuada, em especial atendendo a contextos agendados ao Terceiro Mundo. A prevalência do erótico e do exótico nas imagens sobre as mulheres dos países colonizados justificam o domínio masculino branco e paternalistamente protector, tomado como o autor da história (Walby, 2000: 240-241; Padilha, 2004: 126). Contudo, Chandra Talpade Mohanty recorda que a mulher do Terceiro Mundo se produz discursivamente no Ocidente como sendo um sujeito monolítico. Trata-se de um discurso hegemónico que se torna arbitrário, ao estabelecer as diferenças estáveis e a-históricas[2], tal como se apresentam nessa ordem exótica e subalternizante da mulher.

[1] Tratando do género, estamos perante representações e construções de categorias de diferenciação social e não de categorias biológicas, pautadas pelo termo sexo. A diferença de género inscreve-se nos discursos sobre identidade e alteridade e na formação das subjectividades que a eles assistem. Assim, o chamado sistema de género constrói-se na afirmação, na organização e no conjunto complexo de relações e de processos socioculturais (cf. Nash, 2001: 23-25).

[2] Cf. Mohanty, 2008: 69-72. "Metade da vida das mulheres africanas é passada a transformar a mandioca numa massa branca, dura e estaladiça. A outra metade está destinada à gravidez e a dar à luz" (Kapuscinski, 1997: 63): uma imagem estereotipada sobre as mulheres africanas que se torna vendável no Ocidente, mostrando um discurso consentâneo ao que Chandra Talpade Mohanty critica. Há uma série de marcas num exame de Molara

Nos romances em estudo, o papel subalterno da mulher em relação ao homem é dimensionado de forma directa e recorrendo a algumas características: ela depende das obrigações que o seu marido lhe impõe, a ela cabe dar filhos ao homem, para ele trabalhar, distancia-se culturalmente dele, não é um ser confiável e é frágil[3].

Em tempo colonial, a ambivalência do estereótipo, recorrendo a esta notação de Homi Bhabha, centra-se não apenas na raça, mas igualmente numa diferenciação de género, de modo a manter um sistema discriminatório (1995: 66-67; no mesmo sentido, cf. Garcés, 2007: 224-225). Este sistema oferece, em primeiro lugar, a primazia a mulheres brancas, que, nas obras, ostentam um estatuto superior (*Terra Morta*: 40; *Viragem*: 38), mas não surgem retratadas como modelos de altruísmo, apesar da religiosidade católica (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 69, 149; *Viragem*: 5). Inês, Paulina, Jovita, as colonas que mais se destacam nas obras de Castro Soromenho, insinuam e exibem a sua sensualidade vestindo robe em espaços semi-públicos, como a varanda ou o jardim (*A Chaga*: 50; *Terra Morta*: 38, 61, 106; *Viragem*: 11, 132), não têm percursos de vida imaculados e apresentam-se como ásperas e cruéis, explorando os seus subordinados (*A Chaga*: 60-61; *Terra Morta*: 40; *Viragem*: 10-11, 14-15, 22-23, 46, 49). Estas mulheres brancas não têm o poder de gerar vida na temporalidade das obras, ao contrário das mulheres negras, que são as mães.

Em segundo lugar, o sistema discriminatório colonial mostra que os colonos usam sexualmente e dominam as mulheres negras de quem têm filhos por eles explorados (*A Casa Velha das Margens*: 172-173, 191-192; *A Chaga; Terra Morta*; *Viragem*). Numa clara marcação da discriminação com base na cor da pele e no julgamento de caracteres, os brancos surgem como enganadores, prometendo casamento em troco de sexo, desrespeitadores e abusadores sexuais de mulheres, que podem ser negras, mestiças ou brancas[4]. O casamento com uma negra é, geralmente, excluído, tal como os direitos das companheiras de toda uma vida dos colonos[5]. A excepção encontra-se em José das Quintas,

---

Ogundipe-Leslie sobre a situação da mulher africana em relação à opressão que tem de ser ultrapassada e que vale a pena assinalar: "oppression from outside (foreign intrusions, colonial domination, etc.)", "heritage of tradition (feudal, slave-based, communal)", "her own backwardness, a product of colonization and neo-colonialism and its concomitant poverty, ignorance, etc.", "her men, weaned on centuries of male domination who will not willingly relinquish their power and privilege", "her race, because the international economic order is divided along race and class lines", "herself" (Merini, 1998: 214).

[3] *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 16, 107, 221; *Viragem*: 111; *Kissoko de Guerra*, I: 158, 216; *Kissoko de Guerra*, II: 140-143, 216; *Mãe, Materno Mar*: 165; *Parábola do Cágado Velho*: 104-105, 124.

[4] *A Chaga*: 143-144, 171; *Terra Morta*: 88-89, 175, 212, 214; *Viragem*: 118, 132; *As Lágrimas e o Vento*: 105, 124-125, 181. Tal como os soldados, que, durante a guerra civil, violam e levam mulheres das aldeias consigo (*Parábola do Cágado Velho*: 42-43, 52, 121).

[5] *A Chaga*: 105-108, 122, 210; *Terra Morta*: 194. Lourenço diz a Paulino que deveria casar com Ana, de modo a garantir a sua sobrevivência depois de ele morrer. Este insurge-se, "Casar com uma negra, eu?! (…) Pobre,

o protagonista de *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*, que deseja casar com Luciana, num romance cujo discurso convida à conciliação. Em relação às perspectivas sobre o corpo da mulher, com uma supremacia masculina nas imagens de branquitude e na hierarquização social, verifica-se que, tanto no tempo colonial como no pós-colonial, se sente a prevalência de um modelo preferencial de união com um branco e não com um negro por parte da família de mestiças[6].

O corpo permite a comunicação com os outros, mas é, devido à sua exposição, um "objeto privilegiado de la deshumanización", pela forma como tem inscritas as diferenças, como a cor e o género, lido por Nelson Maldonado-Torres, nas relações em que a mulher negra se torna um objecto de uso do branco, como uma "des-gener-acción" (2007: 155). As jovens são objecto de desejo, assinalado pelas pormenorizadas descrições físicas, e levadas pelos capitas a servir sexualmente os brancos, que jogam com o poder que detêm (*A Chaga* 73-77; *Terra Morta* 86-87).

Do corpo feminino, destaca-se o vestuário usado e, com maior pormenor, os códigos culturais regionais de padrões de beleza. Independentemente da época a que os romances se reportem, as mulheres vestem-se de forma europeia[7], usam peles ou cascas de árvore[8] ou, mais recorrentemente, panos amarrados, podendo ser interpretados como a definição de uma pertença ou de uma representação angolana que assiste, de forma preferencial, às mulheres e aos seus trajes[9]. No que respeita a códigos regionais, para além do significado de beleza atribuído a tranças, a dentes limados e a tatuagens[10], os adornos físicos marcam o orgulho e a inserção cultural de mulheres *tchokwe* e de mulheres *kuvale*. As primeiras exibem o orgulho e o respeito nos seios espalmados e apertados (*A Chaga*: 123; *Viragem*: 87). As segundas são amplamente descritas por Ruy Duarte de Carvalho, distintas tanto no vestuário como nos adornos que codificam a herança, o compromisso ou os rituais de iniciação, delas

---

sim, mas branco" (*A Chaga*: 122). A mesma personagem defende ainda que "Para amigar a negra é melhor, (…) trabalha na terra e na casa, ajuda um homem. Ela aguenta tudo e contenta-se com pouco, com o que se lhe dá. A mulata não, exige roupa fina e vidros de cheiro. E querem comer à mesa com prato e garfo". Por outro lado, as mulheres da terra dele "São pra casar" (*A Chaga*: 133). De acordo com Maurício, "Para borrega a negra é melhor. Com mulatas a coisa fia mais fino, o pai é branco, mete civilização, encrencas, o diabo! De negras ninguém quer saber, a gente pega e larga" (*Viragem*: 222-223).

[6] *A Chaga*: 2-3; *Terra Morta*: 172; *Mayombe*: 142; *Mãe, Materno Mar*: 128-129.

[7] *Nzinga Mbandi*: 22-23; *O Segredo da Morta*: 51; *Rioseco*: 382-383.

[8] *Lueji*: 250; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 17, 66; *Kissoko de Guerra*, I: 271-272.

[9] *O Segredo da Morta*: 239; *A Casa Velha das Margens*: 23, 292; *A Chaga*: 43, 179; *Terra Morta*: 144; *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 160; *As Lágrimas e o Vento*: 59; *Rioseco*: 56, 141, 239, 398, 433. Sobre trajes nacionais e a sua instrumentalização, cf. Castelo-Branco e Branco, 2003: 5.

[10] *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 211; *Lueji*: 250; *A Chaga*: 73, 123; *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 123.

assinalando igualmente o cuidado com o corpo e o tronco simbolicamente marcado pela função da maternidade[11].

Existe um conjunto de imagens sobre as mulheres africanas que representam um quotidiano social e que se centram na sua função reprodutora, em termos de geração de filhos e de alimento, criticadas como se fossem as prevalecentes ou, até, as exclusivas, numa análise que empreende uma crítica monolítica, encontrada em Piepoli, 2005: 132-133. De qualquer modo, tradicionalmente, cabe às mulheres o desempenho de tarefas relacionadas com a produção de bens alimentares, desde o trabalho na terra até à sua confecção (cf. Venâncio, 1991: 451 e 2000: 99; Milheiros, 1947: 69). Nas obras em análise, para além da maternidade, o trabalho da terra, o pilão e a confecção de comida são três trabalhos femininos aos quais se pode imputar um valor simbólico, tal como à concentração do poder da oralidade na figura da mulher.

As mulheres com os filhos nas costas ou "bifurcados nas ancas", expressão da preferência de Castro Soromenho, a caminhar ou a trabalhar, confirmam o estereótipo, se quisermos, pelo qual se identificam mulheres africanas[12]. Para além destas referências, releva-se a maternidade em situação de mutilação do direito a ser condignamente mãe em tempo colonial (*A Chaga*: 46, 74-76; *Terra Morta*: 83) e no signo de esperança de um futuro melhor que uma gravidez comporta (*As Lágrimas e o Vento*: 195-196; *Kissoko de Guerra*, II: 128).

Ser mãe converte-se num signo de identidade conferida por outrem e que assinala o respeito por mulheres que publicamente demonstram a fertilidade. Extensivamente, as *mães* são o garante de virtude, de sabedoria e de apoio em situações de ameaça da perda do chão, como se percebe no romance *Nzinga Mbandi*, no qual encontramos "mães do povo muitas" (*Nzinga Mbandi*: 44), e em *As Lágrimas e o Vento*, diante de uma velha de nome Mamã Vitória a quem se anuncia uma liberdade conjunta (*As Lágrimas e o Vento*: 64). A mãe simboliza ainda a pertença a um lar num tempo de deslocação, que se permite através do exercício recorrente de anamnese, verificável em Manecas (*Mãe, Materno Mar*: 115, 214-216, 293). Outra mãe que surge apenas em recordação é Kissama, a mãe de Emídio, oriunda de uma zona insubmissa[13] e que recusou sempre submeter-se aos modelos do homem que a

[11] *Vou Lá Visitar Pastores*: 21, 28, 85, 240, 244-246. Veja-se ainda, de Ruy Duarte de Carvalho, a obra *Observação Directa*: 107-108.
[12] *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 102; *A Chaga*: 123; *Terra Morta*: 84; *Viragem*: 87; *Mãe, Materno Mar*: 149.
[13] Quando António Mendonça e a mulher a quem sempre chamou de Kissama se conheceram, foram os olhos dela, desafiadores e raivosos, que mais atenção despertaram. Este é um pretexto para se falar da história da região da Kissama, de "gente sempre amotinada, que tinha a presunção de chamar de Kissama à região em que

escolheu. Preferia comer e dormir no luando e não na mesa ou na cama, onde passivamente se relacionava sexualmente com António. Recusando falar português, mantinha com António uma relação muda, apenas quebrada a partir do momento em que se apercebeu de que o seu filho iria partir para o reino sem que ela tivesse sido consultada. As cordas que entrançava e o momento em que começou a falar português, para marcar a indignação perante o desprezo que lhe foi votado na decisão da vida do filho, iniciam o seu suicídio, resignado, mas não rendido, que culmina subindo à mesa das refeições à qual sempre recusara sentar-se (*A Casa Velha das Margens*: 95, 97-98, 110-112, 117, 137-146). É Kissama quem justifica o facto de Emídio, um mestiço, ser o depositário da Carta de Kijinganu e da reclamação da terra por quem nela nasceu e por quem nela tem a sua identidade. Como confirma Nga Kibiana, apesar de duvidar que os "espíritos na figura de pessoas pudessem vir a aparecer em filho de branco", recordava que poderia tratar-se do seu "sangue quissama" a requerer a dignidade da terra (*A Casa Velha das Margens*: 350).

Para além da maternidade, encontramos nas obras um amplo conjunto de actividades desempenhadas unicamente pelas mulheres e interditas aos homens, das quais se destaca o eixo entre a produção, o transporte[14], a confecção e a dádiva de alimento[15]. Pelo trabalho na agricultura, é à mulher que se alia "toda a mística relativa à fertilidade da terra" (Abranches, 1981: 60), encontrada no cuidado das lavras a seu cargo[16]. Entre os Kuvale, o cuidado com o gado ovino e caprino pertence às crianças e às mulheres, bem como a sua ordenha (*Vou Lá Visitar Pastores*: 174-175, 248, 298). São elas que confeccionam e servem a comida em vários actos comunitários, como as cerimónias de óbito, estabelecendo a ligação entre o

---

viviam e que na sua língua pretendia ser terra do brandão aceso", terras áridas, "que estranhos mitos os tornavam assim de feitio tão belicoso e exaltado". Desde o início da conquista, são um povo que se mantém de forma obstinada na sua margem do Kwanza, "impedindo a infiltração nas suas terras, de resto, sem rotas de comércio" (*A Casa Velha das Margens*: 110).

[14] Nele se incluindo a recolha e o transporte de água (*Nzinga Mbandi*: 41, 73, 98; *A Chaga*: 223; *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 69; *Os Papéis do Inglês*: 150; *Vou Lá Visitar Pastores*: 298) e de peixe (*Rioseco*: 39, 174).

[15] Ainda se elencam outras actividades: toda a organização doméstica (*Kissoko de Guerra,* I: 216), lavar nos rios (*Nzinga Mbandi*: 41, 73; *O Segredo da Morta*: 86; *Mãe, Materno Mar*: 36, 139, 149), lavores com um propósito comercial (*Nzinga Mbandi*: 43, 73-74; *Mãe, Materno Mar*: 74; *Rioseco*: 382, 387, 459), transporte de minério (*Nzinga Mbandi*: 92-93), limpeza (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 222; *Nzinga Mbandi*: 73, 98; *A Chaga*: 223; *Rioseco*: 52), recolha de materiais na natureza para confeccionar balaios, por exemplo (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 132; *Nzinga Mbandi*: 62; *A Casa Velha das Margens*: 141, *Rioseco*: 67, 133), de lenha (*Nzinga Mbandi*: 73, 98; *Parábola do Cágado Velho*: 61; *Os Papéis do Inglês*: 150; *Vou Lá Visitar Pastores*: 298) e de *nzimbu*, a moeda do Kongo, e auxílio a puxar as redes de peixe (*Nzinga Mbandi*: 61). São igualmente as mulheres as quitandeiras e vendedoras (*Mãe, Materno Mar*: 64, 108, 139; *Os Papéis do Inglês*: 97; *Rioseco*: 189, 191-192, 198, 216).

[16] *A Konkhava de Feti*: 153; *Lueji*: 218-219; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 73, 196; *Nzinga Mbandi*: 17, 72; *Terra Morta*: 155, 209; *Mayombe*: 55; *Vou Lá Visitar Pastores*: 167, 258; *Rioseco*: 32, 513; *Mãe, Materno Mar*: 79; *Parábola do Cágado Velho*: 122.

universo privado da cozinha e o universo público da comunidade[17]. É deste modo que as mulheres se tornam representantes do valor da hospitalidade. Para a transformação de milho e de mandioca, as mulheres pilam em espaços a ela destinados[18]. A descrição pormenorizada destes momentos vai ao encontro da citação anterior de Henrique Abranches, pois prolonga a associação entre a mulher, a terra e a fertilidade. Afinal, e de acordo com a moçambicana Paulina Chiziane, o pilão "é a fonte de todo o saber e de todo o sofrer. (…) O pilão é gémeo da mulher, também se diz" (1999: 98) e através dele encenam-se jogos centrados na oralidade, pelas canções entoadas enquanto se pilam os cereais, em momentos de comunicação e de dignificação da tarefa feminina[19].

Se o pilão e o trabalho das terras constituem, como se apontou, uma imagem estereotipada da mulher africana, por eles se interpreta a ligação simbólica à fertilidade, à hospitalidade e aos exercícios cultivados da palavra escrita e da oral. Em contexto de guerra, nota-se que a alfabetização cabe às mulheres. Durante a luta de libertação, encontramos Ondina (*Mayombe*: 78) e "Rosamunda Professora" (*As Lágrimas e o Vento:* 57) e, durante a guerra civil, Tina (*Kissoko de Guerra*, II: 101) e Bélita. É ela quem, perante a falta do professor e do funcionamento regular do sistema de ensino, ensina as crianças numa escola improvisada (*Rioseco*: 402, 415).

Aquando do momento de luta por uma libertação, Ondina e Rosamunda são duas personagens femininas que se destacam nos romances. A primeira representa uma mulher sedutora e um obstáculo aos heróis da guerrilha, envolvendo-se sexualmente com André e Sem Medo, ainda que fosse noiva de Comissário, instalando debilidades relacionais (*Mayombe*: 89-94, 134, 163-167, 197, 231; Leite, 1995: 193). No romance de Manuel dos Santos Lima, e apesar da luta, existe espaço para o amor entre Almi e Rosamunda, que partilham uma relação "em nome do Amor e da Liberdade" (*As Lágrimas e o Vento*: 146). Também por este amor, Rosamunda descobre o seu papel: o combate à ignorância, que enfraquece os objectivos da revolta, pelo que se propõe ensinar as pessoas a ler (*As*

[17] *Lueji*: 12; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 16-17, 236, 259; *Nzinga Mbandi*: 72-73, 110; *O Segredo da Morta*: 60; *Kissoko de Guerra*, I: 147; *Parábola do Cágado Velho*: 61, 77, 85, 100; *Os Papéis do Inglês*: 150; *Vou Lá Visitar Pastores*: 166; *Rioseco*: 27.

[18] *Nzinga Mbandi*: 18, 98-102; *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 164; *Terra Morta*: 180-181; *Os Papéis do Inglês*: 138; *Vou Lá Visitar Pastores*: 248, 298. O espaço designa-se *ehanda*, "como tradicionalmente é conhecido o sítio onde se junta um número de moças e raparigas para pisar milho e fazer fuba sobre laje natural que serve de almofariz" (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 164).

[19] *Nzinga Mbandi*: 98-102; *Vou Lá Visitar Pastores*: 298-299; *Rioseco*: 135, 239. O pilão serve, ainda, para uma caracterização da mulher, como se fosse o elemento a ela preferencialmente associado (*A Konkhava de Feti*: 29, 217).

Lágrimas e o Vento: 73, 127). É também ela quem ensina a Massemba e à sua comunidade o mapa de Angola, cartografando-os nesse espaço lato (*As Lágrimas e o Vento*: 127).

Em situação de luta pela independência, a figura da mulher torna-se também passiva ao servir de pré-texto para a enunciação metafórica da ligação do homem à terra. A nação a ser libertada é assumida como mulher, em especial na sua feição materna. Uma crítica feminista a este tipo de utilização mostra que, ao ser usada como ícone da nação, a mulher continua a ser representada de forma passiva, já que são os homens os agentes activos do nacionalismo que a defendem e conquistam. Aliás, a metáfora da nação como mulher poderá surgir desdobrada ainda em evocações de violação que um estrangeiro perpetua sobre ela. Então, o feminino acaba reduzido a um nível simbólico e não executor, canonizado igualmente na expressão "Mãe África", reforço para as qualidades masculinas libertadoras de quem tem a capacidade de gerar vida (cf. McLeod, 2000: 114-115; Walby, 2000: 241). Deolinda Rodrigues, cujas cartas e diário nos mostram uma visão pessoal e feminina da luta de libertação de Angola do lado do MPLA, filia-se numa "só M-Ã-E, ANGOLA" (2004: 71) e em "África / mamã África" (2003: 241-242), mas apresenta a representação nacionalista de uma mulher que, aliás, critica o "MPLA erudito e masculino" (2003: 57). Neste sentido também se pode ler a identificação da literatura com o nacional metaforizada na figura da mulher, "símbolo de fecundidade e fertilidade, com uma semântica que se expande à Mãe-Terra, a África"[20]. Esta mesma estratégia é apontada por John McLeod em escritores como Senghor, Achebe ou Soyinka, enfatizando a relação do povo com a terra e a resistência à invasão colonial, revelando uma feminização da nação como a *mãe terra* (2000: 92).

Para além deste tópico retórico, as mulheres mostram-se participantes. Tina, além de ensinar, representa uma "valorosa combatente, digna representante da Mulher Angolana" na guerra civil (*Kissoko de Guerra*, I: 103). O facto de Tina ser tida como uma líder – ainda que na obra seja Roque quem se destaca como tal – visa, na ideologia da obra, destacar o papel da mulher, valorizando-o, de modo a que este romance de Henrique Abranches cumpra os seus círculos: a fantochização da UNITA, a adesão do Povo, a adesão ao Povo e a mulher. Os demais soldados, ainda que com a sua individualidade, são, em muito, medidos por Roque como se fossem satélites. De Tina valoriza-se a valentia, o poder e a pertença à OMA, como qualquer outra mulher (*Kissoko de Guerra*, I: 162; *Kissoko de Guerra*, II: 9, 169). Do lado da UNITA, destaca-se a Liga das Mulheres, "especialistas em bruxaria",

[20] Mata, 2001: 64-65. As referências reportam-se aos anos 50 a 70 do século XX, como o conto "A Náusea", de Agostinho Neto, ou o poema "Mamã Negra", de Viriato da Cruz" (Mata, 2001: 64-65).

segundo Raimundo, e a sua interdição aos homens, à excepção dos líderes do movimento, denotando uma condição passiva (*Patriotas*: 201-204, 215).

Nos romances angolanos que decorrem em cenário rural, as mulheres detêm o domínio da oralidade, encenando a sua saída do que se tomará como uma subalternização por esta via. São as mulheres que carpem e demonstram publicamente o sofrimento[21], que respeitam a retórica e que contam histórias, a elas passadas por via materna, como Noíto repete em *Rioseco*[22], que praticam actos médicos relacionados com a gravidez, o parto e a recolha de plantas[23] ou que são líderes religiosas, como a Profetisa Laura, que transmite aos seus fiéis *umbundu* da Igreja do Sião a certeza de serem o povo eleito (*Patriotas*: 264, 280-284).

Tal como Laura, as mulheres mais velhas detêm o poder do sobrenatural e do seu discurso (*O Segredo da Morta*: 49). São elas, na relação com as mais novas, quem desempenha o papel educador e protector da honra, transmitindo normas de comportamento público[24]. Em *Nzinga Mbandi* e na sociedade *kuvale*, regista-se que a opinião e a presença das mulheres, em especial das mais velhas, são determinantes na vida política e social (*Nzinga Mbandi*: 28; *Vou Lá Visitar Pastores*: 248).

Para além da memória do grupo, a filiação matrilinear surge como mostra de uma visibilidade feminina em campos de actuação social e política, que tem sido ocultada pela antropologia social clássica sobre a África subsariana (cf. Aixelà, 2008: 157-158). A matrilinhagem explica o funcionamento da sociedade *kuvale*, bem como da maioria das sociedades angolanas, em termos de clãs e linhagens, de alianças através do casamento, numa descendência estabelecida a partir das mulheres[25].

Ruy Duarte de Carvalho assume que as questões de género não são a sua especialidade (*Vou Lá Visitar Pastores*: 242, 247). Mas, num contexto de predomínio masculino, observa, por um lado, regras comportamentais de resguardo feminino, de agressividades dos homens e, por outro, uma base de protecção da mulher, social e económica, conferindo-lhe funções produtivas e simbólicas nos rituais centrados no gado (*Vou Lá Visitar Pastores*: 249-250, 324). Este autor não relata casos de insurgência de

[21] *Lueji*: 18; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 141-142; *O Segredo da Morta*: 56, 59-60, 74; *Terra Morta*: 145; *Mãe, Materno Mar*: 58, 157; *Rioseco*: 181, 318, 530, 532.
[22] *Rioseco*: 50-51, 111. Para além do romance de Manuel Rui, as mulheres contam histórias em *Nzinga Mbandi*: 73-74; *O Segredo da Morta*: 61, 68; *A Casa Velha das Margens*: 97-98; *Mãe, Materno Mar*: 70; *Patriotas*: 178-179; *Vou Lá Visitar Pastores*: 248.
[23] *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 112; *Nzinga Mbandi*: 72; *O Segredo da Morta*: 77-78; *Mãe, Materno Mar*: 213; *Rioseco*: 66.
[24] *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 108; *A Casa Velha das Margens*: 293; *Mãe, Materno Mar*: 123, 141.
[25] *Vou Lá Visitar Pastores*: 143, 216, 240; *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 19.

mulheres contra o predomínio masculino, pretexto para estabelecer reflexões irónicas sobre uma linguagem do Norte que exporta "paraísos"[26].

Ainda numa perspectiva comparada, Ruy Duarte de Carvalho aponta que, no contexto urbano, os abusos são mais frequentes e marcantes (*Vou Lá Visitar Pastores*: 249). A mesma posição se retira de *Parábola do Cágado Velho*, através de Munakazi. Inicialmente contra um casamento com Ulume que faria dela a sua segunda mulher, assente pertencer a uma família poligâmica, que decide abandonar e, após abusos contra ela cometidos na cidade, regressar à família que lhe deu a paz (*Parábola do Cágado Velho*: 56, 60, 83, 164, 172). No retorno de uma subordinação e de uma desumanização por via da prostituição[27], da perda da maternidade e do sofrimento, passa por processos que, paulatinamente, restituem o que antes era perda e a metamorfoseiam em *sombra*, em *vulto*, em pessoa com os *olhos secos* e em *esqueleto desgrenhado e andrajoso* até se tornar uma figura infantilizada a requerer protecção, perdida que foi a sua humanidade adulta (*Parábola do Cágado Velho*: 164, 167-168, 173). Neste contexto, a poligamia não se toma como subordinação, mas antes uma estratégia e um modo de resolução de uma questão de amor, inserido num quotidiano devastado. Para Munakazi, é a ceifa que a corta entre dois mundos[28].

A tradição surge como uma forma de protecção feminina, ao contrário dos modelos prevalecentes como preferenciais e importados, objecto de discussões sobre a objectificação e a pecaminização da mulher, radicada cultura judaico-cristã (*Mayombe*: 192-195). Mesmo as mulheres inseridas em sistemas tradicionais, que entram em conflito com os que a eles não pertencem, têm de obedecer a preceitos que regulamentam a sua posição[29].

Em família e na comunidade, convocam-se imagens de dominação masculina, de protecção feminina na tradição, e surgem ainda casos de imagens de predomínio das mulheres. Estas, enquanto categoria de análise, não constituem um grupo homogéneo, como

[26] "Pobres delas, dir-me-ão, alienadas assim sob o peso de modelos arcaicos que é missão *nossa* converter à uniformização civilizacional e civilizadora. Pode ser…" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 250. Itálico no original).
[27] A prostituição poderá ler-se como subordinação social da mulher (cf. Juliano, 2001: 96), notória no pesadelo de Calpe de Munakazi. No romance *Mãe, Materno Mar*, as prostitutas nunca falam, sendo conhecidas como as "raparigas dos óculos escuros" ou "divas kamasutras" contras as quais as demais mulheres se insurgem (*Mãe, Materno Mar*: 109-110, 149, 196).
[28] Daí que não concorde com a conclusão de Silvie Spánková, para quem Munakazi representa um tempo novo, com novos símbolos e novas atitudes, como a livre escolha da mulher do seu destino (2006: 803).
[29] João, no comando, tem uma relação com Kalombo, uma viúva *kuvale*, tendo de se respeitar estas duas condições da mulher (*Kissoko de Guerra*, I: 212). Tindali explica o que tem de ser feito: "Se tava na *onganda*, você paga uma multa grande e faz reza com o Kimbanda para limpar tudo. Kalombo é mulher de respeito. (…) aqui, nós sabe bem que tu não pode pagar nada. A tradição vai ter paciência porque tu és combatente do Kamikaxye". Ele terá de casar e cumprir o alembamento, a entrega de bois à família da noiva, para poder "viver como um homem e dar filhos na tua linhagem" (*Kissoko de Guerra*, I: 215).

não raro se apresenta, nem um mero objecto[30]. No caso das mulheres africanas, para além de serem tidas numa feição de homogeneização, ainda se releva a carência de poder e a manutenção de vínculos de dependência (cf. Mohanty, 2008: 80). Quando existe uma redução do *outro* – em que o *outro* é a mulher – e quando existe uma espécie de seu correlato, a da total subordinação ou subalternização, dá-se o que Chandra Mohanty chama de "colonización de los detalles de la existencia cotidiana" (Mohanty, 2008: 86). Para além da diferença de género, na mulher do Terceiro Mundo instaura-se a diferença de Terceiro Mundo (cf. Mohanty, 2008: 98).

Existe um conjunto de personagens que contrariam estas disposições: a mítica Lueji, a rainha Nzinga Mbandi, Ximinha Belchior e Noíto. Não se quer com elas demonstrar que suplantam um predomínio masculino, mas antes apresentar outras histórias que ultrapassam a redução e a total subalternização da mulher. Aliás, tanto Lueji como Nzinga Mbandi canonizam o seu poder de um modo não isento de qualidades masculinizadas. Além deste aspecto – relevado nos subcapítulos *A criação do mito de Lueji* e *Nzinga Mbandi, ou a história de uma rainha na aurora colonial* (do Capítulo III) –, Lourenço do Rosário advoga que o romance de Pepetela não constitui uma excepção à dominação masculina, em virtude da forma como esta é atestada (cf. Rosário, 1995a: 63). Lueji trata, segundo o seu autor, da consolidação do poder personalizado (Pepetela a Laban, 1991: 808), mas sofre pelo facto de ser uma mulher. Por exemplo, o povo começa a desesperar com a falta de chuva e esta deve-se ao facto de uma mulher ser incapaz de a propiciar (*Lueji*: 61). Além disso, o *lukano*, o símbolo do poder, tem de ser tirado do braço aquando da menstruação[31], significando o sangue o tabu e marcando-se o poder como mais frágil quando assumido por uma mulher[32].

Para além das soberanas – ou mais além delas – as duas personagens referidas acima destacam-se pelo poder simbólico e real que têm nas comunidades em que vivem, sendo, igualmente, as personagens que mais se destacam nos respectivos romances, não deixando, no entanto, de ser necessário resgatar as ideias de estarmos diante de um mundo feito para homens.

Contudo, encontramos exemplos que predispõem uma contradição a uma subalternização estrita da mulher. Em *O Segredo da Morta*, José Carlos Venâncio (1993: 45) destaca o papel das mulheres nas actividades comerciais, sendo as detentoras do poder

[30] Esta é uma crítica de, por exemplo, Chandra Talpade Mohanty, 2008.
[31] Na sociedade *kuvale*, as mulheres ocupam-se da ordenha das vacas, sendo substituídas por homens em caso da impeditiva menstruação (*Vou Lá Visitar Pastores*: 298).
[32] *Lueji*: 36-37. Sobre o tabu associado ao sangue menstrual, cf. Howson, 2004: 84-85.

económico[33]. Ximinha desenvolve os seus próprios negócios comerciais, que a mantêm economicamente autónoma, revelando o seu "espírito varonil", sinónimo de energia, numa masculinização discursiva das qualidades de uma mulher (*O Segredo da Morta*: 141-143 195). Após abandonar a casa do marido, instalou-se em Cahoios, onde era respeitada por toda a comunidade, não só pelas actividades desenvolvidas, mas porque trajava "com decência", tendo sido, inclusive, convidada para presidente de uma associação comemorativa da restauração da cidade de Luanda aos portugueses. Considera-se que este estatuto de presidente consiste numa figura decorativa, não contrastando, no fundo, com o reconhecimento repetido de Ximinha da situação subalterna da mulher em relação ao homem e em relação às mais velhas (*O Segredo da Morta*: 141, 143, 147-148).

Em *Rioseco*, a primazia é igualmente dada ao universo feminino. É a mulher que condensa tempo e espaço, é dela, de Noíto, que conhecemos o universo mais íntimo, as suas sensações e os seus pensamentos, em longos monólogos interiores, discursos sem ouvinte que, ao contrário do que explica Sallenave (s.d.: 111), não são anteriores a uma organização lógica do pensamento, mas sim a sua plena elaboração em momentos solitários de organização do seu mundo e compreensão do seu passado e do seu presente. A mulher tem um papel preponderante na transformação da ilha, como é exemplo a forma de captar água (cf. Leite, 1998: 75) ou a sua progressiva institucionalização como controladora de fenómenos atmosféricos e de ligação ao sobrenatural. Para além destes factores directamente relacionados com a composição da personagem pelo seu autor, e que dominam a obra, salientam-se outros dois a partir de um ponto de vista antropológico. O primeiro relaciona-se com a vida familiar. A partir de uma observação externa e superficial de outras personagens da relação que estabelece com Zacaria, o marido, Noíto surge como a detentora do poder, como se a sua família fosse um "matriarcado" (*Rioseco*: 152, 438), uma instituição que não tem lugar na sociedade angolana e que se relaciona com o segundo factor indiciado. Este, ligado à comunidade, mostra como Noíto, com todos os poderes que lhe são imputados e com o ultrapassar das concepções tradicionais de poder, não poderia desempenhar funções numa ordem de *chefatura* (*Rioseco*: 394), apesar do poder simbólico que poderá, de certa forma, aproximar-se de uma função simbólica de chefia na forma como se insere entre os pescadores da ilha, contrariando predisposições subalternizantes.

[33] Elmira é outra personagem que se dedica aos negócios e se mostra bastante hábil no comércio com várias populações, conhecendo a sua língua (*O Segredo da Morta*: 172-177).

CAPÍTULO VII – MEMÓRIAS COLECTIVAS, PRÁTICAS ACTUALIZADAS: O REFERENTE POVO

O homem pertence ao seu povo ou é um estrangeiro. Ele só encontra o seu povo no passado.
A Chaga: 142

Queremos um passado, queremos rapidamente um passado.
Parábola do Cágado Velho: 75

1. A construção da cultura nacional

A pertença e as raízes culturais encontradas no passado tornam-se prementes quando o presente vivido se marca pela negação colonial de identidades ou pela desregulação gerada pela guerra, como são os contextos dos romances dos quais se retiraram as frases citadas.

Numa situação actual de pós-colonialismo, e de acordo com Homi Bhabha, as questões prementes em termos de uma identidade localmente erigida, seja num plano individual, seja num colectivo, colocam-se ao nível das interrogações e das estratégias discursivas que a assinalam como identificação e como significação. A cultura tanto se torna um elemento de prazer e de libertação como um elemento de sobrevivência. Nesta feição, Homi Bhabha apensa-lhe uma característica de permanência entre os campos que configuram essa suplementaridade, situando-a entre a arte e a política, entre o passado e o presente e entre as esferas pública e privada. No fundo, trata-se de uma utilização da cultura como algo que se situa entre (Bhabha, 1995: 49-50, 175). A construção da narrativa sobre identidade é também uma construção da identidade, pelo facto de ser colocada em discurso. É com o recurso a uma característica apontada à modernidade, a racionalidade, que se elabora e justifica o pensamento sobre a identidade, a sua realização reflexiva de modo a ser comunicada para além da fronteira do nosso espaço circunstante.

Uma identidade, tomada como individual, é um processo e não um produto acabado, é uma construção interactiva que implica reestruturações de acordo com marcas culturais e sociais que terão de ser vistas em termos contingenciais, conjunturais, podendo ser observada em manifestações e em padrões de interacção social. Uma identidade social é uma manifestação do pensamento social, do exercício de reflexão que as pessoas

empreendem sobre si e sobre o contexto social em que se inserem. É a partir desta reflexividade que se estabelece a adesão a uma representação que se aceita como pertencente ao grupo em que determinado indivíduo se faz situar. A identidade é sempre uma construção. Tanto em termos individuais como colectivos, a identidade classifica o outro em categorizações e classifica-se a si, também nas categorizações que, desta feita, são vividas no seio de uma individualidade ou de uma colectividade em identificação. Para que os desconstrutivismos sejam colocados de parte, a identidade é relevante na medida em que os referentes e os processos de identificação são necessários[1]. Neste ponto da invenção, há uma questão sensível, que é a de a população sentir emocionalmente o conteúdo tido como verdadeiro. Quando se processa uma relação em que a população se sinta representada nas imagens ou nas narrativas, então, como defende Anthony Smith, as elites poderão exercer a sua influência, igualmente mediante a sua capacidade de liderança (Smith, 2006: 123). Para além do papel das elites políticas, lemos aqui o papel dos escritores como elite forjadora de nação[2].

O conceito de população é essencial ao de nação, em especial atendendo ao povo, realidade vivente tornada categoria discursiva e filosófica presente no trabalho intelectual de busca de referências e de criação de pertenças. Deste povo, os camponeses surgem como os representantes de um mundo antigo e tradicional, que, sentimental e romanticamente, terá sido pouco afectado pela modernidade. É o povo, neste sentido, o mais autêntico repositório da cultura, o símbolo de uma ética e a expressão de ligação à terra, sendo deste modo apropriado pelo discurso de categorização nacional[3]. Numa literatura nacional, aponta-se, pela tematização do povo e da tradição, a integração de valores culturais diversos numa ideia de nação[4]. *Jogando*[5] com a identidade num contexto plural, é ao povo, aos seus valores, às suas tradições que se buscam referências, mas a forma como essa integração permite a assunção de uma ideia de nação parece mais problemática.

---

[1] Cf. E. C. Dias, 2002: 45; R. D. Carvalho, 2003: 218-220; S. Hall, 1997: 42; Iniesta, 2007b: 20; Heimer, 2002: 25; J. R. Dias, 2000: 605

[2] Para Castro Soromenho, "Esta é a lição que todo o verdadeiro escritor deve ao seu povo: – Levá-lo a conhecer-se a si mesmo" (cf. Mourão, 1978: 152). Para outro escritor angolano, Uanhenga Xitu, "Um povo sem cultura, um povo que não defende a sua cultura, não se identifica com os outros povos, não é livre nem tem origem ou princípio" (*O Ministro*: 147). Afinal, e de acordo com Oswaldo Van-Dúnem, a "identidade de um povo é o seu principal garante de soberania" (*in* Zau, 2002: 5). Assunções que se enraízam nas missões assumidas pelos fazedores de alta cultura.

[3] Cf. Haro, 2002: 166; Thiesse, 2000: 23, 159-160; Chatterjee, 1993: 74.

[4] Ideia presente, por exemplo, em A. Neto, s.d.: 31-34; Leite, 1998: 69; Cristóvão, 2003: 127; Eagleton, 2003: 102-103.

[5] Toma-se jogo como uma forma de *illusio*. Nos diversos campos chamados a actuar em literatura, do religioso ao económico, encontramos o que Pierre Bourdieu consigna como as formas de *illusio*, ou seja, maneiras de regular práticas e representações de agentes que se colocam em acção nesses campos (Bourdieu, 1996: 261).

E se, em vez de um discurso que categorize a nação, se tratar de um discurso que, através do povo, especialmente o vivente no universo rural, mostre alternativas localizadas, em comunidades, de superação de enfermidades que não se revêem numa nação? Será uma postura fundacionista, pela ética encenada, de um processo que abarca os escritores do tempo colonial e os que literarizam a Angola independente. É-o no sentido de que em ambas as temporalidades se promovem modelos endógenos em cenários à partida convocados como os mais puros, porque rurais e porque à partida menos expostos a contaminações. Daí que a noção de apropriação pelos escritores seja central, no sentido que lhe é dado por Paul Ricoeur (2009: 64): tornar próprio o que é alheio.

Como coloca Eduardo Costa Dias (2002: 45), a identidade caracteriza-se por uma definição dependente de conjunturas. Assim, tomando uma perspectiva da identidade como imaginada pela literatura a partir da sua realização nas experiências dos actores sociais, nota-se que a sua apresentação se inscreve nos processos que são determinados por um contexto de marcação de uma diferença que reside no universo rural. Os discursos sobre as práticas constroem-se com base em percepções e em projecções construtoras de momentos históricos determinados. Nesta óptica, as estratégias descritivas, que fixam e integram tradições, marcam a sua distintividade, numa relação que os autores em formas de alta cultura apresentam das *raízes*, em que se notam opções temáticas preferenciais, marcadas não pelas autenticidades, mas antes por balanços entre modelos dominantes e opções por modelos tidos como regressivos.

A tradição, associada à nação e à forma como os escritores dependem de uma definição por essa plataforma, confere a autoridade ao seu discurso, como se a demonstração da tradição contínua fosse essencial (Said, 2004a: 30). Como coloca J. M. Coetzee, a respeito de Salman Rushdie, a noção de identidade pessoal, num crescendo de estreitamento, torna-se uma questão de inserção como membro de um grupo ou, também, como se ser reclamado por esse grupo (Coetzee, 2001: 169).

Num artigo sobre literatura e desenvolvimento em África, aliando os mundos da escrita e da recepção, a feminista nigeriana Molara Ogundipe-Leslie (1998: 29) disserta sobre se a língua literária reflecte sem dramas a negociação com os termos que advêm da sociedade e se o conhecimento de África para os africanos advém mais de manuais antropológicos e outros escritos, numa relação que advém de textos e não de uma vivência em presença. Esta posição levanta-me algumas questões. Andaremos sempre a criar Áfricas, não se pondo esta questão para a Europa? É como se África se descobrisse sem história e os africanos actuais se descobrissem desligados dos mundos dos seus antepassados. Pode

facilmente confundir-se tradição com história, nestes termos, o que não se passa quando olhamos o passado como história e não como tradição. Esta é um elemento vivo. Mesmo uma feição de cliché folclórico, para além de uma potencial desterritorialização simbólica dependente dos mercados tomados como hegemónicos e preferenciais, servirá como uma ponte para o conhecimento da forma de construção comunitária, de modo a que seja mais vigorosa para os seus constituintes.

A prevalência do sentido comunitário é essencial no decurso da insularização já analisada em alguns romances. Este significa que se consigna o valor peculiar de cada institucionalização para além do macro-conjunto a ter em conta quando se trata de um espaço alargado. As solidariedades são as horizontais e não as verticais, que se verifica serem inexistentes ou subvalorizadas. Os factos de cultura vitais para a comunidade são marcadores de memória e de configurações de certeza, não em termos de respostas, mas sim dos modelos que continuam a existir em bases locais, aí vividos e aí criados.

Considerando os romances sobre o mundo rural em análise, verifica-se que, desde *O Segredo da Morta* a *Mãe, Materno Mar*, encontramos um manancial de informação sobre a criação de cultura de comunidades rurais, tornando-as distintas, tanto em relação à cultura portuguesa[6], como em relação a outros domínios, potencialmente agendados ao mundo urbano. A ritualização da memória elabora-se num conjunto de sistemas que se percutem através dos tempos, nem sempre se assinalando uma distinção entre os tempos a que as obras se reportam.

Por esta primeira marca de vivência *à parte* de alguns grupos figurados nas personagens das obras, nota-se que a inserção e a identificação ao nível da religião, da família e dos ritos de sociabilização comunitária mostram como a nação, ao nível da estruturação supra-individual, é exígua, não sendo a plataforma mais directamente convocada para os espelhos de identidade ao nível das personagens.

A nação torna-se, assim, insuficiente em duas ordens ligadas ao texto literário e em outra ligada aos processos de interpretação sobre os textos em análise. A primeira reside nas escolhas dos autores em artifícios buscados para aferir lógicas em comunidade, como é o caso do casamento poligínico. Desta dependente, a segunda ordem permite concluir que as personagens optam pela identificação e pelo prosseguimento de práticas não condizentes com as imposições do poder central ou de imagens urbanas. No que respeita a processos de interpretação, a nação é insuficiente na medida em que corresponde a um padrão utilizado

[6] Com esta observação não se invalidam as formas culturais mestiças, patentes em vivências diversas, com particular destaque para a religião.

como se as formas desenvolvidas nas comunidades para ela concorressem de forma inequívoca e não raro unívoca. Como se verá, não estamos diante de metáforas de nação, mas sim diante de comunidades em actuação.

Aliás, a própria criação do significado espacial vai além da nação. As comunidades reflectem uma *identidade num território*, que envolve a representação de todos os conjuntos de símbolos, de crenças ou de comportamentos postos a actuar por um conjunto de personagens. O espaço é, assim, significado ontológico representado ao nível local[7]. Adolfo Yañez Casal confere ao factor espaço uma vitalidade essencial, como se dele dependessem as restantes dinâmicas em actuação, em especial atendendo a zonas rurais[8]. Encontramos, deste modo, diversos espaços categorizados como sistemas de representação cultural, centrais na vida social da comunidade. Os sentidos de pertença fazem-se presentes em diversas variáveis de análise dos espaços no *corpus* literário que subjaz a este trabalho. Por este motivo, a noção sociológica do espaço torna-se insuficiente para as abordar, tendo de ser convocada com maior acuidade a sua significação antropológica. Estamos perante comunidades que os autores resgatam e que conferem o dinamismo a factores locais de vivência e de uma observação dos níveis de cultura nelas actuantes. Há romances que representam comunidades, ou seja, redes de relações interpessoais directas e organizadas segundo lógicas desenvolvidas na longa duração de regulação e de sustentação próprias e coerentes[9]. Disso exemplo são as obras *Parábola do Cágado Velho* ou *Vou Lá Visitar Pastores*.

Na própria produção de espaço – tomando as imagens do país e as associações estabelecidas com o Estado – como espaço político, a actividade de regulação implica controlo e implica sedimentação ou sedentarização. Contudo, verificamos casos em que estes processos não se verificam por inerência do nível local (em Ruy Duarte de Carvalho), por desistência (em *Parábola do Cágado Velho*) e por descontrolo superior (em *Mãe, Materno Mar*). É por este último motivo que tomo o romance de Boaventura Cardoso como a apresentação do funcionamento em lógica de comunidade do conjunto de pessoas localizadas num comboio, que tem na religião um mecanismo regulador.

---

[7] Sobre a significação cultural do espaço comunitário cf. Augé, 1994b: 156; Noa, 2002: 171-172; A. C. Gonçalves, 1997: 146; Cabezas López, 2007: 188, Casal, 1996: 26.

[8] Nestas, o espaço permite não apenas a sobrevivência, mas igualmente a produção de identidades e de pertenças. São as comunidades nela actuantes que beneficiam dos recursos, que desenvolvem estratégias para ultrapassar as dificuldades, que conhecem pela experiência as condicionantes espaciais e ecológicas do espaço (Casal, 1996: 21).

[9] Sobre a noção de comunidade, cf. Gama, 1992: 168-169; Haro e Rodríguez-Carmona, 2002: 163; Braudel, 1986: 14.

Existem vários modelos accionados, marcados pela pluralidade, que se estende em *pluriversidade* e *pluriversatilidade*. Ou seja, factos que para ela concorrem no domínio do rural, do *obscuro*, do *subalterno* ou a emergência da ausência para além de políticas de identidade, pelo que a cultura é um campo de relevo.

Simbolicamente, o conceito de cultura insere-se na demonstração da singularidade e da partilha, sem pressupostos de autenticidades e de uniformidades. E o foco não se coloca apenas na memória, a forma como é recuperada e reinstaurada pelos escritores, mas principalmente na possibilidade que os romances oferecem de deles se retirar conhecimento sobre produções identitárias. Não se trata de uma imutabilidade nem de uma intocabilidade pela modernidade que, aliás, é conhecida e com ela se joga. Está em causa, antes, a configuração identitária associada a comunidades que a marcam dessa forma. São os escritores quem não permite o apagamento da memória através da sua recriação colectiva e da constituição de uma comunidade de lembranças [10]. Tanto no que toca aos escritores como à forma como constroem as suas personagens, a noção de *vontade* na constituição da comunidade é central. A volição e a integração tornam-se mecanismos de preservação.

Existem diversas definições de cultura, que têm colocado o acento sobre a ideia de identidade e o dinamismo gerador de identificação e de diferenciação[11]. Pela sua polissemia, o significado que o termo cultura comporta deriva do que cada cultura gera enquanto modelo cultural, tornando-o inerente a ela (cf. Lotman, 2000: 168). A cultura, a partir de um ponto de vista da semiótica, é um sistema de *inteligência* colectiva e *memória* colectiva. É, portanto, através do registo, um *mecanismo* de *conservação* e *transmissão* de textos e um *mecanismo* de *elaboração* de outros textos (Lotman, 1996: 157 e 2000: 172-175, 191). É neste sentido que se toma o conceito de cultura, pelas potencialidades que oferece igualmente a outras ciências sociais e humanas na consideração das identidades e das relações em sociedade. Numa visão da cultura que mais assiste a este caso, e porque se trata de um trabalho em que as ciências se interpenetram, toma-se, essencialmente, a cultura como significado. Como tal, o significado apropria-se e representa-se.

Não se trata da sua banalização ou sequer da sua transcendência, de algo que é hermético. Reporta-se aos mundos que se desvendam e se constroem legitimados no conjunto dos textos em análise. De modo a que a cultura seja pedagógica, na relação invocada entre o autor, o narrado e a mensagem a transmitir nos textos, a cultura terá de ser

[10] Sobre o apagamento da memória no contexto colonial do Médio Oriente, cf. Said, 2004b: 57; sobre o papel do intelectual na sedimentarização de uma memória nacional, cf. R. D. Carvalho, 1995: 73-74.
[11] Para uma definição de cultura baseada na identidade, cf. Amselle, 1999: 10; Pérez e Santana, 1998: 49; Lévi-Strauss, 1975: 133; Kuper, 2002: 24, 36; Appadurai, 2004: 29.

descrita e a colectividade terá de reconhecer-se nela (cf. Lotman, 2000: 185). A cultura perspectiva-se como não dissociada do povo, ao qual os intelectuais buscam referentes para construir campos de tradicionalidade ou de propriedade. A valorização da cultura, do próprio, opera-se face a mecanismos de repressão, numa ordem colonial e face a atitudes de valorização de uma autenticidade pretensamente longínqua. O conhecimento empreendido do local e a recuperação de modelos tidos como próprios e convertidos em matéria literária transitam do domínio *exótico* para o *próprio*[12]. A proximidade com o narrado traduz-se em desterritorializações[13] e o exótico como processo dos escritores relaciona-se com a noção de transporte e de tradução e de transposição que eles empreendem, às quais é fundamental uma estratégia recorrente, a da descrição. Esta, uma vez mais[14], é uma estratégia predominante, já que os diversos ritos presentes nas obras e a veiculação de informações de ordem etnográfica a ela subjazem, não tendo efeitos ideológicos neutros, mas produz um conhecimento que radica na localização de significados[15].

Se, para Wolfgang Iser (1993), os imaginários são produtos de imaginação, creio que, tratando de literatura, a representação é uma estratégia central para configurar esse imaginário. Consolidam-se imagens através das suas representações descritivas e dos dispositivos simbólicos chamados a actuar. Daí a tal *não nação*. E daí também a assunção dos escritores de que o fazem nesse sentido, de construção da nação[16]. Parece paradoxal, mas trata-se tão só da forma como o imaginário é construído em literatura a partir das selecções, das apropriações e dos debates, que não deixam de veicular ideias hegemónicas transportadas e apropriadas.

Não se trata de invenção de tradições, mas sim da recuperação da força que as chamadas *tradições genuínas*, seguindo a terminologia de Eric Hobsbawm (1997: 16), têm.

[12] Segundo Salvato Trigo, toda a literatura, seja ou não nacional, possui dois tipos de exotismo. Aliás, ele propõe inclusive que, em vez de se tratar de "literatura nacional", se trate de "literatura de autenticidade cultural", que não anula a feição exótica (Trigo, 1997: 147). Os dois tipos de exotismo são o intelectual e o estético, que implicam um afastamento e uma visão externa da realidade que é buscada para intervir no texto literário (Trigo, 1997: 148). O exotismo formou-se na consciência ocidental através de um sentimento duplo, o da estrangeidade aliado ou paralelo ao de uma certa familiaridade. O ser mais longínquo pertence à sua rede e é transportado para aquela que me é conhecida, havendo uma proximidade real ou imaginária (cf. Augé, 1994b: 25-26).

[13] Sobre a minimalização da iconoclastia em África e sobre a centralização dos debates nesta ordem em torno da perda e da conservação dos legados materiais, e da arte não como valor estético mas de objectos rituais, Ramon Sarró usa uma frase, para criticar estas posturas, que poderemos aplicar a muitos outros contextos: "lo africano queda relegado a lo mágico, a lo brujo, a lo exótico, a lo más básico y elemental" (2007: 214).

[14] Para além da representação da natureza, em *A construção de uma paisagem nacional*, subcapítulo do Capítulo IV no qual se destacou esta estratégia dos autores.

[15] Sigo, a este propóssito, Aijaz Ahmad (2000: 99), que aborda de forma particular a abundância da descrição no discurso colonial, que serviu para classificar e manter ideologicamente uma ordenação clara entre quem é o senhor e quem lhe está subordinado, mas poder-se-á partir desta ideia para interpretar a descrição de ritos nas obras em análise.

[16] Como pôde verificar-se na *Resenha temática da história de Angola* (Capítulo I deste estudo).

Para se abordar actualmente a tradição enquanto conceito e enquanto conceito aplicado à realidade africana, há que romper com a caracterização do pensamento tradicional como falsificado e impossível de ser perfilhado. É neste sentido que Albert Roca aborda a noção de *conhecimento espúrio*, já que as epistemologias tradicionais operam em esferas distintas, relacionadas com o espírito e com a matéria, mesclando holisticamente a subjectividade e a objectividade, não enquadráveis numa racionalidade cartesiana nem em lógicas desligadas da realidade (Roca, 2003: 50, 58-59).

As culturas mudam e não são homogéneas nem unitárias, um facto que tem sido relevado em várias épocas e em vários tipos de discurso, desde o antropológico relativismo cultural de Melville Herskovitz ao desconstrutivismo pós-colonial de Homi Bhabha (cf. Herskovitz e Bascom, 1959: 2; Bhabha, 1995: 35-36). A este respeito, cabe perguntar o lugar do termo tradição no quadro da cultura popular. "Tradition is a vital element in culture", mas não consiste numa mera prevalência de formas antigas, sendo antes a forma como determinados elementos se articulam. A sua posição não é fixa nem se mantém inalterável no decurso histórico. Também não podem apenas ser re-arranjados para uma articulação de práticas. Estas adquirem novos significados (S. Hall, 1994: 463).

No que respeita à época colonial, marca-se o contrário do que pode ser tomado como um colonialismo de aniquilamento[17]. Se assim fosse, as dinâmicas culturais africanas seriam estruturalmente vazias. Após a independência, os modelos numa base rural poderão servir como uma aprendizagem da diversidade a concurso. Mas para que se trate de uma legitimidade a um nível superior, estes modelos deveriam ser os preferenciais e não o que acontece: são modelos de culturalidade que se apresentam como uma alternativa num quadro que não os reconhece. Para Henrique Abranches, o factor *independência política* é primordial para que se constitua uma cultura nacional, havendo alguns elementos comuns no território angolano que podem ser regressivos atendendo ao progresso cultural do país,

[17] Esta formulação advém da leitura de afirmações que conferem ao colonialismo um poder máximo destruidor. O livro *Da Justiça Tradicional dos Umbundus*, de Raul David, começa da seguinte forma: "A força das armas do invasor com a consequente violência ao submeter povos, [*sic*] impôs aos africanos e aos colonizados noutros continentes, [*sic*] a negação da sua personalidade; foram cortados os vínculos da ancestralidade que foi base de alianças centenárias, senão [*sic*] milenárias, então existentes entre as tribos, dividindo-as e dispersando-as a ferro e fogo" (1997: 17). No mesmo sentido encontramos Costa Andrade: "A despersonalização não podia ser mais total. A destruição dos elementos fundamentais da identidade cultural, de grupos de nação ou de indivíduos, não podia ser maior" (1981: 101). A negação da cultura operou-se em termos da sua viabilidade e com propósitos radicados na natureza do colonialismo, já abordada neste trabalho. Contudo, se a negação total e a despersonalização destruidora tivessem ocorrido como se colocam, os diversos sistemas de cultura em África não teriam chegado ao presente.

numa época marcada pela ideia de *Homem Novo*[18]. Portanto, o que outrora era considerada uma forma de resistência é após a independência tomada uma forma reaccionária.

A carga política do termo cultura e das construções que envolve é *intensa* no contexto africano, envolvendo mecanismos de relação entre manifestações identitárias a nível social e a nível político, justificando dominações (cf. Torres, 2002: 17-20; Iniesta, 2007b: 24). Contudo, admite-se que o governo angolano não reconhece a "especificidade histórico-cultural das diversas comunidades étnicas que habitam o território de Angola" (P. Carvalho, 2008: 67).

Este campo é profícuo para o encontro entre a literatura, a história, a antropologia e a sociologia, atendendo à disposição cultural encenada nas obras. Os textos literários em análise relevam o conhecimento do ser humano e das suas marcas culturais chamadas a intervir em momentos de escrita que focam a necessidade de verificar a sociedade na actuação quotidiana paralelamente a ordens de dominação emanadas a partir de um centro ou simplesmente esquecidas

Algumas personagens tornam-se, assim, símbolos e tipificações que incorporam a memória individual e colectiva. Neste capítulo, percorrem-se algumas categorias, como os modos de vida e os factos de cultura por elas postos em prática que são chamados a intervir nas narrativas. A identidade conjuga-se na forma como a cultura desempenha um papel essencial para a compreensão das dinâmicas sociais, políticas e económicas que actuam, frequentemente, à margem do Estado e que poderão concorrer para uma pluralidade nacional em níveis diversos de estruturação supra-individual, como a comunidade, a família e a religião[19].

---

[18] Abranches, 1979: 6. Percebe-se que o factor "independência" é primordial para a existência de uma cultura nacional. A persistência de alguns elementos culturais – como o levirato – em Angola passa-se a nível nacional e caracteriza a passagem a um "modo de produção capitalista" que atravessa Angola devido ao fenómeno colonial. "Esses elementos, quando não devam ser incluídos na CULTURA NACIONAL – que **agora e pela primeira vez encontra condições para nascer** – é porque estão incluídos nas forças que resistem contra o processo nacional de progresso cultural. São portanto elementos perigosos, capazes de desempenhar um papel reaccionário. São elementos, muitas vezes à disposição de ideologias porventura comprometidas com o imperialismo, que se revestem de nomes pomposos como «Negritude», «Autenticidade»" (Abranches, 1979: 6. Destacado meu). Neste artigo, intitulado "Sobre Culturas Regionais Angolanas, publicado pela União dos Escritores Angolanos, o autor aborda uma série de características culturais a que chama de "base popular da cultura nacional angolana": "o pensador" referenciado à cultura *tchokwe*, a máscara Mwana Pwo, à cultura *kongo* (concretamente os *mfumu*, líderes religiosos e as peças de arte *mitadi*), a arte e a cultura *yaka*. Os seus argumentos, desenvolvidos numa base descritiva, têm como objectivo defender o campesinato, que não pode ser oposto ao operariado e à ideologia do MPLA-PT: "o campesinato e a sua cultura tradicional, é hoje em Angola classe heterogénia [*sic*], dispersa, diferentemente enraizada na tradição, diferentemente evoluída na História. O aliado natural da classe operária é então principalmente o campesinato ameaçado pelo capitalismo, pelo imperialismo" (Abranches, 1979: 7, 26).

[19] Sobre campos de conhecimento antropológico e o significado antropológico da ficção, cf. A. C. Gonçalves, 1997: 40; Guilmoto e Sandron, 2000: 115; Iser, 2001; Domínguez, 1997: 38.

Nos subcapítulos seguintes, ainda que neles se assista a uma divisão, há que considerar que a religião não é apenas o ponto de partida, mas também se encontra indissociada de complexos abordados a respeito dos rituais sociais e da família. Trata-se, no seu conjunto, de uma ritualização da comunidade, atendendo à encenação, no sentido teatral, da vida social (cf. A. C. Gonçalves, 1997: 169 e DaMatta, 1997: 36). Nos campos culturais que são chamados a actuar, elevar-se-ão os ritos sociais e culturais vividos pelas personagens a uma posição de relevo. Estes reportam-se à religião, ao óbito, a festividades cíclicas e calendarizadas, à efectivação de estruturas familiares, sociais e económicas. Interpreta-se, então, o tratamento literário dos rituais, da ritualização da vida colectiva com um valor específico em cenário rural.

2. A referência cultural da religião

A religião pode definir-se como um dos aspectos fundamentais da cultura, respeitante às coisas sagradas e à regulação das relações entre humanos e sobrenatural, à qual é central uma forte componente de eterno. Como facto de cultura, e como factor de coesão, a religião é uma estrutura comunicativa que exprime uma visão do mundo, cujo *ethos* se revela no comportamento religioso e nos símbolos, exprimindo-se em ritos. Assim, as estratégias da preservação e da reafirmação vão construindo a unidade e a personalidade da identidade cultural colectiva. Seguindo Marcel Mauss, entende-se a religião como facto social total, no sentido de que estabelece uma ligação entre o colectivo e de que visa não só compreender o mundo, mas agir sobre ele[1].

Contextualizada em África, considera-se a omnipresença da religião, condicionando a vida quotidiana, *resumindo* a cultura, pelo facto de ser integradora e conferir coerência ao funcionamento do mundo, não se assinalando um corte entre o natural e o sobrenatural e entre o que se toma, no Ocidente, como *religião* e o que se tem designado como *magia*. Como características genéricas, assinale-se que a religião tradicional – à falta de melhor termo – angolana assume a crença num Deus supremo, o criador do Mundo, em divindades e em espíritos, nos antepassados, na eficácia da magia e da medicina, artes preventivas e curativas através de preceitos desenvolvidos pelos respectivos ministros. A magia entende-

[1] Mauss, 2000: 110. Sobre as ideias expostas relativas à religião, para além da referência a Marcel Mauss, cf. Malinowski, 1997: 124; Smith, 2006: 56, 213; Augé, 2000b: 13-14; Gumucio, 2008: 317-318; Weber, 2006: 45-46; Ricoeur, 2009: 88.

se no plano simbólico e no funcionamento de uma sociedade, o que indica a sua estreita ligação à religião e a sua função de coesão social. Não é um universo distinto da ciência e dele se retira uma importante carga instrumental, notória na forte componente medicinal da religião[2].

O tema da religião nos romances angolanos em análise divide-se em motivos diversos que resumem um amplo conjunto de rituais relativos às esferas pública e privada, encerrando as funções sociais, políticas, legisladoras, judiciais, educativas e de uma integração territorial com base numa perfilhação religiosa. Por este facto, os romances tornam-se um veículo privilegiado de conhecimento da cultura religiosa de Angola, abarcando o período colonial e o pós-colonial. Desde o romancear do tempo mítico até ao actual, assiste-se a um conjunto amplo de factos religiosos, tratados numa lógica de perdurabilidade e de descrição pormenorizada. Sabe-se que a descrição oferece um simulacro de um mundo (Harris, 1993: 32-33), daí a possibilidade de ela ser um recurso de incorporação[3] nas obras, ao qual se associa a noção de estrutura. Quando se trata da religião nos romances angolanos, pela noção de perdurabilidade atrás mencionada, ter-se-á de convocar a útil noção de estrutura, tal como surge, aliada à criatividade, na *Teoria da Literatura* proposta por Francisco Soares (2007). Como constata, a estrutura coloca em relação outras estruturas e os códigos que conferem coerência à mensagem literária, estabelecendo, assim, conexões de sentido e de organização de uma totalidade (Soares, 2007: 50, 149, 169-170, 201).

Para além das descrições incorporadas no texto, a realidade natural e a sobrenatural cruzam-se na criação romanesca do imaginário religioso colectivo das populações rurais, em que o extraordinário se faz presente. É neste campo que se pode notar a policronia do tempo e uma *magicização* da literatura, pela intersecção entre real factual objectivo e real factual maravilhoso através de uma série de factores que invalidam a consideração de que a colonização e a institucionalização do Estado destruíram crenças locais.

A religião, segundo Henrique Abranches, foi a componente cultural que mais transformações e golpes sofreu com a colonização em Angola[4]. Ao longo deste subcapítulo,

[2] Sobre religião em África, veja-se Venâncio, 2000: 39-41; Iniesta, 2001: 79, 86, 90, 126; Augé, 2007: 67; Altuna, 1993: 371, 384, 544; Kane, 1982: 421; Zahan, 1970: 13; Davidson, 1981: 152; Amselle, 1999: 27.

[3] A respeito da descrição na intriga de factos culturais, poderemos convocar as palavras de Kwame Anthony Appiah, para quem "a acumulação de detalhes é um recurso, não de alienação, mas de incorporação", seguindo procedimentos das narrativas tradicionais orais (1997: 109). É neste sentido que se toma a noção de incorporação.

[4] Abranches, 1980: 72. Num livro sobre a colonização francesa em África, Peter Manning vai no mesmo sentido de Henrique Abranches, ao defender que, com a desvalorização das línguas locais, das religiões e de outros factores, a cultura africana foi "criticized, weakened, and undermined" (1998: 108).

verificar-se-á o contrário desse efeito desestruturador de dominação. Neste mesmo sentido, Rodrigues de Areia afirma que o sistema mágico-religioso resistiu à cultura ocidental, apesar do choque cultural por trás desses contactos (Areia, 1974: 185).

Recuando ao colonialismo arcaico, Manuel Pedro Pacavira retrata a cristianização do Reino do Kongo em termos que implicam uma progressiva despersonalização, desde o ritual litúrgico até à mudança de nome no baptismo, desprestigiando os "nomes da terra" (*Nzinga Mbandi*: 21, 25, 27). A cristianização, para além de marcar, desde a óptica do colonizador, uma civilização contra a barbárie, era uma forma de facilitar o controlo das populações e de aceder aos bens do território a conquistar, instrumentalizando-se a partilha de códigos religiosos[5]. Considera-se que, na África Subsariana, as primeiras conversões em massa ao cristianismo ocorreram neste Reino, apesar de se notar que os seus habitantes não eram apenas cristãos, atestando-se o funcionamento social das duas crenças em paralelo (cf. Sweet, 2007: 138, 225).

Da missionação ocorrida desde os tempos de Paulo Dias de Novais, *Nzinga Mbandi* dá nota do Padre Gouveia, apresentado como alguém que sofreu um processo de aculturação ao local (*Nzinga Mbandi*: 52-55), e da rainha homónima do romance. A sua conversão ao catolicismo ocorre em duas etapas, permeadas por uma fase de negação e de recusa da religião do colonizador. Entre a aceitação do nome de baptismo de Ana de Sousa e a renovação da identidade cristã em troca do reconhecimento por parte dos portugueses como "senhora das suas terras" (*Nzinga Mbandi*: 119-122, 211), Nzinga Mbandi refuta a religião católica em nome da vitória numa causa que a opõe aos portugueses e para a qual invoca elementos de identidade que quer preservar, destacando-se a história, "os seus usos e costumes, os lugares que guardam os ossos dos nosso avós. O fogo dos nossos pais" (*Nzinga Mbandi*: 128-129). Ou seja, o *espaço dos antepassados*, uma realidade cultural única que se destaca em todas as obras, privilegiando o passado e a constituição da memória localizada. Deste modo, os antepassados confirmam uma memória singular, uma memória familiar e uma memória colectiva preservada pela literatura, não menorizada após a independência, quando a mensagem sobre o *Homem Novo* considerava, na senda da época colonial, o barbarismo do sistema mágico-religioso angolano. Trata-se de um universo que colide com os ditames de uma modernidade que se sente como *a que terá de ser vivida* de modo a atingir o progresso e a superação de factos regressivos que ficariam no passado. Deste modo também se elabora um discurso de negação.

[5] *Nzinga Mbandi*: 24-25, 28, 32, 47-48. Cf. Birmingham, 1999: 51.

Conducente à independência, na edificação de uma mensagem libertadora em África, reconhece-se o importante papel das missões protestantes. A missionação a cargo da Igreja católica era favorecida pelo Estado Novo, que considerava as missões protestantes uma influência negativa, pela mensagem libertadora baseada no Antigo Testamento, no qual se busca uma afinidade entre a cultura bíblica e a banta[6]. A ideia de felicidade que se deseja passar para construir um país com a adesão da população é, de acordo com o descrente Almi, em *As Lágrimas e o Vento*, mais facilmente encontrada no discurso religioso do que no político (*As Lágrimas e o Vento*: 173). Na guerra de libertação, a religião não se coloca ao nível da mensagem libertadora do Antigo Testamento, mas entre a edificação de um projecto nacional e as crenças locais. Tanto em *Mayombe* como em *As Lágrimas e o Vento* refere-se a dificuldade em acabar com a crença no poder sobrenatural e em superstições – como a da inviolabilidade dos corpos pelas balas dos inimigos quando protegidos por amuletos –, de modo a tornar as pessoas progressistas[7]. Também o "remédio de branco" pode ser mais eficaz, o que põe em causa o prestígio do curandeiro (*As Lágrimas e o Vento*: 132).

Na condição moderna, para que o ser humano ou a sociedade seja o agente efectivo da construção da história, pode invocar a superação e o não respeito pelas tradições (cf. Amin, 2006: 138). No Estado monopartidário pós-independência, a religião não era considerada na construção do *Homem Novo* e era entendida, à maneira marxista, como "ópio do povo", fosse o cristianismo ou a religião tradicional[8]. Contudo, os antepassados e outros mundos religiosos estabelecem nas obras em análise uma linha de continuidade entre os tempos remotos e a actualidade de um espaço tomado como comum.

O espaço, em termos latos e assinalado em todo o território angolano, é uma herança dos antepassados, tornando-se, portanto, um lugar identitário. Eles operam sobre a realidade localizada e transformam-na de modo a deixarem a sua herança para os vindouros, aqueles que os tornam viventes e que por eles são protegidos ou prejudicados, numa aliança entre o mundo social e o mundo sobrenatural[9]. Os antepassados tornam a terra como um espaço simbolizado, na medida em que se reclama o seu respeito.

---

[6] Como notam Areia, 1997: 33 e Henderson, 1990: 32, 200.
[7] *Mayombe*: 131-132, 210; *As Lágrimas e o Vento*: 77, 90, 104, 130, 133.
[8] *Kissoko de Guerra*, II: 142; *Patriotas*: 281-282; *Mãe, Materno Mar*: 85. Sobre a desconsideração da religião em Angola pelo aparelho de Estado após a independência, cf. Viegas, 2008: 145.
[9] *Lueji*: 68, 92-93, 110, 132, 207, 464-465; *Nzinga Mbandi*: 97; *A Casa Velha das Margens*: 350; *Terra Morta*: 139-140; *As Lágrimas e o Vento*: 147; *Kissoko de Guerra*, II: 24, 45, 189-190. Sobre os antepassados, cf. Piot, 1999: 19; Altuna, 1993: 59; Jahn, 1963: 149-150; R. D. Carvalho, 2002: 40-41, Alcoy, 2002: 34. De notar que os espíritos mais fortes são "Os espíritos dos antepassados que foram importantes em vida. Numa família de pescadores, o espírito dum avô pescador pode se manifestar para proteger a família. (…) Os que se manifestam

O universo mágico-religioso radica tanto no sistema de confirmação da harmonia social, através da descodificação das mensagens sobrenaturais actuantes na realidade natural[10], como no espaço em que se desenrolam práticas divinatórias e outros ritos religiosos. Trata-se de espaços sagrados de produção de sentidos, que pode ser a terra ou uma árvores, como a mulemba, que pertencem aos entes sobrenaturais, locais de veneração de Nzambi[11] e dos antepassados, representados em estatuetas. A sacralização do espaço social, cultural e político reside nos antepassados fundadores e congrega o material e o imaterial, o concreto e o simbólico[12]. São igualmente eles que conferem autoridade ao discurso, por representarem os valores a seguir nas actuações quotidianas[13]. Esta autoridade extravasa para o discurso ideológico das obras, como fica patente em *Kissoko de Guerra* através de Katoviya que, recentemente falecido, confirmou o prestígio das personagens que mais se destacam no grupo de soldados das FAPLA, nelas vivendo os grandes heróis do passado angolano, *Ngola Kilwange* em Roque, *Dona Ginga Mbandi* em Tina e *Mwene Mutu ya Kevela* em João (*Kissoko de Guerra*, II: 190).

Os cultos aos antepassados não são apenas comemorações, mas visam a sua actualização. Por este motivo, os antepassados mortos e os espíritos ocultos que se actualizam através de ritos constituem-se em "visitantes", nas palavras de Chinua Achebe (2002: 137). Como tal, são actualizados em ritos de homenagem à sua honra que abrem a comunicação, através da possessão, por exemplo, de modo a compreender as suas mensagens para melhor agir sobre o presente. Nestes ritos, situamo-nos diante de um espaço

---

sobre os grandes assuntos são os antepassados dos reis, aqueles que foram grandes chefes, os criadores de tudo. Esses são os espíritos poderosos, Nhaweji, Muako, agora Kondi, os que vêm em linha recta desde os fundadores da Lunda" (*Lueji*: 465).

[10] Cf. Peek, 2002: 170-171; Zahan, 1970: 129-130; Horton, 1990: 60.

[11] Nzambi ou Njambi, em *kuvale*, é o criador de tudo, omnipresente, auxiliador e de quem depende o funcionamento regular do tempo *(Nzinga Mbandi*: 55; *Viragem*: 109; *Mayombe*: 236; *Kissoko de Guerra*, I: 9; *Kissoko de Guerra*, II: 213). Kalunga já é o local da morte e a morada de Kalung'a Ngombe. Mbungul'a Kalunga é um ser maléfico que quer o pior para as pessoas, mas que não tem uma morada, vive a vaguear (*Nzinga Mbandi*: 55-56). Camuari surge em Castro Soromenho como "o deus dos mortos" (*Terra Morta*: 146). Henrique Abranches nota que quase todos os povos de Angola acreditam num Deus único que pode ser Suku (nas línguas do centro e sul do país), Kalunga (quase todas as línguas) ou Nzambi (línguas do norte) (Abranches, 1989: 167). Em *A Konkhava de Feti*, desenrolado no tempo dos começos, surgem referências a Suku e, especialmente, a Kalunga, interligados numa mesma realidade religiosa e mítica (*A Konkhava de Feti*: 21, 27, 31, 39, 48, 52, 60, 75, 92, 140, 142, 150, 177, 187, 194, 222-226, 232, 252).

[12] *A Konkhava de Feti*: 60, *Lueji*: 109, 204, 207; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 162, 174, 182-183; *Nzinga Mbandi*: 55-56, 98; *O Segredo da Morta*: 76-77; *Os Papéis do Inglês*: 148-149, 165; *Vou Lá Visitar Pastores*: 136, 162, 166. Cf. R. D. Carvalho, 2002: 41.

[13] *Lueji*: 112. Cf. Padilha, 1995a: 95.

e um tempo de expressão de uma identidade e de negociação do presente encenando a memória social pela partilha de códigos entre os intervenientes[14].

Nesta partilha, a noção de causalidade é central, pois confere sentido aos acontecimentos e anula a ideia de acaso. Trata-se de um factor de compreensão da realidade e de antecipação de males. As doenças, a esterilidade[15] e a morte, bem como outros acontecimentos nefastos, como vendavais, pragas ou a falta de alimentos, não têm uma causa natural, mas dependem do descontentamento dos antepassados pelo incumprimento de ritos em sua homenagem ou de feitiços operados em nome de vinganças ou de inveja. Como tal, a morte ou a doença tomam-se como factos sociais e a origem sobrenatural de qualquer mal implica o recurso ao diagnóstico por adivinhação, já que se interpreta como possessão maléfica que desregula as relações entre os membros do colectivo. Uma vez encontrada a falha, através de um ritual de comunicação com os espíritos, a ordem restabelece-se[16].

Por estes motivos, estamos perante o que Marc Augé considera serem as "formas elementares do acontecimento", ou seja, manifestações de ordem física ou biológica que se revestem de uma causalidade social, pelo que carecem de interpretação. Só através da inserção do acontecimento numa estrutura relacional de causa e efeito se consegue o seu controlo (Augé, 2007: 64). Esta inserção é conseguida em diversos ritos descritos nas obras.

Um rito consiste numa encenação simbólica de uma identificação, organizando as identidades em jogo pelos actores sociais, dispostos de acordo com regras instituídas[17]. Os ritos religiosos são actos que relacionam de forma simbólica o humano e o divino para interpretar o mundo (M. C. Silva, 1998: 86; Augé, 2007: 84, 91), neles tendo a primazia a palavra e a gestualidade, que confirmam os ministros de culto como entidades carismáticas na aliança entre os intervenientes no mesmo espectáculo ritual, em que os símbolos e a

[14] *Lueji*: 181-182, 187-188; *Vou Lá Visitar Pastores*: 156, 253-257, 274, 330-331. Sobre ritos de comunicação com os antepassados, cf. Ribas, 1989: 115; R. D. Carvalho, 1989: 262-263; Heusch, 1965: 148; Larsen, 1998: 129, 141; Ribas, 2002: 62; Verger, 1965: 99.

[15] Dada a importância da descendência para a confirmação do indivíduo em comunidade, a esterilidade é considerada um grande mal e resolvida com o recurso a práticas religiosas e medicinais. A esterilidade de Lueji, devida aos espíritos, é contrariada através de ritos divinatórios, de rituais de purificação, de medicinas, de preces do povo, toque de *ngomas*, sem resultado (*Lueji*: 431, 437-438, 443-444). Em *Parábola do Cágado Velho*, a sua não solução deve-se à guerra e à descrença em relação à tradição (*Parábola do Cágado Velho*: 35, 85-90).

[16] *Lueji*: 120, 164, 237, 361, 367; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 33, 40, 55, 121-122, 127, 148-149, 152-153, 164, 173-175, 182-183, 191, 208-209, 218; *Nzinga Mbandi*: 44-45, 122; *O Segredo da Morta*: 46, 49, 62, 109, 135, 141, 151-152, 195, 201, 211, 241, 255; *A Casa Velha das Margens*: 28, 114, 136; *Kissoko de Guerra*, I: 259; *Mãe, Materno Mar*: 47, 72; *Rioseco*: 64, 80, 167, 111, 156, 207, 210-212, 269, 291, 328, 419, 478-479; *Patriotas*: 142-143; *Parábola do Cágado Velho*: 28, 31; *Os Papéis do Inglês*: 122; *Vou Lá Visitar Pastores*: 82, 223-225, 329. Sobre a causalidade, cf. Appiah, 1997: 177; Horton, 1990: 62; E. Santos, 1969: 214; Areia, 1974a: 39, 44 e 1974b: 179, 196, 297; Uanhenga Xitu a Laban, 1991: 121; Polanah, 1987: 13, 22, 48; Ribas, 1989: 25, 55 e 2002: 64; Altuna, 1993: 573; Venâncio, 1991: 447-448; Thomas e Luneau, 1975: 239-240. Sobre causalidade e doença como facto social, cf. Sindzingre, 1995: 72-77.

[17] Para uma definição de rito, cf. Augé, 1998: 17 e 1994b: 90, 94.

crença na eficácia e na sacralidade são partilhados por todos os actores, de modo a manter a ordem da vivência colectiva[18]. As noções de coesão e de harmonia são essenciais, pelo que o valor religioso é um valor social, ou vice-versa. Por este facto, o ministro que preside a estes cultos é alguém que não faz sentido fora da comunidade.

O complexo mágico-religioso angolano contempla diversas figuras com actividades específicas. Em termos genéricos, encontramos uma divisão entre agentes benéficos e agentes maléficos, deles se destacando os adivinhos e curandeiros e os feiticeiros[19]. O feiticeiro é um operador maléfico, que é temido e odiado. Desenvolve a sua actividade durante a noite, procura o anonimato, a actuação secreta e o isolamento, representando a supressão da ordem pelo mal que provoca no indivíduo e na comunidade[20]. Ele surge de modo mais sistemático no romance *O Feitiço da Rama de Abóbora*. Este título indica, à partida, estarmos perante uma acção maléfica. Cisoka, o protagonista e narrador, confirma na frase inicial da obra este facto: "A minha vida modificou-se radicalmente a partir do dia em que me foi posto o feitiço da rama de abóbora" (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 13). Com esse feitiço, a personagem torna-se um proscrito social, dando-se a perda individual da comunidade original, o início de uma vida de solidão e a impossibilidade de se inserir em novas comunidades. Todo o romance de Tchikakata Balundu se desenvolve em torno desta falha do indivíduo em sociedade, que tem o seu correlato em diversas atmosferas misteriosas e mágicas transpostas para a literatura e na circundação constante e esotérica da morte. Cisoka é uma figura que termina só, sem comunidade, reencontrando-se com um ser mítico, à espera dos tempos que se aproximam de violação do continente. O feitiço terá sido motivado pela inveja devido ao gado que a família de Cisoka possui e que funcionará como um indício da iminência da colonização de Angola, concretizando uma aliança entre um facto mágico – que anula a identidade de um indivíduo – e um facto a ser real que surge

[18] Nos ritos acciona-se o poder da palavra. Segundo uma religiosidade africana, reveladora da assunção de mobilidade e não de imobilidade cósmica, a palavra é acção e transformação. É a palavra que viabiliza a eficácia do gesto, entendendo-se este como um signo formal de manipulação de objectos ou de substâncias que sacralizam este acto teatral comunitário. Sobre a teatralidade dos ritos religiosos em África e eficácia da palavra, cf. Altuna, 1993: 86, 482, 580; Augé, 2000a: 72 e 2007: 84; Iniesta, 2001: 75, 127; Horton, 1990: 56, Lévi-Strauss, 1975: 194-195, 209-211; Connerton, 1999: 75-79; R. D. Carvalho, 1997: 112; Thomas e Luneau, 1975: 206, 248; Jahn, 1963: 174; Mauss, 2000: 16, 67, 117-118; Gellner, 1995: 75-76; Peek, 2002: 170-171; Asante, 1987: 69-70; Heusch, 1965: 139, Venâncio, 1991: 449; Trigo, s.d.: 124; Mveng, 1979: 43; Sweet, 2007: 133.

[19] Existem ainda o *kilamba* e o *múkua-mbamba*, figuras que não surgem nas obras em análise (o primeiro é apenas uma referência em *Nzinga Mbandi*: 98). O *kilamba* é o sacerdote do culto das Yanda que trata de questões relativas a esta sobrenaturalidade, de modo a restabelecer a harmonia colectiva, actuando também sobre a fertilidade associada à água (Ribas, 1989: 43 e 2002: 57-58, 66; V. Coelho, 1997: 140). O segundo é igualmente conhecido como *homem-do-chicote* e persegue os feiticeiros (Ribas, 1989: 50).

[20] *A Konkhava de Feti*: 168-171; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 14-16, 35, 52-53, 71-72, 104-105, 200-206, 258, 263-264; *Mãe, Materno Mar*: 148. Cf. Areia, 1974b: 169, 178; Ribas, 1989: 24, 45, 49, 52.

como desestruturador antes de acontecer. A cura deste mal encontra-se junto da luz dos *espíritos do bem* ou do *homem misterioso*, com que, finalmente, se encontra, num cruzamento de mundos real-maravilhoso e mítico, que se amalgamam no epílogo e acabam por relevar a importância da tradição e da fuga às ordens desfiguradoras.

Este romance encerra um conjunto de incongruências que se relacionam com o universo religioso que, no fim, acaba por ser o relevado, numa interpretação possível, como a explicitada anteriormente. A título de exemplo, o protagonista questiona e ridiculariza diversas tradições, nomeadamente as relacionadas com causalidades e com a eficácia dos ritos para debelar males (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 15, 35, 38, 125, 127). Contudo, tanto na ideologia da obra, como nos paradoxos que Cisoka manifesta, nota-se que a causalidade e a eficácia da magia viabilizam as linhas de interpretação do mundo. Além disso, apesar da sua descrença, tem pressentimentos e usa sortilégios para se defender de diversas figuras de ordem sobrenatural – ou sobrenaturalizada – que constituem obstáculos e que simbolizam sempre o seu *inimigo invisível* e perturbador. Ainda em ocasiões em que se sente impotente, Cisoka suplica pelos antepassados e pela sua protecção[21].

Como signo de desordem e, como tal, provocadora de receio, a feitiçaria é motivo de julgamentos, nos quais se usam procedimentos mágicos a cargo de agentes da ordem de modo a descobrir a culpa ou a inocência do réu, de maneira a restaurar o equilíbrio e a paz na comunidade[22]. O agente da ordem é o *kimbanda*, *cimbanda*, *tyimbanda* ou *nganga*, figura veneranda de harmonização colectiva e detentora dos segredos do tempo e da sabedoria, actuando em nome do grupo e da sua coesão, desenvolvendo acções benéficas pelo poder que têm de adivinhar e de curar. Nas práticas medicinais, assinala-se uma especialização em determinada área de actuação e o recurso a plantas e a técnicas psicossomáticas para a cura, centradas no poder da palavra. Celebram ritos para debelar males, manuseando signos que conjugam com a eficácia da sua palavra, como a imolação de animais ou a interpretação de cestos de adivinhação[23], advinda da respeitada sabedoria e da honestidade que desenvolveram ao longo da vida, recorrendo à propiciação dos antepassados e recebendo os respectivos honorários em géneros. O corpo de quem sofre o mal é passivo e recebe a

[21] *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 47-49, 59, 61-64, 103, 111, 126-130, 146, 148, 170, 247-248, 256-257.
[22] *Lueji*: 470; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 34; *Nzinga Mbandi*: 43-45; *Rioseco*: 232. Para informações sobre os julgamentos, consulte-se David, 1997: 59; Asante, 1987: 65.
[23] Kandala é venerado pela comunidade, conciliador e depositário de sabedoria, com um cesto de adivinhações capaz de adivinhar o futuro (*Lueji*: 13, 16, 18, 23). No seu *ngombo* havia uma série de objectos, "figurinhas de madeira, pedaços de cascas de diferentes árvores, raízes, um pedaço de argila vermelha, dentes, unhas, cabelos, restos de peles de animais, seixos, e sobretudo a pemba, um pedaço de caulino branco". Após invocar os espíritos, Kandala mexeu o cesto e, nele, é "em relação à pemba que a posição das outras coisas ganhava significado" (*Lueji*: 92).

instrumentalidade dos gestos do *kimbanda* e das suas poções nos actos de cura, uma forma de atestar o carisma que o caracteriza[24].

Para além de ritos diversos de protecção de determinados grupos profissionais[25], as obras congregam um conjunto de rituais de inauguração[26], relacionados com a investidura e a sacralização de um novo aldeamento, por um lado, e, por outro, com ritos de inserção individual na colectividade, desde o parto aos ritos de iniciação e aos óbitos.

Quando se inaugura uma nova comunidade, os rituais de protecção são fundamentais e os seus símbolos perduram, de modo a manter os espíritos benfazejos presentes[27].

Entre os ritos de inserção do indivíduo na comunidade, o parto é um momento interdito aos homens – exceptuando-se os casos em que surgem complicações, dificuldades a que se imputa uma causa mística residente em faltas cometidas pelos progenitores, que terão de ser adivinhados por um *kimbanda* –, no qual não se pode manifestar dor. A ele assiste uma mulher parteira, figura querida na comunidade, a quem cabe a resolução de problemas relacionados com a gravidez. Após o nascimento, realizam-se ritos de inserção dos recém-nascidos na comunidade, de protecção dos recém-nascidos, que podem ocorrer em bifurcações de caminhos ou em locais aquáticos, de acordo com as deidades propiciadoras e com o tipo de nascimento. No caso de serem gémeos, a mãe tem de se submeter a rituais de purificação, como acontece no romance *O Feitiço da Rama de Abóbora* após o nascimento de Jamba e Ngeve[28].

---

[24] *A Konkhava de Feti*: 93; *Lueji*: 88-89, 92-93, 364, 368; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 14-15, 42-43, 69, 73, 79, 123-125, 136-138, 213-214, 235, 241, 252; *A Casa Velha das Margens*: 51, 136, 293; *O Segredo da Morta*: 99-100, 128-129, 258, 266, 273. *Terra Morta*: 191; *Patriotas*: 143; *Parábola do Cágado Velho*: 31, 86-89; *Mãe, Materno Mar*: 162-164; *Os Papéis do Inglês*: 34-35, 147, 161; *Vou Lá Visitar Pastores*: 83-84, 256. Sobre os adivinhos e curandeiros, cf. Polanah, 1987: 40, 44-47, 62-63; Ribas, 1989: 24, 41, 52 e 2002: 64; David, 1997: 68; Areia, 1974a: 35 e 1974b: 168-169, 178; Altuna, 1993: 572, 595; V. Coelho, 2000: 194; Batalha, 1985: 73; Alcoy, 2002: 35; Sweet, 2007: 145. Utiliza-se o termo carisma num sentido buscado a Max Weber, quando o apresenta constituído por duas configurações, uma inata (o dom) e outra construída (a comunicação desse dom). Um mágico tem uma qualificação carismática *permanente* que prova através de várias demonstrações (2006: 42-43, 73).

[25] Encena-se um conjunto de ritos de protecção exclusivos de caçadores ou de ferreiros. O caçador apresenta semelhanças com o guerreiro e associa-se ao sangue da presa morta. Na preparação para a caça, procede a uma série de rituais (*Lueji*: 132, 233, 261, 280, 427, 469; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 43-44, 92; cf. Zahan, 1970: 230). Também os trabalhos com o ferro obedecem a preceitos exclusivos e dependentes de espíritos propiciadores (*A Konkhava de Feti*: 65-66, 193; *Lueji*: 233). Ainda há a considerar estratégias do domínio mágico para as mulheres conseguirem conquistar e manter o seu homem (*As Lágrimas e o Vento*: 135; *Vou Lá Visitar Pastores*: 237), leões imergentes em sobrenaturalidade (*Terra Morta*: 177-178) e o temor de ogres (*Lueji*: 237-239; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 256-257; *Parábola do Cágado Velho*: 28).

[26] Opto por esta designação pelo facto de os rituais que passam a ser explicitados se prenderem com a marcação de uma nova etapa na vida singular e na vida de uma comunidade.

[27] *Lueji*: 217-218, 235-237, 242-244; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 222, 226-227; *As Lágrimas e o Vento*: 77; *Parábola do Cágado Velho*: 17, 112.

[28] *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 113-120. Sobre os ritos de nascimento, cf. Areia, 1974b: 161; Batalha, 1985: 73-74; Diniz, 1918: 567; Altuna, 1993: 274; Tavares, 1973: 28, 35. Note-se, ainda, que os nomes dados pela família têm significados particulares (Jegede, 1997: 81). Na zona *umbundu*, Jamba e Ngeve são os nomes

Qualquer rito consagra uma passagem (Augé, 2007: 85). Entre os rituais de iniciação, destaca-se a obrigatória circuncisão**,** uma encenação simbólica da comunidade e da partilha consciente que relaciona as identidades e os laços sociais, dispostos num dado espaço e tempo formadores de uma classe etária, de uma irmandade unida pelos símbolos da virilidade. Para além da solidariedade, na circuncisão aprendem-se, em isolamento e secretismo, os códigos de comportamento e de saberes de regulação e de aplicação na vida quotidiana[29]. A circuncisão permite a inserção do indivíduo na comunidade, como se passa com Neko, a quem é dado um novo nome, "Katoviya Neko Landjele", apresentado à comunidade num rito colectivo para que ele aprenda o que é ser *kuvale* e para que seja reconhecido como tal (*Kissoko de Guerra*, I: 177, 199-200, 272, 317-318).

No que respeita a ritos de morte, recorde-se que este tema – na literatura africana e na hispano-americana – é outro terreno privilegiado para a sustentação de mundos reais maravilhosos, sem que morte anule a vida. Em suma, rompem-se cânones literários europeus, na rejeição do racionalismo e na consequente criação de universos fantásticos. A morte não tem uma causa natural, não é um acontecimento harmonioso, e metaforiza-se na acção de um espírito que *comeu* (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 34, *Nzinga Mbandi*: 44-45), *bebeu* (*Viragem*: 30) ou *roubou* (*Rioseco*: 269) a vida de alguém. Por ser uma desordem, tem de ser descoberta a sua causa e tem de se proceder a um conjunto de ritos, indispensáveis para a assunção da perda e para a tranquilização de vivos e de mortos. Estas cerimónias, actos de coesão comunitária e cumpridas por todos os membros da colectividade, que cessam as suas actividades, visam a restauração e o descanso da alma do morto, para que não importune ninguém[30]. Pela ligação com o sagrado, pelas relações sociais que se estabelecem, pelas alianças que se restauram com o mundo dos antepassados,

---

atribuídos ao menino e à menina gémeos (David, 1997: 42-43). Outro parto é descrito em *Lueji*: quando se ouve o recém-nascido, as pessoas manifestam a sua alegria "esfregando o corpo com pó, gritando de alegria e batendo palmas, festejando o nascimento do futuro rei da Lunda", a quem deram o nome de Yanvu. Os *mondos* anunciam à Mussumba o nascimento e houve um batuque nocturno no *kimbo* e na capital (*Lueji*: 450).

[29] *A Konkhava de Feti*: 17; *Lueji*: 173-174; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 44, 56, 71, 76-78; *Patriotas*: 232; *Parábola do Cágado Velho*: 26; *Vou Lá Visitar Pastores*: 281. Sobre rituais iniciáticos, cf. Augé, 2007: 84-87; M'Bokolo, 2007: 444; A. C. Gonçalves, 1997: 178; Alcoy, 2002: 34; Costa Andrade a Laban, 1991: 471.

[30] Isto não significa que não se façam presentes. Os ritos visam que a alma descanse e que se torne benéfica. É assim que o espírito de Lueji protege Lu, numa presença mística (*Lueji*: 168-169, 258, 286, 288, 320). Aliás, a crença na presença dos mortos, como *mortos-vivos*, é uma componente da filosofia que poderá transpor-se para a vida social (cf. Venâncio, 1992c: 46). Mesmo o escritor Mia Couto defende que em África a morte é uma transição, em que os mortos continuam presentes, distinguindo-a do realismo hispano-americano, no qual a morte assume um cariz mais definitivo (Mia Couto a Laban, 1998: 1026).

o óbito implica o sepultamento, a partilha de comida e de bebida, a música, o choro público e a laudação do morto, já que a palavra cria a harmonia e o equilíbrio[31].

Para além destas características genéricas, importa destacar ritos de morte particularizados. Na comunidade insular de *Rioseco*, canta-se em diversas línguas, de acordo com a proveniência das pessoas, mas destacam-se preceitos relacionados com a comunidade pesqueira, como o cortejo fúnebre marítimo e o manuseamento dos remos de forma consentânea com o momento, o choro público de mulheres, os preceitos de *viuvar* especificados no uso de panos pretos e na cessação de actividades pelas mulheres e a oferta de comida, de bebida e de panos à família enlutada[32].

Entre os Kuvale, a morte de alguém, anunciada em vários locais, possibilita um rito que actualiza as relações, pelas conversas entre as pessoas, não estando ausente a verificação de causas apontadas ao feitiço. O óbito cumpre-se no *elambo* e os bois centralizam as acções, segundo a observação de Ruy Duarte de Carvalho sobre a sua disposição, os rituais a que são sujeitos e os processos de herança e de oferta[33]. A religião é mais uma forma de evidenciar a *coerência* presente nesta sociedade, insularizada em Angola. O sagrado torna-se um mecanismo de controlo, de integração cultural e igualmente – sendo esta a tónica do próprio Ruy Duarte de Carvalho a observar esta sociedade – uma actualização da tradição cultural que a distingue e a torna única num quadro de globalização (*Vou Lá Visitar Pastores*: 225, 329, 343). Sumariando, Ruy Duarte de Carvalho apresenta a religião *kuvale* como um código de uma integração centralizado no boi[34] e no fogo, legado patrilateralmente, dois eixos estruturantes da cultura *kuvale*. Este núcleo implica a ritualização do sacrifício em comunhão na relação entre vivos e antepassados, um conjunto de interditos relacionados com o gado e com o seu consumo, em épocas e circunstâncias específicas, que atestam as suas dinâmicas culturais. Actualizam igualmente as instituições

[31] *Lueji*: 35, 363-364, 367, 404, 472-473; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 34-37, 72, 127, 141-143, 150, 208, 213; *Nzinga Mbandi*: 44-45; *A Casa Velha das Margens*: 114; *Terra Morta*: 140-141139, 145; *Viragem*: 27-31, 37, 93, 198; *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 18; *As Lágrimas e o Vento*: 76; *Mayombe*: 244-245; *Kissoko de Guerra*, I: 112; *Parábola do Cágado Velho*: 41-42; *Mãe, Materno Mar*: 51, 55-62. Sobre ritos de morte, cf. Balandier, 1987: 116; Thomas e Luneau, 1975: 103, 256; Iniesta, 2003: 25; Augé, 2007: 83; R. D. Carvalho, 1989: 261, Altuna, 1993: 436, 441; Uanhenga Xitu a Laban, 1991: 122. Sobre a retórica em rituais públicos, cf. Asante, 1987: 35, 63-64. Nas obras de Castro Soromenho, estes ritos distinguem-se dos rituais de morte dos colonos, que envolvem preceitos católicos (*Terra Morta*: 191-194).

[32] *Rioseco*: 110, 264-268, 477-479, 487-488, 501, 524-527, 530. Sobre os rituais de morte entre os Axiluanda, patentes no romance de Manuel Rui, cf. R. D. Carvalho, 1989: 256-257.

[33] *Vou Lá Visitar Pastores*: 200-209, 220-225, 311. Consulte-se também Alcoy, 2002: 34-35.

[34] Como defende Ruy Duarte de Carvalho, "o boi é afinal pivô de tudo isto". O boi assume os pendores económico, sociológico, ecológico, nele reside a produção, o consumo, a utilização e o exercício social. Afinal, "é através do boi que um Mucubal cresce, casa, faz filhos, prospera e come e bebe, e dança e brinca e sofre e chora e dá sentido à vida" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 179).

sociais e culturais, viabilizando-as e representando o modelo de uma ordem social total, ou seja, na união entre humano e sobrenatural[35].

Para além desta especificidade, na actualidade, os africanos, em termos genéricos, que se assumam como membros de religiões universais não deixam de manifestar crenças religiosas africanas, desde a homenagem aos antepassados até ao recurso a rituais mágicos[36]. Mais do que uma manifestação em simultâneo, assistimos ao sincretismo, ou seja, à junção de formas advindas de duas ou mais tradições, que, nas obras em estudo, surgem como a tradição cristã e uma tradição localmente enraizada. É nestes termos que o sincretismo não se coloca em termos de uma cultura mestiça de tradicional e de moderno, mas antes na conjugação de uma tradição transportada e traduzida e outra que não deixa de sofrer os mesmos processos de transporte e de tradução.

Verifique-se o exemplo da medicina. Esta consiste em "tratamentos cosmossociopsicoterapêuticos", na condensação que dela oferece Maria Emília Madeira Santos (1998: 153). Por este termo composto se percebe que o conceito de saúde é holístico e que a medicina tem como objecto reinstaurar a harmonia, reequilibrar e reintegrar o indivíduo no cosmos, ou seja, no mundo que une o actor singular, a comunidade e o sobrenatural. Na medicina, como facto social total, alia-se o poder espiritual de adivinhação da causa do mal, recorrendo à comunicação com os espíritos, ao tratamento por palavras e aos conhecimentos técnicos de plantas e das respectivas posologias para operar a cura[37]. A medicina tradicional, em casos onde pode haver o recurso a um hospital, pode ser adoptada como a única solução ou como a via preferencial, em casos de um possível recurso simultâneo[38]. Contudo, assinale-se que, na Lunda retratada por Castro Soromenho, o hospital é um espaço hostil para os indígenas, pois não permite a cura seguindo a medicina tradicional e, inclusive, motiva a descrença na medicina ocidental, que se torna uma causa de morte (*Terra Morta*: 81-82). Tal como o hospital da cidade, em *Rioseco*, pelo que se opta preferencialmente por processos curativos em comunidade (*Rioseco*: 79, 90-91, 470-473). Ou o romance *O Segredo da Morta*, que contempla um conjunto de mensagens sincréticas

[35] *Os Papéis do Inglês*: 140-142, 149-150, 166; *Vou Lá Visitar Pastores*: 82-83, 122, 137-138, 164-166, 252-253, 310-348; cf. R. D. Carvalho, 2002: 25-26.
[36] Cf. Appiah, 1997: 190; Messiant, 1989: 152; Ribas, 1989: 14-15 e 2002: 51.
[37] Cf. Abranches, 1980: 95-96; Altuna, 1993: 56; Augé, 2000a: 78; Backès-Clément, 1998: 219; Batalha, 1985: 70-71, 75, 80; Bossard, 1996: 35-36, 495-496; Polanah, 1987: 17
[38] *A Casa Velha das Margens*: 115; *Terra Morta*: 188-190; *Lueji*: 310-313 (estas páginas do romance de Pepetela referem-se à acção que tem Lu como protagonista e não à de Lueji, já que a medicina ocidental, pelo tempo mítico retratado, está ausente); *Rioseco*: 66, 209. Sobre o recurso simultâneo à medicina tradicional e à medicina ocidental em África, cf. Venâncio, 1991: 450; Newitt, 1981: 141; Appiah, 1997: 165.

no tratamento de enfermidades pela medicina tradicional que a medicina ocidental não resolve (*O Segredo da Morta*: 78-80, 167, 202).

Donato Gallo (1988: 48) advoga que a contestação ao universo cultural do colonizador se fazia também em formas religiosas sincréticas. O "romance de costumes angolenses" *O Segredo da Morta* trata de sincretismos vários ao nível cultural, sendo o religioso o que se revela de forma mais precisa. Revelar os costumes dos angolanos, com a tónica no misticismo, é um propósito explicitado pelo autor, em reflexões sobre a mudança tanto em termos individuais como colectivos, com o acento na vida material e espiritual eivadas de sobrenaturalidade (*O Segredo da Morta*: 32-35), colocando-se este autor como criador de uma cultura, ou de uma transcultura. Ainda que seja uma obra publicada sob a forma de romance em 1935, nele lemos uma linha de força do pós-colonialismo, a *transculturação*, e outra das chamadas epistemologias do Sul, o *cosmopolitismo subalterno*. No que respeita à transculturação, relevam-se as duplas inscrições que podem ler-se nas narrativas *outras*, que poderão instituir-se de forma descentrada e diversa das grandes narrativas imperiais (cf. S. Hall, 2008: 128; Bhabha, 1995: 125). Já o conceito de cosmopolitismo subalterno – conceito com cuja formulação não concordo, apesar de entender o adjectivo como uma forma de marcar o que potencialmente seria invisível em lógicas de dominação – refere-se a um complexo de reflexão e transformação do mundo, ultrapassando o que se considera como uma globalização capitalista hierarquizada, reflectindo novas abordagens sobre o mundo (cf. B. S. Santos, 2009: 42). Ora, em *O Segredo da Morta*, os actores revelam presenças multifacetadas que ultrapassam fronteiras geográficas e raciais.

Esta obra de António de Assis Júnior exprime o sentimento de uma comunidade em luta pela posição que corre riscos de perder devido à intensificação do colonialismo (M. A. F. Oliveira, 1997: 263). Uma linha de interpretação deste romance que José Carlos Venâncio destaca é a de que se trata de um romance sobre a herança: o direito africano, patri ou matrilinear, já não era seguido pela camada social em destaque na obra, pelo que o misticismo surge na forma de valores africanos sobrelevados e mantidos, numa relação de dualidade entre a influência europeia privilegiada no primeiro aspecto e a permanência africana do segundo (Venâncio, 1993: 46). Em *O Segredo da Morta*, o sincretismo dá-se entre o catolicismo, simbolizado, por exemplo, na Nossa Senhora da Muxima[39], deidades

[39] A fé cristã na Nossa Senhora da Muxima surge como motivo de orgulho e de não submissão dos indígenas, pela compreensão do seu sofrimento (*O Segredo da Morta*: 80, 82, 90, 92; presente igualmente em *A Casa Velha das Margens*: 36).

aquáticas, invocações diversas aos antepassados, em cujo poder se acredita. Um acentuado universo místico manifesta-se em profecias, mormente do domínio onírico e do surgimento de espíritos em animais, destacando-se a cobra[40].

A religião coloca-se como um factor de resistência à glotofagia (cf. Calvet, 1974: 76) e este aspecto é de relevar em *O Segredo da Morta*. Nos rituais de morte, a língua usada para dirigir as palavras às *aturi*, ou viúvas, é o *kimbundu* (*O Segredo da Morta*: 65). Os rituais de óbito obedecem a um conjunto que implica missas, a oferta de comida e de bebida para afastar os maus espíritos, o uso de utensílios de acordo com o estatuto social do morto[41], a ligação entre espaços privados da casa e o espaço do quintal, a comunicação pelo choro, o acto de carpir para que o espírito abandone o mundo terreno e os preceitos de luto a cargo das viúvas, que devem chorar e louvar quem morreu[42]. Um óbito é um rito de aproximação social, de respeitabilidade e de organização da vida terrena, dignificado neste romance, já que se ultrapassa uma linguagem de inferiorização da cultura local, através da marcação do respeito pelo *outro*[43] e da comparação com rituais de morte de outras culturas[44].

Os óbitos no romance de Assis Júnior revestem-se de uma ambiência cristã e tradicional local, até na forma como os mortos se vestem, conjugando símbolos tidos como europeus, como sapatos, e outros locais, como panos. De assinalar igualmente a mestiçagem de nomes, de cores e de actividades[45], em concreto no óbito de Ximinha Belchior, a personagem que mais se destaca. Ximinha, uma bem sucedida comerciante, entra em declínio económico, devido à crise ou a feitiços, e adoece, por desconhecer o paradeiro do filho único, o seu herdeiro, em Portugal. Em vida, foram-lhe retirados o filho e os pertences e, após a sua morte, quem a roubou e quem lhe fez mal acaba por sofrer. Ximinha manifesta a verdade em sonhos e através de factos inexplicáveis, que levam, progressivamente, à doença e à morte de quem, de algum modo, lhe fez mal[46].

---

[40] *O Segredo da Morta*: 74-86, 25, 127-129, 131, 147, 181, 257; cf. Venâncio, 1993: 45.
[41] Os rituais de morte distinguem os estratos culturais, como o estrato cultural crioulo (Venâncio, 1996a: 29).
[42] *O Segredo da Morta*: 55-60, 67-68, 73, 130-132, 211, 231-236, 239-240, 253.
[43] Explicam-se incompreensões em relação ao óbito, pois, para um católico, devia ser triste e não com bebida e comida em quantidade condizente com o estatuto do morto (*O Segredo da Morta*: 219-220). Contudo, como diz Tomé: "Hábitos, crenças ou religiões, que devemos respeitar" (*O Segredo da Morta*: 220).
[44] A voz do narrador explicita: "ninguém ignora como se amortalha um corpo, variando apenas os ritos consoante as crenças e a civilização de cada povo. O fim é o mesmo: baixar à campa – quer engalanado em ricas roupagens, como os católicos, quer de corpo à terra, como os judeus" (*O Segredo da Morta*: 232). Ainda se procede a uma dignificação das crenças locais, comparadas com outras, desde o catolicismo ao islamismo, religiões nas quais também se buscam explicações e se manifesta a fé (*O Segredo da Morta*: 276).
[45] Para Óscar Ribas, é no "sufrágio da alma" que mais se atesta uma vivência africana religiosa dual das populações entre o cristianismo e a religião tradicional africana (1989: 15).
[46] *O Segredo da Morta*: 69, 71, 198, 215-217, 226, 231, 237, 240, 245, 250-251, 254, 259-260, 273-276.

Os sincretismos de integração mostram novas construções da história, não inteiramente dependentes das tradições cristã e religiosa africana. Outra manifestação de sincretismo de inclusão ou incorporação, e não de blasfémia, opera-se em Noíto, a personagem em torno da qual se congrega o romance *Rioseco*, de Manuel Rui. São frequentes as suas alusões isoladas ou simultâneas ao Deus católico – é especificamente Deste que se trata – e à Kyanda[47], a quem pede auxílio em situações delicadas da sua vida familiar ou de toda a comunidade. Inclusive, à invocação da Kyanda pode associar-se o gesto de se benzer "de católica"[48].

Noíto, *umbundu*, descobre a Kyanda na ilha e através dela vai consagrando o seu poder simbólico e a sua fama, corroborados por gestos como a forma diferente de captar água ou o desempenho de tarefas tradicionalmente masculinas. Crê-se que Noíto tem poderes sobre os astros, chegando a surgir fundida à Kyanda, um misto de humano e sobrenatural condensado numa só pessoa (*Rioseco*: 142, 215-216, 243). Como tal, começa a ser tratada por Kambuta, que significa 'pessoa baixa' (Ribas, 1997: 44), mas que no romance surge como alguém propiciado por aquela deidade (*Rioseco*: 142). Por este motivo, Noíto é considerada uma *feiticeira*, qualidade que instrumentaliza a seu favor e que se simboliza na junção entre a leitura dos fenómenos atmosféricos, a chuva, e as tranças do seu cabelo. Deste modo, os seus poderes resumem-se na suposta capacidade de provocar a chuva, motivando-lhe o receio de descrédito da eficácia, já que sabe não ter esse poder, mas antes Deus ou a Kyanda. Portanto, os seus poderes patenteiam-se nas crenças e nas descrenças, da sua comunidade e dela própria[49].

A ilha de *Rioseco* distingue-se da cidade porque lá "ninguém paga nas promessas" (*Rioseco*: 120). Entre estas, a festa do Caculo, em homenagem à Kyanda, visa propiciar a abundância de peixe. Alguém "do estado" quer transportar a festa, folclorizada, para a cidade, mediante a oferta de panos para que os habitantes da ilha vistam para dançar na

[47] A Kyanda provoca abundância de peixe (*Rioseco*: 313). "E a Kianda é mesmo a rainha do mar". O narrador sintetiza a convicção de Mateus: "Sua metade, da cintura para baixo, corpo de peixe e, para cima, outra metade, corpo de mulher", a quem se fazem ofertas para propiciar a pesca, não desculpando os faltosos (*Rioseco*: 276-277). Esta deidade surge igualmente em *Nzinga Mbandi*: 86; *O Segredo da Morta: 49*; *A Casa Velha das Margens*: 100, 133, 305-306 e *Mãe, Materno Mar*: 144-145. A Kyanda, frequente e incorrectamente apresentada como *sereia*, é uma entidade da mitologia *kimbundu* criada por Nzambi (Deus) aquando da criação do mundo, para a sua harmonização. Podem habitar em bosques, imbondeiros e em espaços aquáticos destinados a cada uma, como o mar, uma cacimba, uma lagoa, um rio. Assumem diversas formas possíveis, desde a humana até à animal, da masculina à feminina, sem serem bissexuadas, manifestando-se em luz e em cor. Relacionam-se com os assuntos relativos à pesca, à fertilidade das terras e à fecundidade da mulher (cf. R. D. Carvalho, 1989: 218, 283-286; Areia, 1974b: 166; Ribas, 1989: 36 e 2002: 57-58; V. Coelho, 1997: 147, 149, 153, 165 e 2000: 194, 199; A. Santos, 2002: 101-103).

[48] *Rioseco*: 41, 63, 78, 131, 150, 208, 211, 242, 264, 297, 323, 348, 390, 408, 419, 462, 474-475, 479.

[49] *Rioseco*: 224-225, 232, 270, 309, 324-325, 338, 347-348, 351-355, 366-368, 383, 392, 419, 475, 514.

cidade. É ele quem dá instruções sobre como se realizará a festa, mudando inclusive o seu dia. Quer-se a projecção para o exterior, mas não se consegue, pois não poderá haver uma interferência de planos, sob pena de desestruturação e de negação da sacralidade do Caculo (*Rioseco*: 278-281, 289).

Ainda no que respeita às manifestações religiosas sincréticas, em *Mãe, Materno Mar*, Boaventura Cardoso apresenta um sincretismo que se torna blasfemante, na medida em que os líderes usam a religião para enriquecer, num contexto em que a fé se torna uma das mais viáveis panaceias de um quotidiano em dor e em incerteza de pertença devido a uma crise do Estado. O profetismo sincrético – o adjectivo justifica-se na medida em que se produz uma nova linguagem cultural de cristandade que resulta de um cruzamento de culturas – como panaceia de males surge em dois romances sobre o tempo pós-colonial[50]. *Mãe, Materno Mar* e *Patriotas* dão conta dos chamados Novos Movimentos Religiosos surgidos após a independência que criam novas formas de solidariedade e novas significações sociais, sendo lideradas por chefes carismáticos que congregam factores da tradição cristã e da tradição religiosa africana[51]. Em ambos os romances, o fim da guerra, a vontade de paz e a necessidade de um Messias são os factores de fidelização de crentes. Por este motivo, os dispositivos colocados em cena nos rituais estão à medida das finalidades proclamadas por estes profetas[52].

[50] Ao longo do século XX, o que Ramon Sarró intitula de "paisaje religioso africano" caracterizou-se pelo surgimento de movimentos religiosos iniciados por líderes carismáticos que levavam os seus seguidores ao abandono das suas práticas religiosas para aderirem à religião que propunham, que poderia ser um culto novo ou de inspiração monoteísta cristã ou muçulmana. Estes poderiam igualmente ter uma base profética, milenar, sincrética, purificadora ou anti-bruxaria, com vista à religião criar uma sociedade melhor. Nos anos 60 do século XX, a antropologia viu estes movimentos como revoltas contra a situação colonial, como movimentos de libertação, na esfera do simbólico ou, também, como movimentos que apropriavam os aspectos da modernidade de que os colonizados eram excluídos pela ordem colonial. Nos anos 70, historiadores como Vansina demonstraram que esses movimentos, ainda que a sua mensagem libertadora fosse de extrema sedução contra o poder colonial, eram de uma renovação religiosa anterior à colonização, pois apresentavam-se como libertadores não só para os colonizados, como também de aspectos tidos como inerentes das culturas africanas. Por exemplo, do poder masculino sobre as mulheres, dos mais velhos sobre os mais jovens em culturas gerontocráticas ou do poder dos autóctones sobre os estrangeiros que lhes tiraram a tenência da terra (Sarró, 2007: 213-214). Tem-se destacado a importância dos movimentos proféticos de reacção à presença europeia como sincretismos de amálgama de elementos tradicionais locais e cristãos (cf. Augé, 1994b: 138-147 e 2007: 73-76). O sincretismo não se aplica de forma fiável aos casos analisados por Marc Augé na Costa do Marfim, já que os profetas são inventores que fazem evoluir as suas referências em quadros das religiões históricas, de acordo com as circunstâncias (cf. Augé, 1994b: 150). Já em Angola, António Custódio Gonçalves trabalha movimentos sincréticos e proféticos na longa duração. A respeito do "movimento do antonionismo ou de Kimpa Vita em finais do século XVII" no Reino do Kongo, defende que "o fenómeno messiânico assumiu sempre, neste e noutros contextos históricos e culturais, novas formas de aculturação e de inovação sociopolítica" (1997: 337). O mesmo fica patente no *tokoísmo*. Simão Toco é um líder religioso angolano nascido em 1917 que iniciou um movimento cujo objectivo era a desobediência civil e pacífica perante as leias coloniais, muito acompanhado no interior de Angola (M. P. Andrade, 1962: 11).

[51] Sobre este assunto, cf. Viegas, 2008. O seu pendor integrador e ordenador social, em contexto de guerra, é destacado por Fátima Viegas.

[52] Sobre a noção de dispositivo ritual, cf. Augé, 1994b: 151.

A Igreja do Sião, fundada pelo profeta Pedro, após a necessária revelação divina, tem como objectivo libertar Angola do mal que a ideologia de Estado associada ao MPLA representa. A verdade encontra-se na Bíblia e no povo *umbundu* como o eleito para tornar o país na Terra Prometida. A par da crença no "Deus de Abraão, o Deus de Moisés", o culto envolve a pregação instrutiva, a dança e os tambores, a possessão e os ritos de cura, a cargo da profetisa Laura, um ritual que tem como objectivo o restabelecimento de normas e de coesão[53]. Nesta Igreja lemos a forma como a nação apresenta algumas propriedades sagradas, que radicam na ideia de povo eleito, com uma missão especial na humanidade e com um laço privilegiado com o divino, que fomenta uma afinidade peculiar com o território, visto igualmente como sagrado, e que é glorificado por heróis ou por santos, presentificados através dos seus túmulos e demais monumentos evocativos. É através destes princípios que se determinam as idades de esplendor e de sacrifício pelo destino da nação[54].

Em *Mãe, Materno Mar*, as esferas territoriais numa dinâmica geral instável marcam-se nos lugares de culto, signos de divindade e de adoração. Neste romance, ter-se-ão de considerar duas variáveis: o profeta e o seu poder e a fidelização das pessoas, conferindo à religião a sua filiação identitária primeira. A dialéctica que se opera entre os agentes coloca em cena um paradoxo, que reside numa qualidade imputada a qualquer profeta: o carisma. Este, no sentido *weberiano*, pertence ao profeta, por ser extraordinário, por ter sido ele a receber a revelação e por congregar diversos discípulos à sua volta[55]. Ainda que se siga a definição de carisma de Max Weber, nota-se que, na obra de Boaventura Cardoso, o profeta não é um "mestre de ética social" (Weber, 2006: 94). Na encenação perante o seu público, sê-lo-á, mas criticam-se os seus negócios e o seu enriquecimento. Como tal, notam-se círculos opositivos às igrejas, desde os católicos até ao Partido, que criticam os negócios de aliança entre religião e materialismo[56].

---

[53] *Patriotas*: 179-180, 280-284. Sobre a pregação e a coesão através do rito religioso, cf. Weber, 2006: 119; J. Gonçalves, 1997: 285.

[54] Cf. Balakrishnan, 2000: 205; Smith, 2006: 210. Ainda na ordem do sagrado, a comunidade, o território, a história e o destino são as "quatro categorias básicas de nação, (…) tratadas pela maior parte dos seus membros como dignas de respeito e devoção e como fins em si mesmas" (Smith, 2006: 209-210).

[55] O carisma, tal como proposto por Max Weber, refere-se a "uma qualidade *extraordinária* de uma pessoa, quer seja a tal qualidade real, pretensa ou presumida", que ultrapassa as qualidades humanas (Weber, 1982: 340. Itálico no original). Um profeta tem uma vocação pessoal do carisma, ou seja, a sua autoridade é singularizada também pelo facto de ter sido ele a receber uma revelação. Distingue-se, portanto, do sacerdote, que se encontra ao serviço de uma tradição (Weber, 2006: 88-89).

[56] *Mãe, Materno Mar*: 53, 97, 160. As igrejas têm negócios em estruturas bem montadas (*Mãe, Materno Mar*: 108). Da igreja do Profeta Simon se revelam mais pormenores, com o recurso à ironia. Em Luanda, a igreja tem os seus mecanismos de apoio, de supermercados a restaurantes ou a barracas no Roque Santeiro, para além de uma frota de autocarros, um "exército de Kínguilas" e obras de acção social. Para o seu recolhimento espiritual, o Profeta construiu uma mansão no Mussulo, luxuosa e com um local para festas, estendeu a sua

Num quotidiano marcado por orações e pregações, o Profeta Simon Ntangu António assume-se como o verdadeiro profeta, conseguindo progressivamente mais fiéis, neles se incluindo os pastores da Igreja de Jesus Cristo Salvador de Angola[57] e os militantes do Partido[58]. Reveste-se de um conjunto de símbolos físicos que consagram a sua missão profética, deles se destacando o bastão, garante do seu poder que lhe fora colocado nas mãos pela Senhora das Boas-Águas[59].

Este profeta, pela revelação, é um inaugurador, mas é-o em sentido singularizado, ainda que abrace o colectivo e que o seu quadro de referência seja sincrético e conhecido dos seus fiéis. O individualismo centraliza-se e observa uma individualização dos procedimentos e até das adesões religiosas[60]. Através deste profeta, assistimos à sacralização do seu espaço e do seu poder, que surge personalizado e confirmado pelos fiéis, afirmando-se o indivíduo e a tónica nele colocada, que adquire uma maior simbologia a partir do momento em que se institui como o "Profeta Salvador" ou como o Messias[61], que ia acabar com catástrofes, guerras, subdesenvolvimento, que opera sobre os fenómenos naturais, que cura e ressuscita e que tem um conjunto iconográfico amplo de culto à sua personalidade[62]. À sua chegada a Luanda, nota-se que ninguém pediu pela paz, apenas para resolver problemas mais particularizados, destacando-se um momento de crítica social no romance ao mostrarem-se deslocados e vítimas de guerra e antigos combatentes pela independência que vivem em más condições (*Mãe, Materno Mar*: 279-281). O final é confuso, com o não surgimento do profeta, com as auras místicas do seu desaparecimento

---

acção evangelizadora às Lundas, "aquelas províncias diamantíferas tão carentes de evangelização" (*Mãe, Materno Mar*: 253).

[57] Proclama a salvação de Angola e tem como estratégias de culto e manutenção os cantos animados e a cobrança de dízimos (*Mãe, Materno Mar*: 94-96).

[58] O Partido é apresentado como uma "pretensa religião surgida depois da Independência" (*Mãe, Materno Mar*: 53).

[59] *Mãe, Materno Mar*: 53, 72, 78, 84, 105, 151-165, 169-170, 183. A sua história é recuperada em analepse, quando ainda não se chamava Simon, mas Lukau Ntangu António. Catequista em Kinzwanu, supostamente no então Zaire, escuta uma voz no rio e surge, entre batuques, a Senhora das Boas-Águas, que lhe dá um bastão e o investe de funções proféticas. A partir desse momento, tornou-se individualista e obedecia a interditos, como não comer carne de porco. Regressa a Angola para criar a sua igreja, "genuína e autenticamente africana", com elementos provenientes de tradições religiosas diversas, uma forma de renascimento (*Mãe, Materno Mar*: 235-248).

[60] Sobre profetas africanos e Igrejas pentecostais, cf. Augé, 1994b: 136-137 e 1998: 92; Iniesta, 2007b: 24.

[61] Como verdadeiro Messias, não admite que se grite "De Cabinda ao Cunene um só…?", com a resposta uníssona "Povo!". Depois, à interpelação "Uma só…?" e a necessária resposta "Nação!" (*Mãe, Materno Mar*: 250). A salvação encontra-se do seu lado e não do do Estado.

[62] *Mãe, Materno Mar*: 228, 230-234, 249, 255-269, 273, 276-286.

provocado pela alma do Profeta do Bomfim[63], mas com o retorno às águas de Manecas, acompanhado por Ti Lucas (*Mãe, Materno Mar*: 287-293).

Através de Ti Lucas, Boaventura Cardoso aponta a salvação da situação de paralisia do comboio e da vida através do culto aos antepassados e do respeito por procedimentos tradicionais. Estes são preferenciais em relação tanto às novas igrejas, como à inoperância do Estado e do Partido. Deste modo, de forma progressiva, assistimos no romance a um crescendo em paralelo do profeta, de Ti Lucas e das tradições locais.

Assim, Ti Lucas é a personagem que surge como a real detentora do poder do fogo e do poder de comunicação com os antepassados. Apresenta-se como alguém que vai debelando males através do recurso à tradição e à magia, comandando rituais de purificação e respeitando religiosamente a palavra. Figura neutra em relação às igrejas, detém o prestígio[64]. Também não se invalida o recurso por parte dos fiéis a outro tipo de crenças da ordem do sistema mágico-religioso tradicional, que acabam por unir todos os líderes religiosos. Aliás, para além de um universo maravilhoso que irrompe no romance[65], mostra-se como as tradições e os antepassados não podem ser desprezados. A congregação de todos os passageiros para obter a paz resume-se no ecumenismo e no culto aos antepassados, descontentes com o presente vivido. No fundo, uma *solução africana* de união entre o sagrado e o profano, sendo imprescindível a constituição de um Conselho dos Doze, com doze anciãos das quatro igrejas e com Ti Lucas como figura conciliadora[66].

Através do romance de Boaventura Cardoso, verifica-se como a religião se alia a manifestações de poder singular. Eduardo Costa Dias mostra como a religião pode configurar uma base de produção identitária, seja de uma identidade política, seja até de uma identidade nacional, de acordo com contextos específicos (2002). Neste sentido, a religião e a magia surgem como instrumentos de legitimação do poder, entendido como a participação num exercício colectivo e não apenas individual[67].

Nos romances em análise, na aliança entre a política e a identidade, a religião é a forma na qual se manifesta a vitalidade e a resistência a objectivos de dominação. Em *A Casa Velha das Margens*, os génios da natureza são os resistentes a medos e alguns

[63] A Igreja do Bomfim [*sic*] operava curas e o seu líder era igualmente um profeta, Simão Mukongo, com semelhanças físicas com Simon. Os seus cultos envolviam a possessão, a oferta de géneros e as confissões públicas (*Mãe, Materno Mar*: 172-182).
[64] *Mãe, Materno Mar*: 79, 84-86, 126, 134, 182, 191-192, 197.
[65] Como a localidade de Aldeia Formosa, plena de sobrenaturalidade (*Mãe, Materno Mar*: 142-148), o desaparecimento da noiva através do fogo (*Mãe, Materno Mar*: 197-198), a incarnação em pássaros e serpentes (*Mãe, Materno Mar*: 125, 165-166, 225-226) ou o desaparecimento de montanhas e a existência de monstros aquáticos (*Mãe, Materno Mar*: 221), apenas para citar alguns exemplos.
[66] *Mãe, Materno Mar*: 76, 84, 137-138, 157-158, 173, 199-203, 218-219, 222-224, 270.
[67] Cf. Balandier, 1987: 121; Eliade, s.d.: 22; Martí, 2008: 172; Soyinka, 2007: 68.

elementos são intocáveis, como o pau-de-muxixi que significa a "memória viva da Casa Azul" (*A Casa Velha das Margens*: 222, 266). Em comunidades rurais, dependentes dos fenómenos naturais, a subsistência económica através da agricultura ou da criação de gado, quem tem poder sobre a chuva investe-se de carisma pelos poderes de controlo da natureza[68]. Entre os Kuvale, uma linhagem que propicie a chuva tem prestígio e torna-se hegemónica, como a dos Hamba ou dos Mukwangombe, das quais saem os sobas (*Vou Lá Visitar Pastores*: 147-149; cf. R. D. Carvalho, 2002: 81). Em *Lueji*, verifica-se um crescendo do que Max Weber designa como "exigências éticas feitas aos deuses" (2006: 77). Após a entronização e os devidos rituais de purificação e de ligação aos antepassados, a primeira etapa de legitimação pública de Lueji advém de proporcionar a chuva em época de seca (*Lueji*: 49, 61-64). O domínio sobre o tempo e a comunicação com os espíritos, dos quais é representante, sacralizam Lueji na relação metonímica com o seu povo, simbolizando a cultura e a união entre o domínio terreno e o sobrenatural. Dada a sacralidade do poder, o *lukano* consiste numa "força mágica", os antepassados têm de ser benéficos para quem exerce o poder, sancionando a harmonia social, e, dando seguimento às referidas "exigências éticas", por eles Lueji quer vencer a guerra e continuar a linhagem[69].

Lueji não é o único romance de Pepetela que reconta um mito. *Parábola do Cágado Velho* inicia-se com a criação do mundo em várias cosmogonias angolanas, abarcando geografias diversas, num sentido aglutinador de construção de um mundo angolano através da religião. Esse mundo angolano vive, no presente da narrativa, a guerra e a aprendizagem da vida em condições adversas. Neste contexto, Ulume inscreve-se numa modalidade de criação de mundo e de uma nova sensação de religiosidade, através da relação que estabelece com o cágado velho. Destes encontros se tem destacado que visam a compreensão do mundo pelo recuo a uma primordialidade (Mata, 2001: 185; Spánková, 2006: 803). O cágado é tido como um símbolo de ancestralidade, de mito e de tradição (Spánková, 2006: 803), que Ulume respeita em variados momentos do romance. Mas o cágado, nos contos tradicionais orais em Angola, é não apenas um símbolo de sabedoria, mas igualmente de astúcia (cf. A. C. Oliveira, 2001: 104).

[68] *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 187-189; *Nzinga Mbandi*: 86; *Rioseco*: 336; *Patriotas*: 281. Sobre o carisma e a importância comunitária de propiciadores de chuva, cf. Weber, 1982: 54, 290-291; Abranches, 1980: 66; Parreira, 1990b: 42.

[69] *Lueji*: 15, 18, 25, 35-36, 344-345, 363, 477-478. A preparação para a guerra envolve rituais, sortilégios e a propiciação dos antepassados, não apenas em *Lueji*, mas em romances que abordam a guerra de libertação e a guerra civil (*Lueji*: 386-388; *Mayombe*: 210; *As Lágrimas e o Vento*: 90, 104, 130; *Patriotas*: 225, 227; *Parábola do Cágado Velho*: 19).

O natural é aqui, no universo privado de encontros entre Ulume e o cágado, primordial em relação ao humano, pela simbologia apontada ao cágado e pelos rituais que Ulume pratica, tornando-o não apenas seu confidente e conselheiro perante inquietações, mas principalmente um ente comparável aos antepassados (cf. *Parábola do Cágado Velho*: 116, 179-180).

Esta relação quase mística é um dos exemplos de Pepetela na criação de novos cultos que dinamizam tradições. Ogun, o "Prometeu africano", e a criação deificada da floresta de Mayombe têm os mesmos propósitos. Aliás, a compreensão mitológica do espaço representa-o enquanto conjunto de objectos com nomes próprios (cf. Lotman, 2000: 150). Os desafios condensados em Ogun são transportados pelos guerrilheiros em acção no "deus-Mayombe" (*Mayombe*: 239), numa floresta que revela mecanismos próprios de transcender as ordens naturais e atmosféricas e que, simbioticamente, recebe o corpo de Sem Medo (*Mayombe*: 12, 243-244), desenvolvendo novas esferas de criação da ligação entre o humano, o natural e o sobrenatural.

3. Ritualizações sociais

As tradições, ou referências consideradas endógenas, produzidas contextualmente ou reinventadas em contexto de crise, marcam vivências culturais, nas quais se assiste à mudança. Uma personagem marginal do romance *Rioseco*, um antropólogo de visita à ilha e aos seus mundos culturais, com cujos artefactos se deparou, aborda a "descaracterização" a que se assiste na passagem do tempo[1]. A descaracterização é uma característica que, à partida, se nega em relação à cultura e ao que se toma como tradição. Mas não deixa de assinalar uma inquietação perante o devir do tempo e das culturas. Afinal, "«Llegar tarde» (…) es una característica inherente a la antropología" (Sarró, 2007: 218).

Na figuração dos rituais sociais, o escritor, ao contrário do antropólogo, não chegou tarde. Assinala as especificidades recuperadas à história nos romances sobre o passado e as especificidades vividas no presente, nas quais se sente uma linha de continuidade, através da qual poderemos considerar estruturas fundamentais das ritualizações sociais em vivências comunitárias. Não se trata de considerar que a descrição escrita de determinados ritos permitirá que estes resistam mais à mutabilidade que lhes é inerente, mas sim de interpretar

[1] "Quando fala em descaracterização não é deformação antropológica. (…) Os tempos descaracterizam-se, com as pessoas, é óbvio" (*Rioseco*: 446-447).

esta estratégia como a formulação em texto de uma identificação arreigada em quadros comunitários que se fazem valer de lógicas próprias e distintas das *violências* do recurso à tradição numa óptica folclorizada[2].

Lugares como o *njango* ou a ritualização da palavra enraízam-se na busca de referências ao passado e no presente vivido num contexto comunitário circundado por uma desregulação associada ao Estado, tanto o colonial, como o pós-colonial. Estamos perante uma marca literária de afirmação contra um poder hegemónico, tematizando os escritores a representação de uma realidade modelar a ser vivida pelos actores sociais em contextos locais, notando-se factos que funcionam na longa duração, num universo rural tradicionalizado. As festividades do campo, as suas especificidades e possíveis ligações a sistemas religiosos e telúricos, a inevitabilidade da fogueira, da dança, da noite plena de magia permitem a criação de um campo de análise ideologicamente situado na tradição. É nestes termos que os escritores reflectem a chamada "tradição identitária", no sentido que Mikel Villarreal e Eduardo Apodaka lhe dão (2002: 123), ao manifestar resultados de um processo de longa duração que conduzem os actores sociais ao tempo presente.

A sociedade é um sistema e não apenas um conjunto de indivíduos (cf. DaMatta, 1987: 13). Ainda que possa surgir como um lugar-comum, esta afirmação, parafraseando Roberto DaMatta, permite a configuração de sistema aplicado a uma sociedade que vive de acordo com regras comunitárias, não abrangendo o conjunto angolano mais lato, uma vez que nos deparamos com ilhas, buscando uma metáfora usada no Capítulo IV deste estudo. É ao nível local que as marcações de estabilidade se fazem e que as representações fundamentais da actuação social adquirem um sentido espacialmente marcado. Imposições externas – emanadas em lógicas de poder colonial e em lógicas de poder central em condições de independência – não camuflam a noção de comunidade[3] e os sentimentos de pertença a um agrupamento específico, não necessariamente ligado a uma identidade étnica.

Em cada comunidade encontra-se um *habitat*, no sentido amplo que é dado por Adolfo Yañez Casal a esta construção, que implica a integração, a adaptação, a regulação, a produção que assiste a cada comunidade na forma como se institui e se identifica (Casal,

[2] No mesmo sentido que é criticada por Ruy Duarte de Carvalho. Desmontando os estereótipos formados em Angola sobre o povo Kuvale, não deixa de assinalar que este serve para "ilustrar algumas festividades na capital da Província ou mesmo em Luanda", sob a capa de uma tradição que surge mascarada, portanto de modo a legitimar afirmações culturais desligadas do seu contexto e do seu sentido primordial (*Vou Lá Visitar Pastores*: 28-29).

[3] Para que uma comunidade exista, é necessário que um grupo de pessoas partilhe um sentimento de pertença ao agrupamento, que haja relações sociais "directas e intensas" entre os integrantes e uma organização com a "capacidad de ejercer diversas funciones relacionadas con la regulación de la existencia en el ámbito del grupo" (Haro e Rodrígez-Carmona 2002: 163).

1996: 21). Pepetela, em *Parábola do Cágado Velho*, mostra como a trasladação de pessoas de uma comunidade de origem para uma nova comunidade permite a recriação continuada dos processos enumerados por Adolfo Yañez Casal. Esta mudança tem uma raiz violenta e surge como consequência da incursão constante de soldados, levando a que a comunidade-mãe se conote com a guerra e com a destruição física[4]. Ainda que seja difícil o abandono do espaço doméstico, o *kimbo velho*, em direcção ao Vale da Paz, local do *kimbo novo*, este acaba por representar a fertilidade e o benefício, permitindo a readaptação, em primeiro lugar, ao espaço produtivo para que, paulatina e circularmente, se crie o espaço doméstico[5]. A circularidade da instituição desta comunidade radica no binómio soldados/população, que se traduz numa equivalência entre entrada de soldados, depredação e necessidade de fuga, continuamente negando-se e edificando-se o lar (*Parábola do Cágado Velho*: 140-142, 146). Apesar desta marca de negação imposta pelos agentes bélicos[6], o romance de Pepetela mostra como se faz uma comunidade, nos seus espaços físico, económico de subsistência, religioso, social e cultural.

A paz torna-se o tempo de inauguração de cada espaço, em concreto do Olongo, o *kimbo* novo. A criação do espaço físico faz-se mediante a edificação das habitações em torno do espaço central constituído pelo *njango*, o espaço de socialização comunitária, respeitando as distâncias que conferem privacidade ao espaço familiar. A recriação deste implica o transporte dos artefactos de uso quotidiano do espaço antigo. A distribuição de terrenos aráveis demarca o espaço de subsistência, que se alarga a um perímetro próximo, onde se caça e pesca. Também a religiosidade é um aspecto primordial, na medida em que se realizam ritos protectores, com um símbolo construído com os chifres do olongo encontrados no local e com rituais propiciadores. A festa da fundação congrega todas as pessoas da nova comunidade em torno de tambores. A festa da primeira colheita do milho,

[4] *Parábola do Cágado Velho*: 52, 65, 94-97, 101-102, 107, 110, 117-118, 130.

[5] Os conceitos de espaço *produtivo* e *doméstico* foram buscados a um ensaio de Ruy Duarte de Carvalho sobre os Kuvale. Em condições de mudança, se o espaço produtivo pode ser recriado no novo local, desde que este ofereça as condições propícias à produção agrícola, o espaço doméstico é de mais difícil recriação, não tanto pela residência dos vivos, mas antes pela dos mortos, "parte integrante do espaço doméstico, intransferível por definição" (R. D. Carvalho, 2002: 40). Em Pepetela, não assistimos a uma dificuldade de recriação deste espaço doméstico que integra o espaço dos mortos. A relutância em relação à mudança baseia-se na impossibilidade de as pessoas serem encontradas pelos seus familiares em caso de deslocação, resumindo-se o espaço doméstico de *Parábola do Cágado Velho* ao espaço dos vivos.

[6] A negação de uma ideia de comunidade em tempo de guerra pode ser encontrada, ainda, nos romances *As Lágrimas e o Vento* e *Rioseco*. No primeiro, relata-se que uma estratégia de guerra é a construção de aldeias fantasma, que seriam bombardeadas pelos inimigos e cujos restos de bombas seriam resgatados pelos guerrilheiros, pelo que se trata de uma comunidade inexistente, salvaguardando-se os espaços físicos da aldeia como instrumento (*As Lágrimas e o Vento*: 170). No segundo, a negação dá-se pela destruição e pelo prejuízo directo sobre as pessoas. Em recordação, Noíto conta o seu "lugar de paz" no interior do país: uma aldeia longe da guerra, com um quotidiano regular, com terra fértil, um "mundinho distante de tudo e do mundo", uma "república fora e longe do mundo", até que foi destruído pela guerra (*Rioseco*: 68-69).

mais farta em géneros do que a primeira e com batuque mais forte a marcar a dança, assinala a normalização da vida através deste ritual colectivo que havia sido interrompido quando a guerra estava presente no quotidiano (*Parábola do Cágado Velho*: 109-114).

Os artefactos podem ser utilizados no presente como representações da união entre o passado e o presente, enfatizando o sentido coeso da pertença e servindo como mediadores da recriação memorialística e afectiva do espaço (cf. Lovell, 1998a: 16-17). Esta consideração é verificável, como se explicitou, na edificação de um novo *kimbo,* em *Parábola do Cágado Velho,* pelo transporte dos artefactos de uso quotidiano. É neste sentido que a cultura material se torna socialmente simbólica, reavivada pela memória em comunidades de renascimento. De igual modo se contemplam "a trouxa, os sobrados de uma aventura dolorosa" (*Rioseco*: 30) pautada pela fuga à guerra que Noíto leva consigo para a ilha.

Sobre o romance de Manuel Rui, Ana Mafalda Leite (1998: 74) destaca a reconstrução e a integração quotidiana do casal de migrantes chegado à ilha. Francisco Soares (1999: 15) aborda a conjugação e a adaptação à ilha que congrega diversas personagens e respectivos papéis. Nele lemos uma comunidade piscatória que vive de acordo com regras próprias que têm de ser respeitadas, centradas na pesca e na venda do peixe, mas que recebe Noíto e Zacaria como inauguradores de novos mundos com as suas tradições. Determinante para este facto é a localização da sua casa num local de fronteira, entre a sanzala de Mateus, o pescador, e o mundo dos veraneantes.

Em *Rioseco*, encontramos um *determinado universo rural*, o da comunidade de pescadores e o do seu cruzamento com o mundo levado "do mato" por Noíto e Zacaria. Neste ponto, afasto-me de Francisco Soares, para quem, na ilha, "podemos encontrar uma tradição local antiga e não rural e na medida em que ela seja lugar de passagem de outros povos, passagem mais ou menos efémera". Para além deste aspecto, no romance, "o espaço rural é exclusivamente o lugar da ancestralidade", aquele que ficou no passado das personagens principais (1999: 14). Creio que essa "tradição local antiga" é apenas um dos factores a ter em conta quando se pode abordar este romance como modelo de um *determinado universo rural*. É *determinado* porque tem a sua localização espacial especificada numa ilha, porque as suas enformações quotidianas e na longa duração a distinguem da urbanidade que lhe é próxima e a constituem enquanto periferia. O *universo rural* é *também* (e não "exclusivamente") o lugar da ancestralidade, da carga cultural que o casal levou consigo para a sua nova vida em novo espaço de refúgio. Encontram-se universos distintos num lugar espacial e simbolicamente não urbano, em que o casal de

migrantes integra, com os pescadores, uma comunidade. As redes que se estabelecem entre eles reflectem as solidariedades mecânicas teorizadas por Émile Durkheim, prevalecendo uma forte consciência grupal entre o integrador e o integrado.

Porque se trata de uma comunidade encontrada e na qual eles se inserem, aprendem a vida existente e para eles desconhecida. Num primeiro momento, à chegada à ilha, Noíto apercebe-se de inúmeras diferenças entre os seus hábitos e os dos pescadores, como é exemplo a forma de cozinhar "os peixes talqualmente com escama e tripa por cima do fogo, porque ela não cozinhava assim" (*Rioseco*: 27). Mesmo nunca abandonando o que lhe parece ser o mais acertado e conhecido (a forma de cozinhar ao longo da obra é sempre a mesma, tal como fizera ao longo da sua vida), e sendo aculturação um processo multidimensional, Noíto acaba por viver a sua posição entre o que traz e o que encontra, como se poderá atestar nas formas de interrelacionamento e nos códigos tradicionais que o narrador releva.

Para além da feição memorialista da cultura material transportada para outros locais, a descrição do nível instrumental da cultura constrói um valor etnográfico a relevar em algumas obras. Descrevem-se os interiores das casas, os utensílios de uso doméstico e a ordenação da aldeia em tempos míticos e antigos[7]. Do colonialismo arcaico à contemporaneidade, os instrumentos musicais são outro elemento de apresentação do nível instrumental da cultura, marcando igualmente uma distinção entre o estranho e o próprio[8].

Outra presença do nível instrumental da cultura atesta-se na gastronomia. A gastronomia nacional em literatura constituirá um "nacionalismo tranquilo" (Cusack, 2006: 317). Ou, seguindo Renato Ortiz, uma forma de mostrar a estabilidade do grupo e dos seus costumes (2003: 77). Aproximo-me desta acepção, na medida em que a estabilidade se marca em termos de códigos de comportamento, como se verificou, mas igualmente na pormenorizada apresentação de alimentos e de elementos gastronómicos que se tomam como de partilha. Assim se lê, por exemplo, o "funji que outros chamam pirão" (*Parábola do Cágado Velho*: 114) e todo um conjunto de ingredientes que assinalam o modo distinto de uma potencial cozinha local, não se marcando a distinção entre o tempo pré-colonial e o actual[9].

---

[7] *Lueji*: 12; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 65, 99-100, 163, 225.
[8] *Nzinga Mbandi*: 64, 83, 86-87, 133; *O Segredo da Morta*: 39; *As Lágrimas e o Vento*: 63, 76; *Patriotas*: 218; *Rioseco*: 332-333; *Os Papéis do Inglês*: 80. Entre os instrumentos musicais angolanos encontram-se as marimbas, o kissange ou diversos tipos de percussão.
[9] Sobre este aspecto, note-se que a mandioca é um tubérculo que surge referido no romance que tematiza o tempo pré-colonial, sendo, portanto, paradoxal (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 239-240, 246). Entre as bebidas conta-se o hidromel (*Lueji*: 109, 271), o leite azedo (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 163-164), o

Ainda no que respeita ao nível instrumental da cultura patente nos registos etnográficos das obras literárias, apresenta-se a casa como expressão material de natureza simbólica (cf. A. C. Gonçalves, 1997: 145). E a sua ordenação marca as funções desempenhadas na sociedade. Do final do século XIX, chega-nos a habitação colonial e os símbolos desse domínio, como a mesa de pau-de-mupanga-panga, central na sala de refeições da Casa Velha, representação da sujeição a regras contrastivas com o luando e com o espaço de liberdade (*A Casa Velha das Margens*: 116-118, 145-146). Da pós-independência, em *Kissoko de Guerra*, a *onganda kuvale* é motivo de apreciação estética (*Kissoko de Guerra*, I: 268) e de relato ficcional etnográfico de Ruy Duarte de Carvalho, que apresenta o mundo de *ongandas* e de *sambos* constitutivos da singularidade deste povo em Angola[10].

A *totalidade integrada*[11] que constitui a realidade *kuvale* observada por Ruy Duarte de Carvalho, para além de denotar a vivência em comunidade, mostra como a consciência e a "forte identidade étnica" existe nos meios rurais angolanos, não se verificando uma identidade nacional clara, seguindo Paulo de Carvalho (2008: 67-68). Em Ruy Duarte de Carvalho nota-se a inclusão de partilha de um quadro de referências diferente das demais. Não tem a ver com uma balização que seja tomada, desconstrutivamente, como um obstáculo ao progresso e à viabilidade do Estado. Nem se trata de uma perspectiva à partida exógena, mas antes endógena, da própria posição Kuvale face ao Estado. Consiste, antes, numa questão de dignidade e de formalização de modelos de resistência. Daí que uma obra sua, *Os Papéis do Inglês*, seja sobre a antropologia e a Angola dos tesouros, numa

---

vinho de palma (*Lueji*: 106; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 68; *Nzinga Mbandi*: 78; *A Chaga*: 43; *Parábola do Cágado Velho*: 42, 113, 125-126) ou a kissangua (*Rioseco*: 73, 440; *Parábola do Cágado Velho*: 126). Entre os alimentos retirados da floresta, referem-se os cogumelos (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 258), pormenorizando-se os mais diversos alimentos retirados das lavras, do milho à batata doce, do inhame ao massango (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 233, 253; *Nzinga Mbandi*: 54; *Rioseco*: 111, 219, 446; *Parábola do Cágado Velho*: 42, 158). Para além do resultado da caça ou da pecuária e da pesca (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 68, 198; *Rioseco*: 239, 428) e dos demais elementos apresentados, de notar que se inventariam refeições completas das personagens. Jindungos esmagados com sal e kissangua ou matete (*O Segredo da Morta*: 192, 202; *Rioseco*: 260, 446), kitaba (*Parábola do Cágado Velho*: 66, 161) e refeições de cacussos assados e farinha de mandioca, funge e molho, geralmente de tomate e cebola, com ou sem peixe ou carne (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 101; *Nzinga Mbandi*: 78; *O Segredo da Morta*: 116, 155; *Rioseco*: 263, 356, 440, 446; *Patriotas*: 213; *Parábola do Cágado Velho*: 42, 68, 101, 103).

[10] Uma *onganda* é um terreno doméstico e permanente habitado por uma ou mais famílias *kuvale*, "constituindo uma unidade de consumo e uma entidade social que determinado grupo constitui com todos os seus pertences, móveis e imóveis, vivos e inanimados, materiais e simbólicos, filhos, criados, gado, utensílios do leite e Fogo", exprimindo o que se entende universalmente como "casa". Em termos físicos, é uma construção de espinheiras na qual se aloja geralmente mais do que uma família com o respectivo gado (*Vou Lá Visitar Pastores*: 162, 167). Os *sambos* são extensões das *ongandas* e são feitos de espinheira, para manter os animais controlados. Visam a recolha de animais e de pessoas durante as épocas em que decorre a transumância, usando-se para a sua construção os materiais da natureza local. É igualmente um espaço de ordenha e de edificação das casas dos homens (*Vou Lá Visitar Pastores*: 161, 175).

[11] Expressão buscada a *Vou Lá Visitar Pastores*: 346.

colocação mais ficcionada do próprio autor, e outra, *Vou Lá Visitar Pastores*, primeiramente publicada, seja um conjunto detalhado da cultura *kuvale* apresentada sob a forma epistolar, cujas intenções são mostrar como *vivem* e *funcionam* (*Vou Lá Visitar Pastores*: 172).

Para além desta vivência circunscrita, interessa abordar, nas ritualizações da sociedade, a celebração de festas[12], que comporta a ritualização da realidade social, tomada como um facto social total, dado abarcar os aspectos sociais, económicos, políticos ou lúdicos de uma comunidade. Pode tratar-se de reavivar a identidade através da repetição simbólica celebrativa e sagrada, como nas comemorações de nascimentos ou do fim da circuncisão[13], pode servir para confirmar o poder político individual[14], pode assinalar a alegria pela reunificação[15] ou pode, tão só, ser uma performance de códigos corporais e orais, na ligação entre dança e música cantada. Neste caso, em espaços públicos e de celebração, as mulheres sentam-se separadas dos homens (*Nzinga Mbandi*: 110-111; *Parábola do Cágado Velho*: 74). Quando a guerra não se faz presente, festas com dança entre homens e mulheres são comuns (*Parábola do Cágado Velho*: 26).

A dança comporta uma feição ritual comemorativa de actos simbólicos da comunidade e uma feição lúdica de entretenimento (cf. Venâncio, 2000: 42). Os movimentos corporais formalizando-se como repertório, logo, como prática semiótica de individualização e de socialização do corpo, sendo os gestos traduzidos socialmente[16]. No colonialismo arcaico, a dança é um passatempo comum entre homens e mulheres e faz-se de noite (*Nzinga Mbandi*: 86-88). Após a independência, deparamo-nos com duas situações a merecer destaque. Uma decorre da leitura do romance *Mãe, Materno Mar*, sendo a música

[12] Sobre festas e ritos, cf. Connerton, 1999: 50-51, 66-69; A. C. Gonçalves, 1997: 171; Thiong'o, 1987: 45; Iniesta, 2001: 176; M. C. Silva, 1998: 86-87; Polanah, 2001: 48.

[13] Presente na comemoração colectiva do fim do tempo dos ritos de iniciação masculina e feminina, em *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 76-79; por ocasião do casamento de Lueji (*Lueji*: 410); na celebração de nascimentos, em, por exemplo, *Lueji*: 450 e *Parábola do Cágado Velho*: 39.

[14] Neste exemplo, destaquem-se as festas de aniversário do Mais-Velho, o líder da UNITA retratado em *Patriotas*, e deste movimento. O dia de aniversário do Mais-Velho é "feriado nacional" (*Patriotas*: 164), ou seja, naquela nação. Celebra-se com parcimónia na bebida e na comida, mas com baile, fogo de artifício, louvores ao aniversariante, uma parada militar, discursos, danças tradicionais, recitais de excertos dos discursos e de poemas do Mais-Velho e uma longa oração a seu cargo, a que se seguiu o desfile de tanques capturados ao inimigo e de prisioneiros (*Patriotas*: 164-175). Esta é a única parte em que o Mais-Velho participa, mas sem que tenha uma acção ou que se transcreva o seu discurso. Não passa desta referência. Depois realizou-se uma partida de futebol, com o desafio de uma equipa com o nome do dia do aniversário do Mais-Velho e a outra com o da sua mãe (*Patriotas*: 175). Este desporto é, note-se, "a única actividade não política encorajada" e joga-se ao domingo (*Patriotas*: 210). Outras ocasiões marcadoras de poder são as celebrações de ocasiões históricas no "território libertado" da Jamba, como a da fundação da UNITA, a 13 de Março, zelosamente preparada. Novamente se realizam a parada militar, os discursos, poemas do Mais-Velho, futebol, mas sem baile (*Patriotas*: 231).

[15] Como no regresso dos contratados, com "fogueiras espalhadas e rodeadas de gente a dançar, a conversar, a chorar de copos" (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 88).

[16] Sobre os movimentos corporais como prática semiótica, cf. Connerton, 1999: 92; Rivière, 1987: 15; Augé, 2007: 58-59.

de Dê-Jô preferível, para os mais novos, às músicas e às histórias contadas pelos mais-velhos. No romance de Boaventura Cardoso, festas como as organizadas pelo *disco-jockey*, a par de outros passatempos, reflectem a não ordenação de uma vida social regular, tendo as pessoas de manter-se em tempos de espera (*Mãe, Materno Mar*: 65, 69-70, 92-93, 108, 138). A segunda situação relaciona-se com a dança em situação profissional. Esta conglomera e alia em palco instrumentos musicais, tipos de dança e pessoas de diversas proveniências étnicas[17]. Os gestos da dança em contexto rural não visam uma exibição pública, ao contrário das danças em situação profissional, mas sim uma vivência. Se a primeira é uma ligação do exterior aos grupos – porque accionada pelos escritores e com o propósito da demonstração de conglomerações diversas – a segunda reporta-se aos laços que o grupo tem endogenamente.

A comunicação e a comunidade radicam numa base comum: a da partilha de linguagem. Esta comunhão elabora-se através da enunciada ritualização social, mas igualmente mediante outros meios de propagação de mensagens informativas dentro da comunidade e entre comunidades próximas. Os meios de comunicação para grandes distâncias fazem-se em linhas de *mondos* ou tambores e em códigos partilhados, passando a informação de localidade para localidade, que pode ser de anúncios de acontecimentos[18], de informações sobre a guerra (tanto no tempo mítico como na luta de libertação[19]), convocatórias de pessoas para participar em determinados acontecimentos, como ritos fúnebres ou celebração de nascimentos (*Lueji*: 221, 450; *Terra Morta*: 140). Dentro da comunidade, a percussão convoca a população para anúncios importantes para a

[17] Em *Kissoko de Guerra*, Neco é o coreógrafo de dois grupos de dança: "o grupo *kuvale* e o grupo umbundo", não formando os *kimbundu* um grupo à parte, com batuques diversos, Ngoma, Olondingo, Djipindjingo, Tchingufo, e ainda uma Mpuita. Os bailarinos dançam Omukamba, "a dança guerreira" *kuvale*, uma dança *chosa* de amor e guerra, a cargo de um sul-africano que se rendeu aos soldados e à sua causa, outra dança, "duma mímica, ao ritmo do «Kambangula», lá do Sul" e Kizomba (*Kissoko de Guerra*, II: 95-102). O bailado de Lu, em *Lueji*, representa uma síntese, aliando o bailado moderno e as danças africanas. É assim que nasce "um género próprio, nacional, indo buscar temas e passos à tradição dos camponeses, misturando por vezes as culturas de origem, e estilizando com recurso ao que de mais avançado se fazia no mundo". No bailado só iam usar produtos locais, sendo tudo angolano (*Lueji*: 169-170, 384). Trata-se do realismo animista que congrega o bailado moderno e não a exibição folclórica por si, ao contrário do bailado em Henrique Abranches. De qualquer modo, salvaguarde-se que "Folclore não se confina a tema de ciência, nem a património rural suposto autêntico e arcaico" (Castelo-Branco e Branco, 2003: 4).

[18] *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 187, 200, 205-206, 241; *O Segredo da Morta*: 175; *Viragem*: 43. Sobre esta forma de comunicação, é interessante atentar na apresentação que dela faz Castro Soromenho: "Ao cair da noite, um «mucupiela» ["Tambor que serve para transmissão de notícias", segundo nota] começou a tocar longe no outro lado do rio. Capitas e sipaios levantaram os olhos das chamas da fogueira e inclinaram-se para trás, à escuta. E ficaram-se a ouvir a T. S. F. do sertão comunicar de aldeia para aldeia, no grande silêncio da noite de ventos brandos, a notícia da morte do chefe de posto Nogueira" (*Viragem*: 155).

[19] *Lueji*: 113, 117, 295, 296, 339, 385-386; *As Lágrimas e o Vento*: 82.

comunidade, que se prendem com o seu funcionamento em épocas de crise[20]. Quando é necessário transmitir informações mais detalhadas, enviam-se mensageiros[21].

Outra forma que auxilia a veicular as informações é o recurso ao *mujimbo*. O *mujimbo* é considerado um género tradicional oral, termo de suposta origem *kikongo* que significa boato e que pertence ao género "contos sociais" da literatura tradicional oral angolana[22]. Reflecte a rapidez com que as mais variadas notícias se espalham pelas pessoas e acaba por funcionar, em alguns casos, como factor de coesão, na medida em que aproxima as pessoas na partilha de mensagens, revestindo-se de diversas funções no *corpus* em análise: (i) pode tratar-se de uma notícia simples sobre determinado acontecimento; (ii) pode ser um veículo de informações contraditórias; (iii) pode ser uma forma de passatempo e de observação da vida alheia, de modo prejudicial ou anódino; (iv) pode ser criado intencionalmente para agir sobre as pessoas, gerando medo ou reforçando o carisma de alguém; (v) pode funcionar como um elemento da arte de governar e de guerrear, propagando informações falsas; (vi) por fim, pode ser o mote para uma sessão de diálogo, para passar o tempo[23].

Os passatempos servem para assinalar a passagem do tempo e da vida quotidiana, como se fossem suspensões da diegese. A palavra é central nos actos prazenteiros de conversar durante a realização de tarefas quotidianas. Escolhem-se temas relacionados com o contexto conhecido de todos os intervenientes ou a recriação de relatos de saberes transmitidos pela tradição, notando-se as funções recreativa e pedagógica destes relatos. No exercício de memória, ritualizam-se os feitos dignificadores, as histórias de resistências, as canções do quotidiano, as histórias do repertório tradicional oral e, até, a ritualização do contrato em danças que reproduziam os movimentos corporais dessa vivência, como em *Terra Morta* (p. 82). Tratando-se de um contexto presente, as histórias criadas permitem adensar a fama das figuras relatadas, inscrevendo-as no colectivo, como se passa com Noíto. Levada da ilha para o *outro lado*, a estória sobre Noíto sofria inclusões que adensavam o seu

[20] *Lueji*: 409; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 190.
[21] *A Konkhava de Feti*: 56-59, 68-70; *Lueji*: 117-118, 339-341, 408; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 141; *Parábola do Cágado Velho*: 31. Os emissários são igualmente as figuras centrais de encontros diplomáticos entre dignitários, como entre o Muene-Ngola e Paulo Dias de Novais (*Nzinga Mbandi*: 45-46).
[22] "Este vocábulo de origem de língua nacional que se julga ser kikongo e que significou somente: novidade, notícia, conversa, demanda, maka, problema, queixa, perdeu o seu verdadeiro e original significado para BOATO", como explica Uanhenga Xitu (*O Ministro*: 25. Maiúsculas no original). É António Fonseca quem o considera um género da literatura tradicional de transmissão oral angolana (1996: 51).
[23] *Lueji*: 99-100, 296, 320, 367-372, 408; *A Casa Velha das Margens*: 10, 12; *Terra Morta*: 177, 199; *Viragem*: 43; *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 160-161, *Kissoko de Guerra*, I: 267-268; *Patriotas*: 198, 228, 283, 293; *Rioseco*: 119-120, 242, 249, 384, 392, 404, 475; *Parábola do Cágado Velho*: 36, 71-72, 122, 139, 143.

cariz maravilhoso (*Rioseco*: 351-352)[24]. Ainda no romance de Manuel Rui, as actividades da comunidade pesqueira, com a divisão de tarefas entre homens e mulheres, são mediadas pelas conversas e distinguem-se dos passatempos dos veraneantes[25].

Nos universos da oralidade, verbalizar perante a comunidade é a etapa intermédia do caminho entre os actos individuais[26] de reflectir, filosofar e condensar na palavra e o acto colectivo de comungar, partilhar e participar. O discurso é também sentido comunal, pelo que escutar e falar são actividades não de duas entidades, mas de uma só[27]. Por este motivo, encontramos diálogos que são mais do que troca de informações circunstanciais, tornando-se relatos de vida.

Em *Mayombe***,** as conversas entre guerrilheiros são verdadeiros rituais que actualizam vozes singulares e conflitos. Mas não no sentido de cultivo da oratória, antes de episódios que enformam a obra. O lugar central de diálogos em determinados rituais sociais – como nos processos de socialização em condições de guerra neste romance de Pepetela – sintetiza o domínio da memória e a partilha de códigos. Num diálogo, actividade que implica reciprocidade, o interlocutor é concreto, é observado e conhece-se a sua memória individual[28]. Para além desta memória individual, os códigos dispostos são os culturais, mais de afastamento do que de aproximação.

Algumas estruturas colocam em acção ritual a retórica. Mais do que uma postura pública e mais do que o manejo da linguagem, poderemos entender retórica no sentido proposto por Molefi Kete Asante. A condição retórica é "*the structure and power pattern, assumed or imposed, during a rhetorical situation by society*" (1987: 22)[29]. Em algumas

[24] Sobre estes passatempos, cf. *Lueji*: 10, 154, 173, 175, 365, 410; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 203; *A Casa Velha das Margens*: 97-98, 101; *As Lágrimas e o Vento*: 148; *Rioseco*: 111, 295, 302-303, 405, 508; *Parábola do Cágado Velho*: 75; *Os Papéis do Inglês*: 23. Saliente-se, em *Lueji*, a personagem de Chinyama, irmão da rainha lunda, criador de histórias e de exemplaridades sábias, mas cuja autoria já se desconhece e que já sofreram as mudanças devidas aos tempos, à sua transmissão e à sua adaptação a locais e a contextos (*Lueji*: 10, 173, 175, 365, 410). Sobre as funções pedagógicas dos relatos orais, cf. A. Fonseca, 1996: 25-26.

[25] Nestas actividades, cabe aos homens o remendo das redes, que Noíto quer igualmente fazer (*Rioseco*: 48, 133, 259, 302, 464). As mulheres fazem balaios, cuja elaboração é detalhadamente descrita (*Rioseco*: 67). As suas actividades distinguem-se dos passatempos dos veraneantes, que escutam música alta, as mulheres vestem biquini e apanham sol "como quem tem febre", fazem esqui aquático (*Rioseco*: 96, 103). Este mesmo tipo de distinção entre os tempos de lazer locais e os de estranhos pode encontrar-se em *Os Papéis do Inglês*, de Ruy Duarte de Carvalho. Na recuperação da Angola dos tesouros e das caçadas, assistimos a um serão de um concerto de violino, tocado pelo inglês, e um *kisange*, que cortam o silêncio da anhara (*Os Papéis do Inglês*: 75-81).

[26] Entre passatempos solitários, destacam-se a leitura (*Patriotas*: 163, 199; *Os Papéis do Inglês*: 82) e a reflexão, em monólogo interior, acompanhada pelo acto de fumar (cf. *Rioseco*: 258, 343, 357; *Parábola do Cágado Velho*: 12).

[27] Como no excerto do poema do nigeriano Niyi Osundare: "Let every mouth tell / A listening ear: / We find in his many and varied songs / Voices of this and other times" (1998: 81).

[28] Sobre esta actividade discursiva e os planos que coloca em acção, cf. Lotman, 1996: 33, 111.

[29] O itálico encontra-se no original.

obras destaca-se a criação de um ritual de conversa, em que uma pessoa conta a sua história de vida a outra, marcando rituais de encontro entre pessoas (*Kissoko de Guerra*, II: 13-14; *Mãe, Materno Mar*: 142-148). A oralidade marca-se no relato de histórias de vida, especialmente marcantes em *Patriotas*. Várias personagens, como Teresa, uma velha parteira, Raimundo ou Njekwa procuram Hosi para contar os seus percursos, já que ele era "politicamente virgem", logo, um fiel depositário. Nestes registos, escutar implica paciência para seguir a linha condutora do relato, das várias etapas que se querem desvendar[30].

Dos espaços privados aos espaços públicos de relacionamento social, o quintal representa a permeabilidade entre o espaço da casa e o espaço da rua, entendidos enquanto categorias sociológicas que ultrapassam a geografia dos espaços, abarcando a sua institucionalização social e cultural e o seu sentido colectivo (cf. DaMatta, 1987: 15, 25). Será mais do que um espaço "arruado", seguindo Roberto DaMatta (1987: 60-61 e 1997: 101-102), pois não apenas estabelece a comunicação entre a rua e a casa, sendo um espaço intermediário entre códigos que as pessoas operam de forma distintiva nas esferas da casa e da rua, mas confere um sentido de coesão comunitária que vai além de uma intermediação.

Em *Nzinga Mbandi*, o quintal designa um espaço familiar, religioso e económico no qual se localiza a família extensa de uma residência patrilocal, cenarizando os passatempos femininos, desta feita numa marcação feminina deste espaço (*Nzinga Mbandi*: 41-43). Esta marcação advém não apenas da designação dos espaços como pertença de uma mulher, de "mamã Ifika" a "avó Mutudi" ou a "mana Ngalo" (*Nzinga Mbandi*: 73-74), mas igualmente pela distinção operada entre o quintal e o *njango*, um espaço de ritualização masculina que poderemos encontrar na maioria dos romances desenrolados em cenário rural[31]. O quintal reveste-se ainda de funções sociais simbólicas ao congregar pessoas no óbito (*O Segredo da Morta*: 61, 68, 72) e ao ser o espaço de liberdade do exercício de várias línguas em contexto colonial, suprimindo-se geralmente o português (*A Chaga*: 50, 143; *Terra Morta*: 222). É do quintal que se contacta com os outros (Soares, 2001: 301) e é no quintal ou em espaços semipúblicos, mas abertos, que se contam *missosos* e se realizam outros passatempos (cf. *O Segredo da Morta*: 72; *Rioseco*: 404).

Nos passatempos, assiste-se a uma separação de géneros não só em termos espaciais, mas igualmente nas actividades desempenhadas. Por exemplo, os mais-velhos jogam a *kiela* e as mulheres, para além da fiação, actualizam a tradição oral através da narração de

[30] *Patriotas*: 129, 140-145, 156-172, 177-181, 212-213, 216, 225, 241 ss..
[31] Este espaço será tratado adiante.

histórias com objectivos morais[32]. Ao trabalho feminino alia-se a comunicação em vida social. Aliás, a morosidade dos trabalhos desempenhados implica a dedicação de tempo à conversa e às canções (*Vou Lá Visitar Pastores*: 248, 298-299). Estas vão além da categoria de passatempos, tendo diversos objectivos, desde os recreativos até aos sociais, desde os instrumentais pela acção da palavra sobre as coisas à transmissão de conhecimentos e de memórias, desde a expressão de resistência à coordenação rítmica do trabalho[33].

Em termos de espaços, encontramos a gradação entre o espaço familiar e o espaço público do *njango*, mas com a centralidade na tríade composta pelo fogo, pela noite e pela palavra, que perpassa todas as obras, marcando o tempo preferencial do convívio social, através da conversa e da encenação da memória. Esta actua não apenas ao nível dos relatos da tradição oral, em *missosos*, ou de sessões de aprendizagem de regras mediante adivinhas, mas igualmente nas ritualizações através de danças e de canções. É o tempo para que as personagens se dediquem a passatempos, como a narração de contos ou sessões de adivinhas, ou a ritos sociais de relevo. A busca da memória e, mais do que memória, de cultura, encontra-se, desde modo, dependente da conjugação destes três factores simbólicos de recreação, de comemoração e de partilha, momentos encaixados nos romances de modo a situar os actores nos contextos [34]. O convívio nocturno designa-se, no romance *A Casa Velha das Margens*, de *sûngui*, o tempo do *sunguilamento*, de relato de acontecimentos passados e presentes, em jeito encantatório pela diferença das Margens em relação à cidade, no qual os papéis desempenhados pelos intervenientes encenam o jogo de informação e de espera de perguntas, informação que nunca é totalmente desvendada, pelo exercício retórico e filosófico que o *sûngui* constitui (*A Casa Velha das Margens*: 102-108). A mesma designação encontra-se na "exploração epistolar de um percurso angolano em território Kuvale" de *Vou Lá Visitar Pastores*, de Ruy Duarte de Carvalho, em registo áudio, com a palavra falada e a ser escutada. A obra passa de um registo oral de autor para a sua escrita, resultante da gravação de cassetes áudio para serem facultadas a um companheiro de viagem que nunca chegou. O seu ouvinte é um leitor e, tal como no *sûngui* anteriormente

[32] *Nzinga Mbandi*: 43, 72-75. Sobre histórias como passatempos em Angola, cf. A. Fonseca, 1996: 17, 61.
[33] *Terra Morta*: 45, 193, 199. Sobre canções em África, cf. Noa, 2002: 183; Altuna, 1993: 39.
[34] A noite é o tempo preferencial em que se contam histórias e se canta e dança a memória, enquadrando a convivência social em torno da fogueira (*A Konkhava de Feti*: 17, 125; *Lueji*: 220, 254, 402, 411, 431, 470; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 68, 167-171, 260-262; *Nzinga Mbandi*: 43, 78, 133; *A Casa Velha das Margens*: 104, 189-190, 220; *A Chaga*: 190-191; *Viragem*: 30; *As Lágrimas e o Vento*: 60-63, 170; *Mãe, Materno Mar*: 191-195, *Rioseco*: 50-51, 333, 508; *Parábola do Cágado Velho*: 15, 112, 119, 147-148, 165-166, *Os Papéis do Inglês*: 23, 157, 155). Sobre o tempo nocturno e o relato de histórias, cf. A. Fonseca, 1996: 25, Noa, 2002: 174, Ribas, 2002: 90. Em *O Segredo da Morta*, a conversa sobre o passado – exemplar para o presente –, o contar de histórias, os serões de danças e músicas de piano reúnem pessoas da "selecta sociedade", sem haver a notação de preconceitos rácicos (*O Segredo da Morta*: 39-40, 137-138, 150, 159).

apresentado, há questões que são adiadas ao longo do texto "para outros serões" (expressão presente em *Vou Lá Visitar Pastores*: 148).

Ainda sobre o tempo nocturno, nas obras que retratam a Angola colonial do Estado Novo, os tempos de lazer dos colonos distinguem-se dos dos africanos. Referem-se os jogos de cartas e o acto de conversar[35]. Este é o passatempo relevado, mas com uma notação negativa. Em *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*, os serões passam-se a "ratar-na-vida-alheia" (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 105) e, em *A Chaga*, com sessões de "má-língua" (*A Chaga*: 191).

Nas obras de Castro Soromenho, a noite é o ambiente que se destaca pelos signos de escuridão e são semelhantes nas três obras em análise: ecoam gritos no vale, escutam-se cantos e vêem-se as fogueiras (*A Chaga*: 90, 199; *Terra Morta*: 24, 60; *Viragem*: 61-62, 78, 88-89, 205-206). Considerando-se, com Mohamadou Kane, que a noite no campo favorece a comunicação com o passado e a tradição (Kane, 1982: 171), o velho comerciante Lourenço, em *A Chaga*, aplica este tempo à vida cultural africana de encontro com as raízes (*A Chaga*: 191).

Estas raízes são negadas, incompreendidas e aproveitadas pelo regime colonial, três procedimentos que corroboram a violência simbólica do sistema colonial. Deste modo, em primeiro lugar, as autoridades coloniais proíbem os cantos, exibidos fora do perímetro urbano, no espaço da vila (*Terra Morta*: 50, 94). Em segundo lugar, o europeu despreza a palavra do africano e o tempo que tem de ser dispendido num relato rico em pormenores, que causa o alheamento e a sensação de monotonia ao europeu (*Viragem*: 67-69). Por fim, encontramos o aproveitamento colonial da diversidade do império, das suas gentes vestidas com indumentárias típicas e dos seus instrumentos musicais. Demarcando-se do contexto em que são tratados de forma menor e apodados de selvagens, reencenam-se cerimónias comemorativas de visitas do governador-geral à longínqua Lunda, que nunca se concretizam. Mas estas cerimónias são treinadas ao cuidado dos colonizadores, servem para demonstrar o seu patriotismo e é-lhes retirada toda a carga cultural sacra que, em devido contexto local, comportam, como é o caso das danças guerreiras lunda e *tchokwe*[36].

Com o devido respeito pela carga cultural angolana, o *ehanda* e o *njango* destacam-se como espaços codificados[37], já que a sua sociabilização se opera através de códigos de

[35] Os passatempos dos colonos referidos encontram-se em *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 80 ss., 126; *A Chaga*: 201; *Terra Morta*: 9-13, 101.
[36] *A Chaga*: 4-7, 23-24, 51-51, 80-83; *Viragem*: 179, 195-197.
[37] Os espaços codificados constituem uma das categorizações de espaços socializados, conforme se pode atestar em Augé, 2007: 47.

acesso e de códigos de respeito por quem produz o seu sentido. Através dos seus exemplos em literatura, a representação pela palavra inscreve a cultura no imaginário colectivo e confere-lhes uma enformação identitária de acordo com as relações sociais construídas.

O *ehanda* consiste num espaço público com regras próprias ligadas a uma actividade feminina. Para além de quintais a cargo de mulheres, é lá que se pisa milho e se faz farinha, assistindo-se aos movimentos do corpo que se completam com canções com vista à eficácia do trabalho, pelo poder criador da palavra. A sua categorização social advém de ser um espaço de canções, de aprendizagem, de comunhão entre as mulheres mais velhas e as mais novas[38].

É um edifício denominado *njango*, *onjango* ou *tchota*[39], lugar sociocultural central na vida comunitária, que permanece na longa duração, como se percebe na descrição da ritualização da vida presente nos romances, como um espaço aberto de conversas e de realização de memória e da aprendizagem, essencialmente a cargo de homens, que nele se dispõem de acordo com a idade, assinalando a hierarquização etária da organização social. Desempenhando a centralidade da organização da comunidade, a reflexão e a partilha de discórdias e a narração de contos exemplares, nele se propõem as respostas necessárias para que a organização permaneça, expondo os mais velhos os respectivos dotes de oratória, a experiência e a sabedoria[40].

Trata-se de um espaço ritual, como se percebe. Como tal, e seguindo Iuri Lotman, advogando que o "espacio ritual copia de manera homomorfa el universo" (1996: 84), ter-se-á de atender a duas configurações sociais de representação do cosmos dependentes da apresentação deste espaço, que corroboram a ordenação social com base na hierarquização dependente do género e da idade. No que respeita ao género, a sua abertura às mulheres acontece em momentos específicos de serviço aos homens que lá se encontram, com a oferta de comida, devendo manifestar-se reverência para com este espaço (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 16). As relações desiguais em sociedades de linhagem envolvem classes etárias e

[38] *Nzinga Mbandi*: 18, 98-102; *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 164-167; *As Lágrimas e o Vento*: 79; *Rioseco*: 239-240. Sobre o poder da palavra durante o trabalho, cf. Mouralis, 1981: 352.

[39] Poder-se-á encontrar a sua descrição física em romances de Pepetela: "uma casa circular, mas com parede de paus e capim até à altura máxima dum metro, o resto aberto até ao tecto, sendo portanto muito clara e arejada. Era coberta por espessa camada de capim, colocado em forma cónica" (*Lueji*: 102); um espaço de união, pois "o njango não tem paredes que separem as pessoas, apenas uma cobertura redonda de capim e umas cadeiras que aparentam ser extremamente confortáveis" (*A Gloriosa Família*: 359-360). É um "recinto em círculo e rodeado de estacas" (*O Feitiço da Rama de Abóbora*: 16).

[40] *Lueji*: 103; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 16-21, 194; *Nzinga Mbandi*: 138-139; *Parábola do Cágado Velho*: 24-25, 45, 52, 107. Sobre o *njango* como local de aprendizagem e de diversão, cf. Chiwale, 2008: 16. Sobre a hierarquização etária e social em África, cf. Iniesta, 2001: 138.

sexuais. Os sistemas de ancianidade em que são os mais velhos a regular os mais novos que ascendem a esta categoria por via da idade e da morte dos mais velhos, num sistema de superioridade (Bayart, 1999: 187). No que respeita ao que pode considerar-se como uma classificação hierárquica etária, o *njango* é, portanto, um espaço em que os mais-velhos afirmam as suas posições sociais nas obras.

Em termos históricos, e marcando o lugar do poder nativo e a estrutura de coesão social, marca-se explicitamente a disposição hierárquica da sociedade, como pode ler-se nos romances *Nzinga Mbandi* e *Lueji*. No primeiro, o Ndongo ou a Mulemba[41] (grafada com maiúscula inicial) revestem-se de funções religiosas, de afirmação do poder pela entronização, servindo ainda de espaço a reuniões de dignitários, decisivas para a observação de regras e de comportamentos de toda a comunidade em contextos de necessidade de coesão grupal, como a resistência ao invasor ou os julgamentos[42]. No tempo mítico de Lueji, a sala do Conselho, no centro da Mussumba, consiste num local de reunião antes de momentos importantes da vida da Mussumba, como a iminência de guerra, lá se anunciando as decisões (*Lueji*: 102, 322). A Mulemba é, ainda, um lugar central onde o fogo é aceso e no qual os homens mais velhos se reúnem para conversar e para exibir o seu conhecimento da literatura tradicional oral. Os mais novos podem estar presentes, mas são passivos (*Nzinga Mbandi*: 43).

Note-se que a afirmação dos mais-velhos como figuras de prestígio se faz valer mais em espaço rural, pois, na cidade, não têm a respeitabilidade da função desempenhada nas comunidades de origem, tornando-se um elemento passivo[43]. Após a independência, desrespeitam-se verbalmente as pessoas mais velhas (*Rioseco*: 94-95, 127), maltratam-se em

[41] A mulemba é "a árvore heráldica e tutelar das chefias banto, que plantam cada vez que se inaugura uma nova chefia ou se estreia uma povoação", daqui decorrendo a sua feição simbólica e sagrada (Altuna, 1993: 238).

[42] *Nzinga Mbandi*: 42-45, 69-70, 125-126, 136-137. Manuel Pedro Pacavira retrata dois julgamentos e o seu funcionamento, de acordo com os procedimentos da chamada justiça tradicional. A apresentação dos julgamentos ocorre numa interrupção das acções narrativas e, assim, terá como objectivo tratar numa óptica endógena os factos etnológicos relatados pelos cronistas europeus. No primeiro julgamento, um juiz preside a um conselho de mais-velhos, onde há pessoas ouvidas para esclarecer o caso e um jurisconsulto cuja sentença é um provérbio conciliador (*Nzinga Mbandi*: 43-45). Ninguém era isento perante a lei, cabendo a todos as mesmas obrigações, inclusive ao rei. Desta forma, o segundo julgamento decorre numa "grande árvore de considerável copa". O "Corpo do Grande Conselho" era o júri, composto por doze elementos, dos quais quatro eram mulheres. Tratava-se do "Supremo Tribunal de Apelação" reunido "em primeira instância", com juízes, oficiais de justiça, advogados nomeados pela mãe do rei e um presidente, "o ancião dos anciãos, Mbuta Nfundisi", com assistência. Os jurados manifestam-se através de canções, os anciãos da assistência fazem perguntas, ouvem-se as testemunhas e os advogados. Um dos factores que alongava a sessão, de uma semana, era a utilização pública de dotes retóricos. A sentença consistiu no pagamento de uma multa (*Nzinga Mbandi*: 29-30). A apresentação da justiça tradicional *umbundu* poderá ser encontrada com pormenor em David, 1997, obra na qual se destaca a manutenção da ordem e a regulação social. Em Ribas, 2002: 34, sistematiza-se a hierarquia de tribunais tradicionais das comunidades de língua e cultura *kimbundu*.

[43] Segundo opiniões de Padilha, 1995a: 154 e de Xitu, 1998: 21.

contexto de guerra (*Parábola do Cágado Velho*: 98) e, inclusive, matam-se. A morte de um mais-velho, merecedor de respeito à partida, em contexto de guerra, justifica-se: "Também há fantoches velhos" (*Kissoko de Guerra*, I: 148-149)

Os mais-velhos[44] formam uma classe de prestígio advinda não apenas da idade, mas essencialmente do conhecimento sábio da tradição política e religiosa, da preservação da memória e dos valores morais da comunidade e da sua ligação mais estreita aos antepassados, devendo, portanto, ser respeitados[45]. A classe de género masculina associada ao processo de aprendizagem visa a transmissão de sabedoria que, nos mais-velhos, se enraíza no conhecimento ancestral. As virtudes dos mais-velhos, como a prudência ou a sabedoria, exprimem-se nas suas capacidades oratórias e na coesão social que persegue, marcando a sua função distintiva, no sentido que Pierre Bourdieu confere à exibição da posição social do indivíduo colocado em comunidade, que implica que revele em actuação as marcas de pertença a determinado grupo (Bourdieu, 1996: 49). Indo além das obrigações e dos deveres que o sociólogo francês citado aplica na exibição da posição social, as obras retratam um conjunto de códigos articulados de regulação e de confirmação da posição dos mais-velhos. Estes consistem nas representações do corpo e dos códigos cinésicos e na exemplaridade das suas palavras, corroboradas pelo recurso à parémia e aos relatos exemplares, notórias ritualizações da vida em sociedade.

Passar a mão pela barba, olhar demoradamente para as pessoas e fumar cachimbo são manifestações físicas operadas pelo próprio de modo a ritualizar os actos de diálogo, confirmando o mais-velho como figura reverenda, já que os interlocutores com ele partilham essas referências[46]. Dado que as estilizações visuais se encontram directamente relacionadas com as competências verbais (cf. Asante, 1987: 39), é através de provérbios e de histórias exemplares que os mais velhos revelam a sua eloquência, a autoridade do seu discurso e se instituem, assim, como figuras de coesão social, já que surgem em contextos de clara e necessária marcação da identidade comunitária ou, ainda, em contextos de

[44] Opto por esta designação e não pela de *velho*, pelo facto de marcar de forma explícita o prestígio (J. C. Oliveira, 2001: 106).
[45] *Lueji*: 78, 160; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 172-175, 179, 259; *Nzinga Mbandi*: 87; *Kissoko de Guerra*, I: 150-151; *Patriotas*: 305; *Parábola do Cágado Velho*: 21; *Vou Lá Visitar Pastores*: 280; sobre a importância dos mais-velhos em África, cf. Altuna, 1993: 86-87, 159; Padilha, 1995a: 159-162; Leite, 1998: 62; Milheiros, 1947. 129; A. C. Gonçalves, 1997: 173, De Boeck, 1998: 38-39; Xitu, 1998: 21.
[46] *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 160, 171; *Nzinga Mbandi*: 55; *A Casa Velha das Margens*: 155, 157; *Terra Morta*: 140. A gestualidade como prática semiótica que substitui a palavra poderá encontrar-se em Trigo, s.d.: 124; Rivière, 1987: 14; Ribas, 2002: 165.

urgência de demonstração de que é na sabedoria que se encontram respostas perante um desconcerto presente[47].

Nestes rituais, a palavra produz cultura e produz conhecimento, também porque, como lembra Ulume, "as palavras eram tudo, eram força" (*Parábola do Cágado Velho*: 162). Deste modo, os romances mostram como a preservação identitária se pauta por uma transmissão de consenso pela tradição oral, pelos momentos em que se escolhem dizer as palavras certas e pela própria feição educativa que encerra[48].

São os mais-velhos a quem cumpre a função de ensinar os assuntos mais diversos, da história, aos costumes e aos comportamentos a obedecer no quotidiano, independentemente da época a que os romances se refiram[49].

Em *Rioseco*, é Noíto quem ensina a realidade do interior continental do país, cravada no nascimento dos rios, mas também na guerra e na história de vida da personagem. As etapas deste processo são morosas e fazem-se sempre deixando assuntos a ser tratados em outras vezes, nunca se desvendando todo o conhecimento (*Rioseco*: 56, 274-275, 434). Mas é igualmente o menino com nome de rio, Kwanza[50], quem ensina a Noíto, numa relação familiar, o mundo da ilha, os seus segredos e artes do mundo piscatório (*Rioseco*: 53-54, 57). Esta relação inscreve-se num processo educativo em que se dá a primazia a uma criança[51].

A este respeito, saliente-se que os processos de educação em *Rioseco* se fazem além da educação escolar. Esta surge fragilizada pela ausência constante do professor, que é corrupto, pelo que os meios de escolarização formal das crianças da sanzala de Mateus acabam por ficar a cargo da costureira Bélita, contrariando uma regulação que seria garantida pelo Estado (cf. *Rioseco*: 203-204). No romance de Manuel Rui, a infância[52] é

[47] *A Konkhava de Feti*: 71; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 56, 67, 146, 161-164; *Nzinga Mbandi*: 65; *A Casa Velha das Margens*: 12; *Mãe, Materno Mar*: 42, 92, *Parábola do Cágado Velho*: 58. A este respeito, note-se que Salvato Trigo considera o uso de provérbios em textos escritos como "uma marca de africanidade discursiva", marcando a restituição da palavra criadora ao discurso escrito (1981: 74-75, 175).

[48] Sobre o consenso da tradição oral e a sua feição educativa, cf. Taiwo, 2002: 155; Jegede, 1997: 75; A. Fonseca, 1996: 15; Appiah, 1997: 136.

[49] Como se pode perceber no tempo mítico em *Lueji*: 77-78 ou no tempo da independência em *Rioseco*: 182.

[50] O filho de Mateus tem o seu nome civil, mas "Só na cédula. Em casa sou Kwanza, o rio da terra do meu avô" (*Rioseco*: 53).

[51] "Na minha terra falam que uma pessoa quando quer saber das outras terras, deve primeiro andar com os miúdos. Se tu quiseres saber como se pode amadurecer, nunca perguntes numa fruta já madura. Pergunta, primeiro, numa noxa nova. Uma noxa que está ver outras se amadurecerem, outras caírem da árvore ainda verdes e ela com vontade de amadurecer" (*Rioseco*: 187). Outra situação em que a mulher aprende com um menino acontece entre Inês e Zuca. A primeira aprende com o segundo a realidade cultural da lunda não para a compreender, apenas ele lhe contando o que é, mas ela ridicularizando (*A Chaga*: 51, 53).

[52] A infância representa o tempo da liberdade de brincar em recordação, contraposta a um presente de opressão e incompreensão no romance *A Casa Velha das Margens* (pp. 98, 129-130, 341). Surgem várias referências às brincadeiras das crianças, para além de *Rioseco*, em *Lueji*: 9, 127, 164 e *Patriotas*: 55-56, 99.

ainda o tempo da liberdade da invenção de histórias e das brincadeiras (cf. *Rioseco*: 243, 405).

Ruy Duarte de Carvalho, a respeito da integração de crianças no exercício do pastoreio *kuvale*, trata a questão de as crianças não irem à escola e de trabalharem de modo ambíguo. Acaba por, de algum modo, desculpabilizar essa ausência no quadro geral de uma Angola que não cumpre estadualmente esta obrigação também em "populações sedentarizadas" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 91, 174-179).

A respeito da infância e da educação na ritualização social, note-se que a família é uma unidade de referência pedagógica e de socialização (M.C. Silva, 1998: 64-65), cujos ensinamentos podem ser preteridos em função da escola, mormente tratando-se de uma instituição tida como exógena. Na óptica de Ulume, os jovens que estudaram na "escola dos brancos" seriam "cabeças desmioladas", pois a educação formal não era sinónimo de bom senso (*Parábola do Cágado Velho*: 25), pelas práticas bélicas e pela desconsideração para com a tradição.

O contraponto a uma coisificação do *outro* pelos europeus encontra-se num enquadramento comunitário africano, anterior à colonização e a ela resistente, acabando por confirmar as ideias em cima expressas sobre a educação formal em moldes exógenos. Aimé Césaire aponta como características destas sociedades o comunitarismo, o anti-capitalismo (em vez do ante-capitalismo), a democracia e a fraternidade, visível no cooperativismo (Césaire, 2006c: 21). Em romances cuja acção se situa após a independência, estas marcas comunitárias apresentam-se sob a forma de códigos de honra que devem ser observados.

As relações humanas pautam-se pela solidariedade, pelo gesto benévolo, pelo agradecimento sincero, e os comportamentos querem-se regidos por preceitos e por códigos que sobrelevam a honra que se quer mantida após conquistada na relação com os pares. Sabemos que a palavra perde a sua acção benéfica quando proferida em mentira, sendo esta a anulação da palavra, já que uma norma que rege a vida em sociedade é a não separação entre a verdade e a vida. A cortesia deve marcar as relações interpessoais e a inserção de cada indivíduo na sua comunidade, na qual a partilha é relevada[53].

Neste quadro comunitário, a hospitalidade é um "valor identitário", como a designa Francisco Noa (2002: 177). Esta implica não apenas a anotação da alegre oferta de presentes ou de comida numa relação familiar ou de cortesia perante estranhos com os quais se deseja

[53] *Rioseco*: 11-13, 22, 41, 160, 163, 199, 327; *Vou Lá Visitar Pastores*: 168. Sobre a importância da palavra, cf. A. Fonseca, 1996: 26, Altuna, 1993: 84. Noíto sente também o peso de Zacaria ser um ladrão (*Rioseco*: 319), ou seja, um agente de desordem (Areia, 1989: 716; David, 1997: 53).

manter um relacionamento respeitoso, em festa ou no quotidiano regular[54], mas torna-se mais premente quando, em situação de guerra e/ou de escassez, nunca se perdem os valores hospitaleiros, igualmente implicados em sistemas de pensamento religiosos de actuação da reciprocidade desinteressada[55].

Dado que o valor da hospitalidade se sacraliza, o contexto da sua adulteração ou da sua negação é fortemente penalizador para a comunidade. Outro reverso do devido respeito e fundamento da hospitalidade, ou uma hospitalidade de enganos, acontece quando se recebe aquele que será o colonizador. Em Mbanza-Kongo, os portugueses são recebidos, em 1482, com uma festa com alimentos, bebida, música e dança (*Nzinga Mbandi*: 20). No reino de Ngola, já se nota o desagrado. Recebem-se com os "devidos obséquios em uso para com toda e qualquer visita", mas, depois, e rapidamente, já não são bem-vindos nem recebidos pelas pessoas, que não param as suas actividades, menosprezando-se o valor da visita (*Nzinga Mbandi*: 45-48).

Em crescendo da degradação das regras da hospitalidade, a aldeia de Ulume assiste à chegada de um grupo de soldados que pede comida, sendo-lhe dada; de outro grupo que a exige; de mais um grupo que faz esta mesma exigência, contrariando as regras da hospitalidade, levando a aldeia a alimentá-lo, contra a sua vontade; de um novo grupo de soldados que permaneceu durante uma semana a comer e a beber; e, por fim, de outro grupo que, além de comer e de se instalar, levou a comida de um conjunto de pessoas a braços com a fome. Também nestas relações se invertem os papéis de respeito. São os mais-velhos a respeitar os soldados, num poder claramente imposto pelo fardamento e pelas armas (*Parábola do Cágado Velho*: 42-43, 46).

Para Noíto, a comida e a forma de cumprimento são duas formas de conhecimento dos modos de vida (*Rioseco*: 113). Tal como para o Ngola, que pergunta elementos de história e igualmente como é a cultura material dos súbditos de D. Catarina, se trabalhavam ou passavam os seus dias em ócios, a sua religião (*Nzinga Mbandi*: 48-49). Em códigos de comportamento e de cumprimento, batem-se palmas rituais de respeito para com alguém mais velho ou de hierarquia superior, tanto à chegada como à saída[56]. A inclinação do corpo

[54] *Lueji*: 60-61, 65, 105-108, 256; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 113-114, 145; *Nzinga Mbandi*: 78, 86, 134-135; *A Chaga*: 43-44; *As Lágrimas e o Vento*: 79; *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*: 124; *Kissoko de Guerra,* I: 147; *Rioseco*: 24, 33, 36-37, 68, 200, 244, 446; *Os Papéis do Inglês*: 135-138.
[55] *Parábola do Cágado Velho*: 66, 69-70, 73, 77, 94, 101, 110-111, 123, 141; cf. *Rioseco*: 270-271.
[56] *Lueji*: 14, 128, 256, 282; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 79; *Parábola do Cágado Velho*: 28-29.

ou da cabeça mostra respeito, tal como esfregar o peito com terra, igualmente uma manifestação de alegria, a par da dança[57].

A cultura material, os códigos de cumprimento e a comida surgem como marcas distintivas inseridas nos textos, em relação aos colonos que se situam no país que não é deles e em relação às pessoas com uma vivência urbana com quem se contacta[58], assinalando-se nos romances uma especificidade endógena do mundo rural angolano.

[57] *Lueji*: 105, 222, 282, 433, 450, 469; *Nzinga Mbandi*: 86; *Parábola do Cágado Velho*: 29, 151-152.
[58] Kanda, filho de Ulume, recebe bem o pai, com comida e bebida, distintas dos seus hábitos. A bebida que o filho ofereceu era uísque e a comida era arroz com carne (*Parábola do Cágado Velho*: 157-161).

4. Institucionalizações familiares

Um recurso de forte pendor ideológico na guerra instrumentaliza linguagem do campo familiar, de modo a irmanar os envolvidos numa causa que se quer comum, como a da guerra de libertação ou a civil, como se atesta na seguinte citação: "Lembra-te só de que o sangue que corre nas tuas veias é o mesmo que corre nas minhas, ou até o mesmo que corre nas veias de todos os angolanos" (*Patriotas*: 116). A frase pertence ao chefe do Departamento de Propaganda Visual do Secretariado de Informação da Jamba, que transmite a Hosi a construção de Angola para além do parentesco e da família, em sentido mais estrito e instrumentalizável[1]. Este factor discursivo é apenas o ponto de partida para o tratamento dos quadros de referência familiares que representam o mundo privado e restrito, inserido num mundo global, ao qual pertence e no qual é parte activa, já que constrói a realidade social.

A nação, entendida como uma plataforma de congregação, poderá servir a necessidade de estabilidade quando outros laços se encontram enfraquecidos, como o da família (cf. Smith, 2000: 176). A partir da leitura de alguns romances sobre o cenário rural angolano, percebe-se que é a família que enquadra a estabilidade e, mais além, que oferece uma formação distinta daquela que, nacionalmente, seria preferencial. Como se observou anteriormente[2], também no que toca à família se assiste a uma vivência distanciada dos modelos tidos como mais progressivos. Recuperando instituições como a poligamia e o alembamento, Pepetela, em *A Parábola do Cágado Velho*, mostra como elas se apropriam como reguladoras e coerentes num cenário de guerra. *Vou Lá Visitar Pastores*, de Ruy Duarte de Carvalho, oferece uma trama romanesca radicada no sistema de parentesco *kuvale*, mostrando a sua organização enquanto sistema cultural próprio e etnicamente localizado, à margem da indiferente nação.

A organização familiar, tanto no seu sentido estrito como na família ampla, situa-se nos sistemas de construção da cultura e da sociedade, oferecendo modelos de regulação interna e de reprodução das relações sociais. Para além de modelos, a família, dado ser uma construção social, manifesta estratégias de produção e de reprodução, seguindo Pierre

[1] Como se percebe na sua fala: "Parentesco, família: todas essas tretas deixaram de contar na Angola que estamos a construir. Somos todos irmãos e irmãs, a verdade é essa. Eu sou teu tio. (…) Lembra-te só de que o sangue que corre nas tuas veias é o mesmo que corre nas minhas, ou até o mesmo que corre nas veias de todos os angolanos" (*Patriotas*: 116).

[2] Mormente no que respeita à sobrevivência de sistemas religiosos independentemente do materialismo dialéctico do Estado ou de sistemas de trocas directas como um modelo de organização da vida económica, apenas para referir dois exemplos.

Bourdieu, desde as estratégias matrimoniais até às económicas e educativas (Bourdieu, 2001b: 21, 93-101; cf. Iniesta, 2001: 93; Fernandes, 2001: 111).

Este subcapítulo partirá desta definição de família apontada – que aporta contributos estruturalistas de Bourdieu e de visões sobre a família em África – e dos dois romances de Pepetela e de Ruy Duarte de Carvalho mencionados, os eixos em torno dos quais se exporão os demais romances em análise.

Parábola do Cágado Velho apresenta a família como tema central, circundado pela guerra civil e ramificado em tópicos. O principal, que ocupa a maior parte da obra, respeita ao casamento de Ulume com Munakazi, tendo de nele se abordar a poligamia e o alembamento. O outro reporta-se às relações estabelecidas dentro da família nuclear.

Nesta, Luzolo e Kanda são, simbolicamente, os filhos do 'homem', Ulume, e da 'primeira mulher', Muari, uma nova geração resultante de um tronco comum colocada em lados opostos da guerra, com uma irmandade fracturada e a respectiva incompreensão paterna e materna. Como Caim e Abel, outros filhos da criação do mundo, contrariam as regras da conciliação. Manifestam ódio, atribuição de culpa pela guerra e recusam a reconciliação. Num quadro geral de desregulação, Kanda não cumpriu, sequer, a obrigação familiar de formar a sua própria família com o testemunho dos pais, relegados à passividade[3].

A este sintoma alia-se a certeza dos conflitos de gerações mais agudizados pela *mudança dos tempos* e pelas ideias da cidade, que chegam ao *kimbo* através dos soldados, motivando a *perdição* dos jovens[4]. Entre estas ideias encontra-se a condenação de duas instituições familiares tradicionais, perfilhada por Kanda e, num primeiro momento, por Munakazi, que o amor de Ulume escolheu para se tornar a sua segunda mulher. A poligamia e o alembamento[5] são *costumes do campo* que teriam de ser abolidos, já que reflectem a

[3] *Parábola do Cágado Velho*: 35-36, 70, 132, 157-162, 165.
[4] *Parábola do Cágado Velho*: 25, 67, 81. O adjectivo mais usado para os jovens que saem do *kimbo* por causa da guerra ou da cidade é *perdido* (v.g., *Parábola do Cágado Velho*: 45).
[5] O dote, ou alembamento, e a poligamia são duas *instituições matrimoniais tradicionais* (Kane, 1982, 403). A poligamia surge como uma instituição familiar angolana, com um sistema de regulação específico, de que é exemplo a função superintendente da primeira mulher em relação às restantes (*A Konkhava de Feti*: 202, 217-218; *Lueji*: 12, 19, 477; *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 133-134; *Nzinga Mbandi*: 41-42, 58, 98, 122; *Terra Morta*: 34, 42, 144-145). Sobre poligamia, cf. Ribas, 2002: 37; Altuna, 1993: 320. O Padre Raul Ruiz de Asúa e Altuna sintetiza-a: "imagem e fertilidade de vida, de continuidade da linhagem, de realização do grupo, também de riqueza, de autoridade, de incarnação dum conjunto de costumes, de regras de vida" (Altuna, 1993: 347). Por seu turno, o alembamento, tido pelos seus críticos como uma compra da noiva, é, antes, um pacto de união e de honra entre famílias, de modo a fortalecê-las. Trata-se de uma forma de legitimar o casamento e a estabilidade da aliança que este implica. Por ser dispendioso, apenas estava a cargo de pessoas abastadas (cf. Iniesta, 2001: 141; Abranches, 1981: 59; Altuna, 1993: 327-333; Milheiros, 1947: 97; Uanhenga Xitu a Laban, 1001: 118; Ribas, 2002: 33). Referências ao alembamento surgem em *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 84, 97; *A Casa Velha das Margens*: 96, 158; *Viragem*: 217, 220; *Rioseco*: 290, 431. Em *Terra Morta* (p. 18), é tratado

"escravidão da mulher que se queria livre e igual ao homem" (*Parábola do Cágado Velho*: 83; cf. pp. 60-62, 82, 134).

No tempo colonial, em África, a condenação da poligamia pela acção missionária acarretou uma desestruturação social, na medida em que impôs um outro tipo de família, implicando-se na questão moral na vida social (cf. Kane, 1982: 106; Gallo, 1988: 128). Após as independências, tornou-se num dos temas de crítica da tradição pelos mais novos e também pelos modernistas[6]. Em Angola, contraria os pressupostos do *Homem Novo*. No início da década de 1980, a poligamia – enquanto sistema de união familiar e não como uma existência oficiosa na cidade[7] – resumia-se "a certos meios camponeses porventura mais retardados" (Abranches, 1981: 60). Continuando com Henrique Abranches, à poligamia associa-se a exploração e a impossibilidade da emancipação da mulher e, ao alembamento, a servidão, pelo que o Estado não poderá tolerá-los, sob pena de danificar a sociedade[8].

Ulume é explícito quando refere que, após a independência e as suas vagas de transformação, "parece que apenas em Calpe e nas outras cidades foram aplicadas novas leis", pelo que não consigna o fim da poligamia e do alembamento[9].

De facto, interpreto a poligamia, neste romance, não apenas como um modelo de criação normal dentro de parâmetros geográficos, mas igualmente como um modelo de relações entre os seus integrantes a uma escala maior, quando as leis prevalecentes não oferecem a garantia de uma protecção. Será o que Fernando Costa Andrade trata como um "doloroso apego à tradição" em situação de guerra na "Angola profunda" (2005: 61-62), mas vai além desse apego por dois motivos. Em primeiro lugar, é o amor que motiva a

---

como *compra*, reportando-se a uma união entre um branco e uma negra. No romance *Mãe, Materno Mar*, de Boaventura Cardoso, encontramos entre os passageiros da carruagem de 1.ª classe os participantes de um casamento que se quer distinto dos demais, com uma série de objectos e de alimentos importados, marcas de burguesia personificada no *pater familias*. Sucessivamente, com a longa viagem, as pessoas vão ficando descompostas e a vida delas marca-se por uma sensação de vida adiada (*Mãe, Materno Mar*: 40-47, 73, 119-120). Neste casamento, não havia lugar para alembamento, pois "gente fina é outra coisa" (*Mãe, Materno Mar*: 131).

[6] Kane, 1982: 382. Como se pode verificar em *Patriotas*. Para Débora, "A vida é demasiado curta para partilhar uma coisa tão preciosa como o amor" (*Patriotas*: 128). Esta opinião é divergente tanto da de Raimundo, para quem a poligamia é a solução para um casamento, dado o cada vez mais escasso número de homens por causa da guerra (*Patriotas*: 216), como da de Raul, considerando-a importante para a preservação da cultura, que identifica com "os hábitos dos nossos antepassados", como também para a realidade de haver mais mulheres do que homens em Angola (*Patriotas*: 307).

[7] Na sociedade tradicional, a poligamia é aceite e permite o enriquecimento e o aumento de uma comunidade, ao passo que em contexto urbano a poligamia é marginal e tratada como mancebia (Kane, 1982: 397-400).

[8] Abranches, 1981: 61; Henrique Abranches a Laban, 1991: 294.

[9] *Parábola do Cágado Velho*: 82-83. Não pode deixar de se notar a analogia entre a vivência defendida por Ulume e as palavras de Aimé Césaire sobre imposições culturais, mas que, como se verifica, são defendidas pela nova geração e pelo nascimento do *Homem Novo*: "Aunque los elementos extraños sean colocados sobre su tierra, le siguen resultando extraños. Cosas de blancos. Costumbres de blancos. Cosas con las que convive el pueblo nativo, pero sobre las cuales no tiene poder" (2006b: 58).

decisão de Ulume formar uma família poligínea ao tratar dos trâmites necessários para que Munakazi seja a sua segunda mulher, desde a aceitação de Muari, ao pedido formal ao pai da jovem, no qual se acerta o alembamento, até à vida conjunta[10]. O alembamento acertado consistia numa vitela e em cinco cabritos. A primeira foi entregue na celebração, ficando o restante em dívida. O segundo motivo do apego à tradição relaciona-se com a honra. Ao longo da narrativa, devido à guerra, às pilhagens e à necessidade de alteração do local de residência, a preocupação constante de Ulume é o cumprimento dessa obrigação, renovada em cada momento de recomeço e nunca realizada[11].

A guerra e o sonho de uma vida na cidade implicam-se em duas desestruturações relevadas por Pepetela.

A guerra, para além de ser tragadora de filhos e de familiares no exército, motivando o despovoamento do campo (*Parábola do Cágado Velho*: 86, 95, 121, 124, 146), impossibilita que tanto Muari como Munakazi concebam (*Parábola do Cágado Velho*: 35, 85-90). Se uma justificação para a poligamia é a possibilidade de um maior número de filhos (cf. Dorjahn, 1959: 109; Altuna, 1993: 68), a esterilidade torna-se uma maldição, uma infelicidade e até uma deficiente integração no meio social, também porque os filhos garantem a transformação da pessoa num antepassado depois de morrer, não se quebrando a sucessão geracional[12].

A segunda desestruturação, relacionada com os "novos tempos" e com o sonho de uma vida em Calpe, revela-se, antes, num contexto desprovido de valores e de um enquadramento que viabilize a dignidade da vida. O culminar de um conjunto de

[10] A decisão de tomar Munakazi como sua mulher acontece como uma escolha inevitável do amor e como se fosse uma manifestação da vontade dos antepassados através de uma granada que quase vitimou Ulume (*Parábola do Cágado Velho*: 16-17, 53). Justificava-se igualmente numa base de legitimação baseada na posse de terras em contexto de guerra, pois estavam abandonadas, já que antes o casamento poligíneo era praticado maioritariamente pelos sobas, quem detinha terras (*Parábola do Cágado Velho*: 73). Entre as etapas necessárias para a consumação, nos vários círculos deste pedido de casamento, marca-se o género e o contexto vivido, implicando as opiniões culturais prevalecentes. Assim, ocorre (i) o consentimento de Muari; (ii) o pedido ao pai em casamento, numa reunião masculina, mas na qual Munakazi é convidada a entrar por Ulume, não aceitando, uma contrariedade às regras estipuladas e que implicam o recurso a emissários, para que nenhuma das partes envolvidas seja humilhada; (ii) a verbalização das vantagens de um casamento em que Muari seria uma segunda mãe e com ela dividiria as tarefas; (iii) o enredamento de Munakazi pelo amor de Ulume; (iv) o namoro, também porque "nesta estória não se seguiam os costumes, desde o princípio. Estava tudo a seguir ao contrário, como o namorar uma rapariga, coisa que ele nunca fizera com a Muari"; (v) a intervenção benéfica de Muari; (vi) o assentimento de Munakazi; (vii) o tratamento dos assuntos relativos ao casamento entre Ulume e o pai de Munakazi; (viii) a celebração do casamento; (ix) a estruturação da vida familiar na comunidade, regulada por inovações, como a partilha conjunta de tarefas pelas mulheres e a existência de um pátio comum entre as duas casas (*Parábola do Cágado Velho*: 53, 55-67, 76, 81-85).

[11] *Parábola do Cágado Velho*: 55, 81, 84-85, 99, 106, 120, 129.

[12] Sobre este tema, cf. Altuna, 1993: 68; R. D. Carvalho, 1997: 144; Jahn, 1963: 150; Tavares, 1973: 20. Este mesmo assunto, apresentado como um ponto de vista da vergonha masculina, encontra-se em *Patriotas*: 35. Entre os Kuvale, não ter filhos é uma "grande desgraça" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 178).

comportamentos menos adequados a uma mulher no casamento por parte de Munakazi é a sua fuga. Salvaguardando que não se tratava de adultério[13] ou de maus-tratos por parte do marido, este acto acaba por revelar-se grave, na medida em que era alembada[14]. Mas Munakazi regressa e conta uma dolorosa história da sua vida fustigada, de sofrimento e de perdas (*Parábola do Cágado Velho*: 167-168, 171), "até se convencer de que o único sítio onde encontrara alguma tranquilidade e carinho tinha sido naquele vale, com Ulume e a Muari"[15]. Junto do cágado velho, Ulume tenta encontrar uma solução para a aceitação ou não de Munakazi, por ter querido "um sonho irreal" (*Parábola do Cágado Velho*: 179), uma utopia, tema tão caro à obra de Pepetela, concentrado em Munakazi e na instituição de uma família poligâmica. Esta serve não como uma *memória reconstruída*[16] – já que a tradição não é apenas memória –, mas sim como o recurso à tradição, em duas medidas. Consiste num forte paliativo em contexto de doença social motivado pela guerra e serve como quadro de referência de uma *categoria social subjectiva*[17] que representa uma alternativa ou uma solução viável para a própria protecção de Munakazi. Tomando o conceito de visão do mundo de Lucien Goldman (1980: 120), estamos perante uma regra de actuação e de adaptação aos constrangimentos com que as personagens se deparam.

[13] *Parábola do Cágado Velho*: 125. O adultério é considerado grave em outro momento da obra (*Parábola do Cágado Velho*: 77). No sistema judicial *umbundu*, tem igualmente esta marcação e as questões com ele relacionadas são resolvidas primeiro em família e depois na Embala (David, 1997: 54). Em *Mayombe*, Sem Medo conversa com Ondina sobre a liberdade das mulheres e sobre a igualdade entre sexos e a posição africana que dá sobre o adultério auxilia a explicação de que esta gravidade não se reveste de uma questão moral insolúvel e pecaminosa, presente numa objectificação da mulher devida à cultura judaico-cristã, mas implicando a restituição da honra através de uma multa (*Mayombe*: 192-194). Pepetela recupera o mesmo assunto em *Lueji*, tratando-se de um crime, dado ser cometido pela mulher "dum tchibinda", o caçador Ilunga, feito da mesma qualidade de Nzambi (*Lueji*: 446). Em *A Gloriosa Família* aponta-se como uma comparação entre "os brancos" e os africanos, que resolvem estes problemas de forma mais consentânea com a harmonia familiar e social (*A Gloriosa Família*: 155). A ordenação *kuvale* não se distingue desta apresentada. Alguém que durma com a mulher de outra pessoa terá de pagar uma multa (*Vou Lá Visitar Pastores*: 192). Aliás, quando há casos de adultério, há manifestações evidentes do que se passa, pois a mulher recebe e oferece presentes ao *balese*, palavra traduzida como 'namorado'. Como consequência, pode haver divórcio ou o referido pagamento de multa (*Vou Lá Visitar Pastores*: 236-237).

[14] *Parábola do Cágado Velho*: 122-126, 175. "A mulher alembada, a que foi pedida em casamento dentro do preceito costumeiro, nada a pode desvincular do lar a não ser por estes três motivos: o adultério, a inaptidão ao trabalho e a esterilidade" (David, 1997: 54). O último motivo indicado por Raul David poderia ser invocado, mas não surge na obra de Pepetela.

[15] *Parábola do Cágado Velho*: 172. Quando ainda recusava casar-se com Ulume, Munakazi antecipa o final do romance: "Ela queria fugir do pressentimento, mas era atraída pela voragem da aranha que tecia pacientemente à roda dela um sonho mais lindo que o de Calpe" (*Parábola do Cágado Velho*: 63).

[16] Como defende Inocência Mata em 2001: 183.

[17] Esta expressão em itálico deve-se a Pierre Bourdieu: "a família como categoria social objectiva (estrutura estruturante) é o fundamento da família como categoria social subjectiva (estrutura estruturada), categoria mental que é a origem de milhares de representações e de acções (casamentos, por exemplo) que contribuem para reproduzir a categoria social objectiva" (Bourdieu, 2001b: 96). Como se percebeu na forma como a poligamia surge no romance de Pepetela em análise, as representações e as categorias familiares encontram-se numa situação de confronto entre modelos.

Este conceito de visão do mundo é igualmente válido para a construção familiar em condições incomuns, no romance *Mãe, Materno Mar*. A paralisia do comboio motiva, para além da adaptação aos constrangimentos, a permanência de modelos de funcionamento social advindos da esfera de reprodução familiar. É deste modo que encontramos a constituição de novas famílias, como a de Manecas, impossibilitado de comunicar com a sua namorada de Malange, entre o quotidiano bloqueado e os ritos a cargo das várias igrejas presentes no comboio. A excepção é a noiva, personagem inominada que vê o seu casamento impossibilitado e que recusa os vários pretendentes ao longo da viagem[18].

O namoro, o noivado e o casamento obedecem a regras próprias, que são abraçadas pelo metropolitano José das Quintas, em *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem.*…. Enamorado de Luciana, e com o desejo de casar[19], terá de cumprir um "namoro de preto", que implica um intermediário[20] para comunicar com o chefe de família, que, neste caso, é o tio, a oferta de tabaco e de presentes[21] (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem.*…: 103-109, 120-124). Contudo, a máquina colonial não permite a inserção de cada um no universo do outro e as suas cores de pele são estigmas que reflectem conflitos culturais numa ordenação colonial[22]. A assimilação da cultura do colonizado por um colonizador invalidou o encontro com o *outro* na autenticidade da relação, afastando o modo como as pessoas se relacionam.

Dada a morte dos seus pais, o tio de Luciana era o chefe da sua família, logo, o responsável pela coesão e pelo bem-estar, ligando-se aos antepassados (Altuna, 1993: 119).

---

[18] *Mãe, Materno Mar*: 38-39, 42, 50, 67, 75, 87, 91, 93, 121-122, 139-140, 209.

[19] E não apenas com a intenção de "brincar" ou de "migar". José quer casar com Luciana e "a levarei para o *Puto*" (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem.*…: 122). Neste aspecto, distingue-se dos comerciantes das obras de Castro Soromenho, que coabitam com as suas companheiras negras, sem o direito a serem legitimamente reconhecidas como suas esposas (o mesmo se verificando em *A Casa Velha das Margens* e em *Patriotas*, que recupera a história de um funcionário administrativo português que abandonou a sua mulher negra por não ser "civilizada" [*Patriotas*: 44]) e da ideologia colonial. A *companheira* negra dos colonos não era considerada um factor de estabilidade familiar, numa lógica imperial, preferindo-se a *esposa* branca (Ventura, 1958: 117).

[20] Um intermediário é um emissário que transmite as boas intenções do pretendente à família da futura mulher (Milheiros, 1947: 95-96). Numa mestiçagem das regras de namoro entre Emídio Mendonça e Josepha Rosa, o intermediário do pedido de casamento católico de Emídio ao tio Alexandre José da Rosa foi Mamede de Sant'Anna e Palma (*A Casa Velha das Margens*: 293). Esta figura surge igualmente em *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 82-83.

[21] Antes do casamento, é tradicional a troca de presentes entre os nubentes como demonstração de assentimento para a união (Ribas, 2002: 26, Milheiros, 1947: 95).

[22] A cor da pele de José pode ser um problema na aldeia por ser potencialmente confundido com um angariador, mas a família gosta dele pelo ineditismo das boas intenções (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem.*…: 104, 106, 121-122). Mesmo a relutância de Luciana deve-se ao temor do abandono dela e dos filhos, usual na época (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem.*…: 105-106, 123). Luciana foge para não ser levada para o contrato e afasta-se de uma relação com José: "Eu vou morrer, vou ser enfeitiçada pelo povo, ou serei morta pelas mulheres dos brancos, ou serei presa pelo chefe de Posto" (*Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem.*…: 171).

As regras do sistema de avunculato[23], de acordo com a exogamia obrigatória e com o direito matrilinear, pressupõem que seja o tio materno a autoridade familiar, possuindo direitos sobre o sobrinho e substituindo o pai em sociedades matrilineares[24].

Nas questões do parentesco e da sua explicação por via dos circuitos do gado, é interessante a conclusão de Ruy Duarte de Carvalho, em *Vou Lá Visitar Pastores*, que transmite ao simulado interlocutor dos seus registos áudio convertidos em cartas: "A gramática das relações não é aquela a que estás habituado" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 214). Deste modo, apresenta-se a institucionalização familiar através de outras referências que não as da família nuclear, mas antes as da família alargada e a da presença simultânea no mesmo *sambo*[25] de cuidado masculino do gado de pai, filho e filho do filho, três gerações que constituem o que pode ser entendido como família tronco[26].

Tal como a religião, o parentesco é igualmente um código da coesão social *kuvale* e as dimensões do seu "parentesco classificatório" vão muito além da biologia (*Vou Lá Visitar Pastores*: 212, 354-346). Aliás, note-se que o parentesco funciona como uma estrutura e como uma ideologia, construindo as relações sociais. Consiste num enquadramento familiar tomado como uma *ficção*, de um comportamento que codifica a familiaridade através de fenómenos de consanguinidade e de aliança[27].

Deste modo, Ruy Duarte de Carvalho explica como funciona a sociedade *kuvale* em termos de clãs e linhagens[28], numa descendência estabelecida a partir das mulheres, derivando o clã de uma "remota velha de cuja barriga saíram as mães das mães" e a linhagem como um ramo do clã[29]. Neste quadro linhageiro de reprodução dos modelos

[23] Igualmente presente no romance *O Feitiço da Rama de Abóbora*: 83-84, 87, 97.
[24] Cf. *Os Papéis do Inglês*: 42; *Vou Lá Visitar Pastores*: 142. A explicação do sistema de avunculato encontra-se em Lévi-Strauss, 1975: 57; Thomas e Luneau, 1975: 40; Aghassian, Grandin e Marie, 1978: 59; Abranches, 1981: 62.
[25] A definição de sambo encontra-se na nota 10 do subcapítulo *Ritualizações sociais* deste Capítulo.
[26] *Os Papéis do Inglês*: 146; *Vou Lá Visitar Pastores*: 291-292. Sobre a noção de família tronco em África, cf. Fernandes, 2001: 114; Milheiros, 1947: 121; Ribas, 2002: 103; Barata, 1986: 78.
[27] Sobre parentesco, comportamentos codificados e alianças, cf. Aixelà, 2001: 162; Tornay, 1998; Aghassian, Grandin e Marie, 1978: 13.
[28] Trata-se de uma característica das sociedades pastoris e agropastoris de Angola, Namíbia e Botsuana (*Vou Lá Visitar Pastores*: 143-144). É objecto de ampla apresentação em *Lueji*, de Pepetela. Lueji pertencia à mesma linhagem, pelo lado da sua mãe, de Kandala e com a sua entronização o poder estava, portanto, na linhagem de Kandala, tio-avô de Lueji, irmão de mãe de Nayole. Os irmãos pertenciam à linhagem de Muari, que se tornava, a partir de então, uma linhagem inimiga (*Lueji*: 51). O chefe da linhagem de Lueji é Salukunga e ela é a rainha. Chinyama e Tchinguri não são chefes de linhagem ainda que sejam filhos do rei (*Lueji*: 163). Os filhos de Yanvu terão o mesmo nome de modo a pertencer sempre à linhagem de Lueji. "Se o rei nunca morre, apenas adquire um novo corpo, deixa de haver convulsões na altura da sucessão. É a linhagem que escolhe o herdeiro. E o mesmo se passa com os mais altos cargos, que encontram novos corpos para os preencher. As alianças se tornam eternas" (*Lueji*: 463). Com a morte de Kakele, sucede-lhe o sobrinho Mujimbula como chefe de linhagem (*Lueji*: 467).
[29] *Vou Lá Visitar Pastores*: 143. Cf. também *Kissoko de Guerra*, I: 267.

sociais, existem famílias com o "estatuto de linhagens fundadoras", remetendo-se aos tempos primordiais, e uma linhagem hegemónica que obedece a especificidades de comportamento social[30].

Sendo um universo matrilinear, com a regra de residência patrilocal e com a criterização geracional e de senioridade que confere privilégios de funções sociais e económicas, exprimem-se exogamias[31] clânicas e bases preferenciais das regras de casamento, de modo a manter o gado, que se herda por via paterna[32].

Batupo torna-se a personagem principal através da qual Ruy Duarte de Carvalho transmite os intrincados mundos sociais radicados na instituição familiar. Este actor condensa uma série de instituições que assistem à regulação matrimonial, que exprime a relação entre grupos matrilineares e não apenas entre a mulher e o homem[33]. Prepara o seu terceiro casamento[34], tem uma primeira mulher estéril, passa por cerimónias conducentes à realização do casamento, como as necessárias visitas à família da noiva e a outorga do dote. Neste, cada boi tem uma função que ultrapassa a esfera simbólica do acto de entrega ao pai, a função de dote[35], neles se sentindo as dinâmicas de constituição de uma nova família (*Vou Lá Visitar Pastores*: 233-240).

De acordo com as possíveis incompreensões, o autor de *Vou Lá Visitar Pastores* salvaguarda a existência de mecanismos protectores das mulheres e dos filhos, novamente assinalando a singularidade *kuvale*. Distinguindo esta poligamia da instrumentalizada em contextos urbanos, nota a existência de uma retaguarda de protecção da mulher, social,

---

[30] *Vou Lá Visitar Pastores*: 136, 142, 148-149. A linhagem é hegemónica de acordo com algumas especificidades, como propiciar a chuva, colher os frutos de *mupeke* do qual se faz óleo. Esta hegemonia ainda se sente em interditos sociais que não cumprem, como "tapar a cabeça com uma manta a não ser em caso de óbito", e em receberem multas mais elevadas em caso de adultério, por exemplo (*Vou Lá Visitar Pastores*: 148-149). Em *Lueji*, o poder pertence à família de Kondi, devido aos antepassados longínquos sagrados, de quem descendem, e por motivos de estabilidade do reino. Lueji sucede-lhe por este motivo, conjugando-se igualmente os jogos de alianças (*Lueji*: 20, 38).

[31] A exogamia não anula que se respeite e defenda uma ordem "institucional integrada, política", que permite a preservação grupal e a resistência ao exterior através, por exemplo, da endogamia. Existem ainda mais três ordens: a ordem reguladora da "relação com o «impalpável»" que determina a sorte; uma ordem respeitante à feitiçaria; uma ordem mais "cívica", "da lei geral, *tyituho*", marcadora de comportamentos de cortesia e respeito (*Vou Lá Visitar Pastores*: 334).

[32] *Vou Lá Visitar Pastores*: 213-217, 280. Cf. Alcoy, 2002: 32-33.

[33] Um casamento é uma aliança e com ele criam-se novas relações sociais (Radcliffe-Brown, 1982: 62). O casamento de Lueji não é uma questão pessoal, ainda que o amor esteja presente, pois depende de alianças políticas, servindo como uma estratégia de governação e de manutenção de paz numa parceria entre a Lunda e a Luba para travar Tchinguri (*Lueji*: 349, 352, 412).

[34] Percebe-se um paralelismo com a poligamia e as suas resistências apresentadas por Pepetela, em *A Parábola do Cágado Velho*: "Ter três mulheres não é comum. Nestes tempos está a aumentar, também porque as mulheres fogem muito, já não estão a respeitar da mesma maneira aquelas ordens dos pais e dos tios, estão a abandonar um homem" (*Vou Lá Visitar Pastores*: 233).

[35] Em *Kissoko de Guerra*, o alembamento consiste na entrega de bois à família da noiva para sancionar o relacionamento e os filhos dele nascidos (*Kissoko de Guerra*, I: 215).

económica e até simbólica, pois, e numa distinção com outras sociedades pastoris, a mulher tem uma função produtiva e não apenas procriadora (*Vou Lá Visitar Pastores*: 249-250). Como ter filhos é uma obrigação e uma prioridade, a noção de filho sociológico é de extrema importância e igualmente uma forma de preservar a identidade grupal (*Vou Lá Visitar Pastores*: 238, 267). Este assunto acaba por estar presente em *Kissoko de Guerra.* A inserção de Neko nos Kuvale reside, em primeiro lugar, no estabelecimento de um *kissoko* entre o mais-velho Katemba e o grupo de soldados liderado por Roque, e, com mais acuidade, na forma como na obra se opera a linguagem de parentesco, marcadora das relações entre as pessoas e obedecendo às principais etapas da vida em comunidade (*Kissoko de Guerra*, I: 270-271). Afinal, "Neko era Neko, não vinha de baixo mas sim de lado e entrara no meio da família, como uma chave que abre uma porta nova atrás da qual está guardado o futuro do Povo" (*Kissoko de Guerra*, I: 318).

Perante o desencontro de códigos entre o campo e a cidade no que toca a instituições familiares, como se verificou ao longo deste subcapítulo, poder-se-á, por elas, verificar o que Mbuyi Kabunda trata como formas genéricas de abandonos sentidos em relação ao Estado, manifestas na falta de confiança nele e nas suas imposições (cf. Kabunda, 2007: 43-44), não raro significando uma modernidade desregulada e desfasada das práticas locais, que se oferecem como as mais consentâneas com as necessidades de preservação grupal e, até, de sobrevivência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aos vários sentidos de nação – político, jurídico, social, etc. – acrescenta-se o seu sentido literário, de modo a desenvolver o conceito de nação literária, envolvida no património herdado do devir histórico e a ser edificado. Na ligação entre o nacionalismo e o pós-colonialismo, a nação é frequentemente entendida como *metáfora*, conceito no qual se fazem entroncar ideias e construções paradoxais de enraizamento e desenraizamento, de conjugação entre *nós* e o *outro*, da unidade na multiplicidade, da tradição na modernidade, do povo enquanto objecto e sujeito da história, enquanto contador e contado. Lidamos com conceitos, redefinimo-los, aplicamo-los e deles surgem novos termos e novos conceitos que ajudam a representar a realidade. Assim, a nação não se pretende homogénea nem homogeneizante, pois tem uma representação ambivalente e múltipla, o que torna possíveis outras narrativas/narrações do povo e das suas diferenças. Torna possível também a própria não narração da nação ou o seu enquadramento como projecto mais apropriado. A nação requer pluralidade, o que a torna numa plataforma de junção de diversos percursos identitários, que podem ser espelhados em romances escritos por intelectuais que elegem cenários rurais como matéria de criação.

Os romances angolanos, atendendo a uma aliança entre o mundo rural e a narração da nação, mostram os lugares simbólicos de uma discursividade construtora da especificidade identitária, desde a tematização dos tempos míticos, passando por romances angolanos que recuperam o colonialismo arcaico e o colonialismo moderno, até à guerra de libertação e, após a independência, a guerra civil e a vivência de actores em pequenas comunidades ou em povos etnicamente situados, como é o caso da sociedade *kuvale*.

Se a consideração de que a ruralidade nos romances angolanos é um elemento de construção da nação em literatura norteou este trabalho, após o percurso sobre os conceitos performativos de nação e sobre a análise do *corpus* seleccionado, apresentam-se algumas conclusões genéricas, para além das que foram sendo apontadas no decurso deste estudo.

No que respeita à hipótese de a nação constituir um lugar simbólico estreitamente aliado à narração, visando construir discursivamente uma identidade, assumo a perspectiva de uma possibilidade de construção da nação no e pelo sistema literário angolano, e por motivos diversos. Em primeiro lugar, porque é nítida a afirmação de uma especificidade angolana durante o período colonial, da qual a literatura é um significativo exemplo, ao

demarcar-se de uma totalização imperial. A nação surge neste contexto como um referente de facilitado agendamento, pelos símbolos que congrega e pelas mensagens de entendimento que veicula. Mais além do que o desejo de independência por parte de movimentos e de partidos, a construção discursiva de uma base cultural é um veículo de contestação e de diferenciação, erguendo uma voz contra a dominação colonial em todas as suas vertentes, da económica à cultural. É ser-se específico, especificidade essa que é necessário assumir após a independência. Havia que fazer um país e, de acordo com o marxismo assumido no labor intelectual e com o modelo jacobino do Estado-nação, assume-se a construção de uma plataforma de congregação de diversidade para que, discursiva e culturalmente, fosse uma representação ao nível do texto de uma narração angolana. O discurso político e o literário não se dissociam no que a este propósito diz respeito, estabelecendo a literatura um programa identificado com o Estado. Esta faceta, assinalável desde o primeiro momento da independência de Angola, mostra como o domínio extratextual e institucional literário, através da União dos Escritores Angolanos, suporta as dimensões discursiva e ideológica do Estado, uma característica com particular relevo na formação de um campo literário angolano.

Nesta base instrumental da literatura, a nação é inventada por um nacionalismo veiculado pela narrativa, situando-o antes e depois da independência, como vector de resistência e de afirmação de uma marca contrária à do colonizador e como potencial forma de sedimentação de nação balizada por territórios cujos limites fronteiriços foram legados não só por um elemento estrangeiro, mas por um elemento estrangeiro que se institui enquanto dominador. Como tal, assume-se que, em Angola, a nação é uma estrutura gestativa construída, com grande protagonismo, pelos escritores, tornando a literatura um significativo factor de construção da nação, visível na instrumentalização do fenómeno literário pelo campo político, validando-se, portanto, a segunda hipótese formulada na Introdução deste estudo.

O território angolano balizado em fronteiras é uma herança do colonialismo, mas a apropriação do território e a sua complexificação não o são, perspectivando-se enquanto discurso em duas vertentes: construccionista (dado que a representação discursiva é uma construção) e intenção accionista (porque a representação é realizada por actores do sistema literário angolano). Tomo aqui o sentido de representação como uma estratégia articulada e instrumental na formulação de respostas ou alternativas a homogeneizações coloniais, na organização do mundo e no modo como cria identidades.

Em termos de uma cultura vista tanto no nacionalismo, como na ligação entre a alta e a baixa cultura, verificou-se que a retórica e a plasmagem que os intelectuais fazem para o aproveitamento de materiais advindos do povo são factores importantes para se tomar a narração da nação, tanto na discursividade política como numa discursividade literária. A retórica que se usa é a dos *povos* e a do *povo*, das camadas populares, nas quais se integram as populações que habitam em zonas rurais. Estas constituem-se nos mundos que estão territorial e simbolicamente consagrados como periferias, além tanto do Estado, como da imagem de uma nação estatizada e politizada. No domínio do Estado, é determinante a acumulação de capital, económico, político e cultural, evidenciando a distância com quem o não tem, delimitando-se claramente a pertença ao centro e à periferia.

A partir de um paradigma que toma a nação como uma cultura-referência, nos romances angolanos em análise verifica-se que o povo e as suas tradições são dois destacados componentes representacionais, complexificando-se em ramificações dependentes do discurso literário que valoriza a cultura antes desvalorizada pelo discurso colonial e alguns aspectos da cultura menorizados no discurso pós-colonial, atribuídos a grupos que se encontram distantes do centro. Nos romances em análise, a *utopia* e a *uchronia* encerram-se nos desejos de que se tornem, enfim, *topias* e *cronias*. São construções que encontram na ruralidade um artifício que resulta expressão condutora de *des*terra, porque radicam na falta de *terroir* que os escritores murmuram. Deste modo, estamos perante topias e cronias que têm na utopia o processo realizado pelos escritores para empreender a sua busca. Desta forma, autores como António de Assis Júnior ou Castro Soromenho, que escreveram obras sobre o período colonial moderno e o do Estado Novo, respectivamente, relevam dinâmicas identitárias de valorização da cultura angolana que seria desvalorizada pelo dominador. No primeiro autor, a religião é o domínio da cultura preferencial para representar uma sociedade culturalmente mestiça e composta por referências de proveniências diversas. No segundo, todo o mundo do colonizado que era anulado pelo discurso colonial se institui como uma referência ora movente, em espera, ora dignificada ante as sevícias da máquina colonial.

Os romances históricos relevam um passado conflitivo e de injustiça, seja nas resistências operadas por Nzinga Mbandi, conferindo grandiosidade ao passado, seja no acirrar do colonialismo após a conferência de Berlim. O questionar da história angolana faz-se pelo questionar da história colonial de usurpação da terra, de estereotipização das suas gentes e do aproveitamento do ser humano como matéria informe ao serviço de lógicas de dominação. Neste quadro, os subalternos são representados por grupos específicos, desde os

ambaquistas às autoridades tradicionais ou a um colonizador como José das Quintas, na obra *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*, de Uanhenga Xitu. O povo deixa, deste modo, de ser retórica, para se tornar corporizado, implicando inclusive a desmontagem da assunção de que as revoluções conducentes às independências comporiam uma viragem da política da cultura, buscando referências ao povo para a construção retórica.

Deste modo, legitima-se a luta contra um inimigo colonizador e justifica-se a guerra de libertação e de restituição da dignidade roubada. Havia que criar a independência do país, notando-se a ausência de uma dimensão futura estruturada de acordo com o conhecimento das diversas realidades locais. Deste modo, e dadas as fissuras, o futuro que se antevê é o de um Estado diverso da utopia que norteava a luta, não se colocando o factor *nação* no seu cerne, como se percebe em *Mayombe*, de Pepetela, ou em *As Lágrimas e o Vento*, de Manuel dos Santos Lima. A ideologização da guerra reveste-se de marcações de índole moral, entre o lado justo e o lado injusto, que perpassa para a independência, desta feita assinalando as desestruturações das vivências do povo e as lutas pelo acesso ao poder central, abarcando a legitimidade por trás de cada movimento.

Num quadro de guerra civil, nota-se que, em Henrique Abranches, o *Homem Novo* é urbano e o rural é antropofagizado por ele, na imposição do modelo revolucionário e na transfiguração do inimigo, em obras de magnanimidade do poder do MPLA e de tentativa de inclusão de particularidades no seu seio, como se lê em *Kissoko de Guerra* e no romance mito-histórico *A Konkhava de Feti*. Então se, antes da independência, a nação visava afirmar uma especificidade contra o estrangeiro ocupador, depois, o nacionalismo visa aglutinar a heterogeneidade e legitimá-la nos limites territoriais legados pelo *outro* contra o qual se ergueu a voz dissonante e a arma. Desta forma, o discurso político e o discurso literário legitimam o poder centralizado em Luanda. Contudo, verifica-se que os demais romances sobre a guerra são, não *contra-discursos* desta unissonância, mas antes a colocação num patamar semelhante do discurso, centrado em acontecimentos com juízos a partir de outras lógicas a edificar, deslegitimando, por conseguinte, a centralização do poder. *Patriotas*, de Sousa Jamba, coloca-se neste sentido, mas igualmente revela fragilidades no seio da própria UNITA a partir do conhecimento e da subsequente experiência de diáspora do autor, que permite a aprendizagem e a reflexão distanciada sobre a vivência.

Nesta faceta simbólica da cultura, procede-se a uma semantização do espaço, desdobrado nos lugares que pertencem a essa totalidade. O espaço tem uma dimensão física, utilitária, e uma dimensão simbólica, tornando-se uma entidade social e cultural através da

sua representação. A instrumentalização de um espaço geograficamente delimitado tem a ver, naturalmente, com a necessidade de criar um espaço geopolítico que se quer unificado. Angola, com as fronteiras que lhe conhecemos, é um espaço a necessitar de um discurso de instrumentalização, de criação de território e, indo mais além, de criação de uma potencial identidade colectiva que leve à identificação com esse espaço, uma perspectiva mais global que vai mais além dos sentimentos de pertença familiar, étnica, rural e urbana.

O espaço é a chave que desvenda um possível lugar da nação que, tratando-se de espaço, trata-se da construção de uma pátria. Não se lêem as metonímias ou as metáforas que retratam as periferias e que fazem erguer as vozes dos subalternos. Mostra-se como a *subalternidade* se perpetua ou dignifica-se o que pode ser tomado como subalterno e não o é, não se notando uma explicitação de como as vozes marginais podem enformar o ideal de uma nação. Os caminhos da retórica sobre a performatividade não envolvem a efectiva construção pelas margens, num discurso cujos alertas não saem do círculo restrito da intelectualidade, devido às características do mercado de bens culturais e simbólicos, tornando os livros um artigo proibitivo localmente.

Os romances analisados apresentam um conjunto amplo de referentes, transversais aos tempos narrados, nos quais se pode ler a criação de uma cultura pública, norteada pela partilha. Espaços de produção de sentidos, como espaços de actividades económicas e de subsistência, de lazer, de exercício judicial, de exercício de poder, de exercício religioso, de aprendizagem são descritos e localizados na importância comunitária. A descrição permite, deste modo, a representação formativa de uma memória colectiva espacializada. Recuperam-se também algumas instituições tradicionais de modo a que prevaleçam sobre uma ordem macro e desregulada. A poligamia e o alembamento, em *Parábola do Cágado Velho*, de Pepetela, simbolizam códigos de honra independentes da sua proibição ao nível estadual e da sua condenação ao nível do imaginário urbano. Desta forma, relevam-se estruturas tradicionais e a pertinência da sua recuperação, quando está em causa um processo integrador ao nível local e não ao nível estadual. Nestes termos, a referência da religião ou a da instituição familiar serve dois propósitos. Em primeiro lugar, mostra-se a faceta não destrutiva do colonialismo e a vitalidade da cultura local. Em segundo lugar, e após a independência, relevam-se as solidariedades que os sistemas localizados implicam, muito além de uma perspectiva que os toma como atrasados ou alienantes. Daí que muitas das lógicas postas em cena nas obras sejam a expressão da diferença, como o privilégio para a formação de uma família poligâmica num quadro que a proíbe.

Se na terceira hipótese deste estudo se propunha que os romances angolanos sobre o universo rural tematizam elementos que concorrem para a formação de uma imagem de nação, como se verificou, existem solidariedades que não passam pela nação. Esta é conotada com o poder central, física e simbolicamente distante das populações que vivem no mundo rural. Como tal, não se poderá validar estritamente a ruralidade como fornecedora de elementos constitutivos de uma imagem de nação uníssona. Estabelecem-se marcas de periferização, de insularidade e de aproveitamento de identidades produzidas em contexto rural.

Nos romances angolanos que representam o universo rural, encontramos processos de auto-análise advinda das fronteiras de um corpo político e social que torna a ruralidade uma categoria literária e ideológica na literatura angolana. Aliás, o universo rural potencia a criação de imagens de idealidade, devido a uma difícil perscrutação das suas dinâmicas e estruturas. As imagens advêm de um caminho realizado pelos escritores da exogenia para uma potencial endogenia, permeada por signos de incompreensão dos actores transformados em personagens. O signo da incompreensão tanto se dá no *hinterland* de Luanda como na distante Lunda e o exotismo decorre do desfasamento entre o *topos* dos enunciados (mundo rural) e o *topos* da enunciação (situado na cidade e até no exterior), na celebração do humano e da terra, que nem sempre é vivencial e muitas vezes não chega a ser experiencial.

Em termos genéricos, o universo rural apresenta-se como formação de uma periferia, que motiva desencontros de códigos. Numa progressão para a periferia, quanto mais *intocado* ou quanto maior for a impossibilidade de ser tocado, tanto mais sujeito se torna à mistificação e ao desejo de quem nele procura readquirir universos perdidos, através de um processo de descentramento do sujeito. Os jogos entre os autores e o *outro* desenrolam-se mediante externalizações, com o resgate e a expressão de necessidades. Entre escritas de reconhecimento do *outro*, como se verifica em Ruy Duarte de Carvalho, em Uanhenga Xitu ou em António de Assis Júnior, entre escritas de tentativa de conciliação, da qual Pepetela é expoente, e escritas de negação, claramente em Henrique Abranches, lêem-se formas de integração, no primeiro caso, de impossibilidade de fusão entre o *eu* e o *outro*, no segundo, e de validação de um modelo unívoco para Angola, no terceiro caso.

Do *corpus* analisado, poderemos retirar ainda a assunção de que, não se tratando da construção de uma nação, se trata da localização do sujeito e da sua produção identitária. Para além dos referentes comuns, realça-se o desejo de que o mundo rural funcione em lógicas próprias e não em modelos impostos a partir de uma colocação hegemónica, seja colonial, seja a do Estado pós-colonial. Esta marcação comunitária advém, desde logo, da

manifesta desruralização do país e da falta de modelos alternativos que colmatem o desconcerto e a desestruturação de vivências. Assim, estamos diante de memórias locais face a um contexto desregulador a nível macro, atestando-se os vectores de aferição de quadros de identificação familiares e comunitários que não passam pela nação. A desruralização faz-se mediante o afastamento em relação ao Estado, cuja actividade de regulação implica controlo, que, por sua vez, implica sedimentação. Mas assiste-se a casos em que a sedimentação não existe por inerência (como nas obras de Ruy Duarte de Carvalho), por desistência (como em *Parábola do Cágado Velho*, de Pepetela) e por descontrolo superior (como na obra *Mãe, Materno Mar*, de Boaventura Cardoso).

Assim, uma vivência comunitária localizada regula-se por códigos produzidos e reproduzidos independentemente da lata nação, tida, em muitos casos, como desestruturante. Não se trata de uma observação excludente entre comunidade localizada dentro de um país e a nação, nem sequer de interpretar cada factor comunitário como se fosse uma metáfora de nação. Igualmente se perspectiva a representação de contradições de subalternizações, caras a um discurso que surge frequentemente como uma lógica discursiva agradável e paternalista sobre as realidades locais. Em suma, os escritores mostram a superação da exclusão e a forma como em Angola as populações se movem em lógicas desenvolvidas a partir de localidades. No tempo pós-colonial, com a tematização de ilhas em mundos, afirmam-se especificidades e sortes próprias, não dependentes estritamente do Estado ou dos seus agentes, que são, antes, interferentes com a persistência de vivências não enquadradas nas lógicas estipuladas num plano macro. É assim que se trata nas obras não da consciência de uma construção da nação, mas antes da necessária sobrevivência em moldes que não se enquadram na nação ou que pode também relevar a forma de como a nação não se poderá construir, pela não inclusão de periferias que se mantêm como tal.

É ao nível local que as marcações de estabilidade se fazem e que as representações fundamentais da actuação social adquirem um sentido espacialmente marcado. A partir da leitura de alguns romances sobre o cenário rural angolano, percebe-se que a nação não serve como plataforma de estabilidade e que são outros laços, como os da família, que enquadram a estabilidade. O paradigma nacionalista é útil para a nossa compreensão dos signos a atender em cada contexto, mas é um paradigma cómodo quando querem ler-se nas obras as metáforas concorrentes a uma imagem de nação. Trata-se de um modismo e de uma imposição hegemónica dos quais dificilmente se escapa. Portanto, e pelo exposto ao longo deste estudo, conclui-se que o espaço rural não serve de metáfora para a totalidade do espaço que é Angola nem enforma uma construção do artifício de nação. Trata-se sim de

uma periferização do espaço, que se marca perante o elemento central, seja de que ordem for. Dado serem notórios os sinais de que estamos diante de periferias, é assim que se marca a ruralidade na literatura angolana.

As obras literárias em apreço são verdadeiros documentos sociais e históricos. Colocam no cerne das preocupações temas culturais, sociais e políticos prementes, visando a afirmação da possibilidade de construção de lógicas locais para além do projecto político hegemónico e tornado próprio de nação. Mas vai-se além da cartografia e da confusão entre país e nação. Ao invés da nação, faz-se a apologia da autonomia e da pluralidade, ou seja, uma pluralidade que não invalida uma ordem estatizada, antes sendo comprometida pelas suas interferências desreguladoras. Uma pluralidade que forçosamente se quer una ou se quer múltipla, relevando a negação ou a inclusão do outro ou mostrando como o outro não está incluído desde o plano macro ou não se quer incluir, num plano micro. Assim, encontramos obras em que o plural só faz sentido se for uno, como *Kissoko de Guerra*, de Henrique Abranches, obras em que só a pluralidade faz sentido, como *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*, de Uanhenga Xitu, obras problemáticas, como *Mayombe*, de Pepetela, e, por fim, obras, como as de Ruy Duarte de Carvalho, que releva a colocação em Angola da sociedade *kuvale*, apartada de uma sociedade global de modo a manter os equilíbrios que a têm sustentado.

Independentemente da ideologia de cada obra, assume-se, portanto, que se trata de uma pátria plurinacional. Pátria no sentido de construção política e de território, património, e plurinacional através do reconhecimento das várias nações que existem vitalmente em Angola. As obras produzidas neste contexto colocam em equidade um outro discurso para além do dominante, que se centra em outro narrador, outras personagens, outros acontecimentos que se engrandecem, outros juízos, seja isto de que âmbito temporal for, antes ou depois da independência.

A dignificação de um sistema literário não tem de passar pela nação ou pela constante afirmação de que estamos perante a sua construção. O que tentei demonstrar é que essa construção é um artificialismo de que se munem para a nação, igualmente uma construção. Está em causa a noção de integração e não a nação de integração, para mostrar que existe um fundo angolano nessas divisões, um substrato que não deve ser descurado e a forma como se desruraliza um país, em lógicas de guerra ou independentemente deste factor. Sem metáforas ou metonímias de nação, trata-se da forma como esta não está representada ou instituída no sistema que compõe a obra literária.

BIBLIOGRAFIA

1. Activa – *corpus* principal

ABRANCHES, Henrique, 1985, *A Konkhava de Feti*, Lunda: União dos Escritores Angolanos

ABRANCHES, Henrique, 1989, *Kissoko de Guerra*, Vol. I, Lunda: União dos Escritores Angolanos

ABRANCHES, Henrique, 1989, *Kissoko de Guerra*, Vol. II, Luanda: União dos Escritores Angolanos

ASSIS JÚNIOR, António de, s.d., *O Segredo da Morta*, Luanda: União dos Escritores Angolanos

BALUNDU, Tchikakata, 1996, *O Feitiço da Rama de Abóbora*, Porto: Campo das Letras

CARDOSO, Boaventura, 2001, *Mãe, Materno Mar*, Porto: Campo das Letras

CARVALHO, Ruy Duarte de, 2000, *Os Papéis do Inglês*, Lisboa: Cotovia

CARVALHO, Ruy Duarte de, 2000, *Vou Lá Visitar Pastores*, Lisboa: Cotovia

JAMBA, Sousa, 1991, *Patriotas*, Lisboa: Cotovia

LIMA, Manuel dos Santos, 2004, *As Lágrimas e o Vento*, Luanda: Chá de Caxinde

LIMA, Manuel dos Santos, 2004, *Os Anões e os Mendigos*, Luanda: Chá de Caxinde

PACAVIRA, Manuel Pedro, 1985, *Nzinga Mbandi*, Luanda: União dos Escritores Angolanos

PEPETELA, 1982, *Mayombe*, Lisboa: Círculo de Leitores

PEPETELA, 1989, *Lueji (O Nascimento Dum Império)*, Luanda: União dos Escritores Angolanos

PEPETELA, 1998, *Parábola do Cágado Velho*, Lisboa: Publicações Dom Quixote

RUI, Manuel, 1997, *Rioseco*, Lisboa: Cotovia

SANTOS, Arnaldo, 1999, *A Casa Velha das Margens*, Porto, Campo das Letras

SOROMENHO, Castro, 1979, *A Chaga*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora

SOROMENHO, Castro, 1979, *Viragem*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora

SOROMENHO, Castro, 2001, *Terra Morta*, Porto: Campo das Letras

XITU, Uanhenga, 2002, *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem…*, Luanda: Editorial Nzila

2. Outras obras literárias angolanas referidas

AGUALUSA, José Eduardo, 2000, *Nação Crioula. A Correspondência Secreta de Fradique Mendes*, Lisboa: Círculo de Leitores

AGUALUSA, José Eduardo, 2004, *Um Estranho em Goa*, Lisboa: Cotovia

ANDRADE, Costa, 1985, *Ontem e Depois*, Lisboa: Edições 70

ANDRADE, Fernando Costa, 2000, *Terra Gretada*, Luanda: Chá de Caxinde

ANDRADE, Inácio Rebelo de, 2005, *Na Babugem do Êxodo*, Lisboa: Vega

ANDRADE, Mário Pinto de, 1975, *Antologia Temática da Poesia Africana, Na Noite Grávida de Punhais*, I, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora

CARVALHO, Ruy Duarte de, 1977, *A Decisão da Idade*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora

CARVALHO, Ruy Duarte de, 2000, *Observação Directa*, Lisboa: Cotovia

JACINTO, António, 2000, *Sobreviver em Tarrafal de Santiago*, Porto: Campo das Letras

MAIMONA, João, 2001, *Festa de Monarquia*, Luanda: Kilombelombe

MATEUS, Ismael, 2005, *Experiências do Sentir*, Luanda: União dos Escritores Angolanos

NETO, Agostinho, 1987, *Sagrada Esperança*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora

PEPETELA, 1999, *A Gloriosa Família*, Lisboa: Círculo de Leitores

PEPETELA, 2002, *A Geração da Utopia*, Lisboa: Publicações Dom Quixote

PEPETELA, 2005, *Predadores*, Lisboa: Publicações Dom Quixote

XITU, Uanhenga, 1990, *O Ministro*, Luanda: União dos Escritores Angolanos

XITU, Uanhenga, 1997, *Cultos Especiais*, Luanda: Ponto Um / Intergráfica

3. Outras obras literárias referidas

COETZEE, J.M., 2004, *Elizabeth Costello*, Lisboa: Publicações Dom Quixote

SHAKESPEARE, William, s.d., *A Tempestade*, Porto: Lello & Irmão Editores

4. Bibliografia Crítica

AA. VV., 1984 (1901), *Voz de Angola Clamando no Deserto*, Lisboa: Edições 70

ABDALA JÚNIOR, Benjamin, 1985, "Linguagem e poder: uma perspectiva individual e nacional", *in* AA. VV., *Les Littératures Africaines de Langue Portugaise. A la Recherche de l'Identité Individuelle et Nationale*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian e Centre Culturel Portugais: 447-456

ABDALA JÚNIOR, Benjamin, 1995, "Antônio Jacinto, José Craveirinha, Solano Trindade – o sonho (diurno) de uma poética popular", *in* PADILHA, Laura Cavalcante (Org.), *Anais do I Encontro de Professores de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, Niterói: Imprensa Universitária da Universidade Federal Fluminense: 77-86

ABRANCHES, Henrique, 1979, *Sobre Culturas Regionais Angolanas*, Luanda: União dos Escritores Angolanos

ABRANCHES, Henrique, 1980, *Reflexões sobre Cultura Nacional*, Lisboa: Edições 70

ABRANCHES, Henrique, 1981, "Comunicação", *in* AA. VV., *Teses Angolanas. Documentos da VI Conferência dos Escritores Afro-Asiáticos*, Luanda: União dos Escritores Angolanos: 45-76

ABRANCHES, Henrique, 1989, "Notas sobre a questão nacional em Angola", *in* AA. VV., *A Construção da Nação em África. Os Exemplos de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e S. Tomé e Príncipe*, Guiné-Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa: 129-169

ACHEBE, Chinua, 1997, "An image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*", *in* MOORE-GILBERT, Bart, STANTON, Gareth e MALEY, Willy (Ed.), *Postcolonial Criticism*, Londres e Nova Iorque: Longman: 112-125

ACHEBE, Chinua, 2001, *Home and Exile*, Nova Iorque: Anchor Books

ACHEBE, Chinua, 2002, "El «chi» en la cosmología de los igbo", in EZE, Emmanuel Chukwudi (Ed.), *Pensamiento Africano. Filosofía*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 135-147

ADADEVOH, Irene Omolola, 2002, "Etnicisme and the democratization of civil society: envisioning changes in the proximal and causal ideologies of 'marginality' in Africa and America", *Africa Zamani*, n.º 9 e 10, Dacar: CODESRIA: 77-101

ADAM, Michel, 1995, "La femme africaine: mère nourricière ou mère dévorante?", *in* QUINTAS, Fátima (Org.), *Mulher Negra: Preconceito, Sexualidade e Imaginário, Actas do IV Congresso Afro-Brasileiro*, Recife: Fundação Joaquim Nabuco: 61-73

ADAMS, Anne V. e MAYES, Janis A., 1998, "Introduction. African literature and Development: mapping intersections", *in* ADAMS, Anne V. e MAYES, Janis A. (Ed.), *Mapping Intersections. African Literature and Africa's Development*, Trenton e Asmara: Africa World Press: 1-10

AGHASSIAN, Michel, GRANDIN, Nicole e MARIE, Alain, 1978, "Introdução ao Vocabulário do Parentesco", *in* AUGÉ, Marc (Dir.), *Os Domínios do Parentesco*, Lisboa: Edições 70: 11-74

AGUESSY, Honorat, 1980, "Visões e percepções tradicionais", *in* BALOGUN, Ola *et al.*, *Introdução à Cultura Africana*, Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco: 95-136

AHMAD, Aijaz, 2000, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londres e Nova Iorque: Verso

AIXELÀ, Yolanda, 2001, "Homogeneización y arabización en Marruecos. Una aproximación a «lo beréber» desde el género", *in* NASH, Mary e MARRE, Diane (Ed.), *Multiculturalismo y género. Un Estudio Interdisciplinar*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 159-176

AIXELÀ, Yolanda, 2008, "Androcentrismos en África. Los casos matrilineales y el ejemplo bubi de Guinea Ecuatorial", *in* MARTÍ PÉREZ, Josep e AIXELÀ CABRÉ, Yolanda (Ed.), *Estudios Africanos: Historia, Oralidad, Cultura*, Vic: CEIBA e Centros Culturales Españoles de Guinea Ecuatorial: 155-169

ALCOY, David, 2002, "Los herero de Angola", *in* GILI, Alicia (Ed.), *Más Allá del Estado. Pueblos al Margen del Poder*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 29-43

ALMEIDA, Miguel Vale de, 2000, *Um Mar da Cor da Terra. Raça, Cultura e Política da Identidade*, Oeiras: Celta Editora

ALMEIDA, Miguel Vale de, 2002, "O Atlântico pardo. Antropologia, pós-colonialismo e o caso «lusófono»", *in* BASTOS, Cristiana, ALMEIDA, Miguel Vale de e FELDMAN-BIANCO, Bela (Coord.), *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais e Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa: 23-37

ALTHUSSER, Louis, 1994, "Ideology and ideological state apparatuses", *in* STOREY, John (Ed.), *Cultural Theory and Popular Culture. A Reader*, Londres: Harvester Wheatsheaf: 151-162

ALTUNA, P. Raul Ruiz de Asúa, 1993, *Cultura Tradicional Banto*, Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral

AMARAL, Ilídio do, 1960, *Aspectos do Povoamento Branco de Angola*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar

AMARAL, Ilídio do, 1968, *Luanda, Estudo de Geografia Urbana*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar

AMARAL, Ilídio do, 1985, "Fronteiras, Estado e nação em África (apontamentos de geografia política)", Separata de *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa, Classe de Letras*, Tomo XXIV, Lisboa: Academia das Ciências: 43-68

AMARAL, Ilídio do, 1998, "Vicissitudes geográfico-políticas na Zona Tropical", *in* CUNHA, Lúcia Carvalheira e VILA NOVA, Sebastião (Org.), *Os Trópicos na Era da Globalização. Anais da Reunião Especial Comemorativa dos 30 Anos do Seminário de Tropicologia, Setúbal, Portugal (1996)*, Recife: Fundação Joaquim Nabuco – Editora Massangana: 35-63

AMARAL, Ilídio do, 2000, "Importância das «fontes cruzadas» na historiografia angolana (reflexões de um geógrafo)", *in Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola, "Construindo o Passado Angolano: as Fontes e a sua Interpretação"*, s.l.: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses: 63-160

AMIN, Samir, 1974, "Le capitalisme et la rente foncière. La domination du capitalisme sur l'agriculture", *in* AMIN, Samir e VERGOPOULOS, Kostas, *La Question Paysane et le Capitalisme*, Paris: Editions Anthropos: 7-62

AMIN, Samir, 2006, "De la crítica del radicalismo a la crítica del euroccidentalismo culturalista", *in* CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el Colonialismo*, Madrid: Ediciones Akal: 95-146

AMSELLE, Jean-Loup, 1998, "Etnicidade e identidade em África", in CORDELLIER, Serge (Coord.), *Nações e Nacionalismos*, Lisboa: Publicações Dom Quixote: 75-80

AMSELLE, Jean-Loup, 1999, *Logiques Métisses. Anthropologie de l'Identité en Afrique et Ailleurs*, Paris: Éditions Payot

ANDERSON, Benedict, 1995, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres e Nova Iorque: Verso

ANDERSON, Benedict, 2000, "Introduction", *in* BALAKRISHNAN, Gopal (Ed.), *Mapping the Nation*, Londres e Nova Iorque: Verso: 1-16

ANDRADE, Costa, 1962, "L'«Angolanité» de Agostinho Neto et António Jacinto", *Présence Africaine*, n.º 42, Paris: Présence Africaine: 76-91

ANDRADE, Costa, 1980, *Literatura Angolana (Opiniões)*, Lisboa: Edições 70

ANDRADE, Costa, 1981, "Línguas nacionais e identidade nacional", *in* AA.VV., *Teses Angolanas. Documentos da VI Conferência dos Escritores Afro-Asiáticos*, Luanda: União dos Escritores Angolanos: 95-109.

ANDRADE, Fernando Costa, 2005, "Entre a voz do fogo e o eco materno do mar: antigos capilares da terra", *in* CHAVES, Rita, MACÊDO, Tania e MATA, Inocência (Org.), *Boaventura Cardoso, a Escrita em Processo*, São Paulo e Luanda: Alameda e União dos Escritores Angolanos: 61-64

ANDRADE, Mário Pinto de, 1962, "Le nationalisme angolais", *Présence Africaine*, n.º 42, Paris: Présence Africaine: 5-24

ANDRADE, Mário Pinto de, 1975, "Prefácio", *Antologia Temática da Poesia Africana, Na Noite Grávida de Punhais*, I, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora: 1-14

ANDRADE, Mário Pinto de, 1977, "O canto armado do povo angolano", *in* ANDRADE, Fernando Costa, *Poesia com Armas*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora: 1-18

ANDRADE, Mário, 1989, "Consciência histórica, identidade e ideologia na formação da nação", *in* AA. VV., *A Construção da Nação em África. Os Exemplos de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e S. Tomé e Príncipe*, Guiné-Bissau, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa: 63-75

ANDRADE, Mário Pinto de, 1997, *Origens do Nacionalismo Africano*, Lisboa: Publicações Dom Quixote

ANDRADE, Mário Pinto, 2000 (1958), "Cultura negro-africana e assimilação", *in* LARANJEIRA, Pires (Org.), *Negritude Africana de Língua Portuguesa. Textos de Apoio (1947-1963)*, Coimbra: Angelus Novus: 41-48

ANDRADE, Mário e Ollivier, Marc, 1974, *A Guerra em Angola*, Lisboa: Seara Nova

ANDRADE, Mário Pinto de e TENREIRO, Francisco José, 2000 (1953), "Poesia negra de expressão portuguesa", in LARANJEIRA, Pires (Org.), *Negritude Africana de Língua Portuguesa. Textos de Apoio (1947-1963)*, Coimbra: Angelus Novus: 13-20

ANOZIE, Sunday O., 1970, *Sociologie du Roman Africain, Réalisme, Structure et Détermination Dans le Roman Moderne Ouest-Africain*, Paris: Aubier-Montaigne

APPADURAI, Arjun, 2004, *Dimensões Culturais da Globalização A Modernidade Sem Peias*, Lisboa: Teorema

APPIAH, Kwame Anthony, 1997, *Na Casa de Meu Pai. A África na Filosofia da Cultura*, Rio de Janeiro: Contraponto

ARANTES, António A., 1991, "As tramas da memória: antigas estruturas e processos culturais contemporâneos", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 32, Junho de 1991: 233-244.

AREIA, M. L. Rodrigues de, 1974a, "Estrutura mágico-religiosa de uma trilogia tradicional nas populações de Angola", *in* AA. VV., *In Memoriam António Jorge Dias*, Vol. III, Lisboa: s.n.: 31-58

AREIA, M. L. Rodrigues de, 1974b, *L'Angola Traditionnel (Une Introduction aux Problèmes Magico-Religieux)*, Separata de *Contribuições para o Estudo da Antropologia Portuguesa*, Volume IX – Fascículo 3.º, Coimbra: Tipografia Atlântida: 147-236

AREIA, M. L. Rodrigues de, 1989, "O processo de adivinhação e a criação do simbólico", *in Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica e Centro de Estudos de Etnologia: 715-724

AREIA, M. L. Rodrigues de, 1997, "A etnicidade como processo: o caso de Angola", *in* VENÂNCIO, José Carlos (Coord.), *O Desafio Africano*, Lisboa: Vega: 27-43

AREIA, M. L. Rodrigues de, 2000, "A etnização da África no contexto das políticas coloniais", *in Actas da IV Reunião Internacional de História de África*, Lisboa: Centro de História e Cartografia Antiga e Instituto de Investigação Científica Tropical: 377-384

ASAD, Talal, 1991, "Afterword: From the history of colonial anthropology to the anthropology of Western hegemony", *in* STOCKING JR., George W. (Ed.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press: 314-324

ASANTE, Molefi Kete, 1987, *The Afrocentric Idea*, Philadelphia: Temple University Press

ASANTE, Molefi Kete, 2005, "Ancient African philosophers and the nature of human sciences: an afrocentric historiography", in *África Camina. Actas do IV Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico*, Barcelona, Edição em CD-ROM

ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth e TIFFIN, Helen, 2004, *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, Londres e Nova Iorque: Routledge

AUGÉ, Marc, 1994a, *Não-Lugares. Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*, Venda Nova: Bertrand Editora

AUGÉ, Marc, 1994b, *Pour une Anthropologie des Mondes Contemporains*, Paris: Éditions Aubier

AUGÉ, Marc, 1998, *A Guerra dos Sonhos. Exercícios de Etnoficção*, Oeiras: Celta Editora

AUGÉ, Marc, 2000a, "As crenças na feitiçaria", *in* AUGÉ, Marc (Dir.), *A Construção do Mundo*, Lisboa: Edições 70: 69-98

AUGÉ, Marc, 2000b, "Introdução", *in* AUGÉ, Marc (Dir.), *A Construção do Mundo*, Lisboa: Edições 70: 7-24

AUGÉ, Marc, 2007, *Para que Vivemos?*, Lisboa: 90 Graus Editora

AZEVEDO, José, 2000, "Culturas: a construção das identidades", *Africana Studia*, n.º 3, Porto: Centro de Estudos Africanos e Faculdade de Letras da Universidade do Porto: 165-180

BAAZ, Maria Eriksson, 2001, "Introduction – African identity and the postcolonial", *in* BAAZ, Maria Eriksson e PALMBERG, Mai (Ed.), *Same and Other. Negotiating African Identity in Cultural Production*, Estocolmo: Nordiska Afrikainstitutet: 5-21

BACKÈS-CLÉMENT, Catherine, 1998a, "Antropologia e psicanálise", *in* COPANS, Jean *et al.*, *Antropologia, Ciência das Sociedades Primitivas?*, Lisboa: Edições 70: 211-238

BACKSTRÖM, Carita, 2001, "In search of psychological worlds on Yvonne Vera's and Chenjerai Hove's portrayal of women", *in* BAAZ, Maria Eriksson e PALMBERG, Mai (Ed.), *Same and Other. Negotiating African Identity in Cultural Production*, Estocolmo: Nordiska Afrikainstitutet: 79-93

BALAKRISHNAN, Gopal, 2000, "The national imagination", *in* BALAKRISHNAN, Gopal (Ed.), *Mapping the Nation*, Londres e Nova Iorque: Verso: 198-213

BALANDIER, Georges, 1971a, *Sens et Puissance. Les dynamiques sociales*, Paris: Presses Universitaires de France

BALANDIER, Georges, 1971b, *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique Sociale en Afrique Centrale*, Paris: Presses Universitaires de France

BALANDIER, Georges, 1987, *Antropologia Política*, Lisboa: Editorial Presença

BAPTISTA, Luís Vicente, 1999, "Mito rural, ruralidade, campos e cidades: proposta de reflexão a propósito de uma cidade insular", *Fórum Sociológico*, n.º 1-2, II Série, Lisboa, Instituto de Estudos e Divulgação Sociológica e Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa: 283-288

BARATA, Óscar Soares, 1986, *Introdução às Ciências Sociais*, Vol. II, Lisboa: Bertrand Editora

BARATA, Óscar Soares, 1989, *Introdução às Ciências Sociais*, Vol. I, Lisboa: Bertrand Editora

BARRELL, John, 2000, "Death on the Nile: fantasy and the literature of tourism, 1840-60", *in* HALL, Catherine (ed.), *Cultures of Empire. Colonizers in Britain and the Empire in the Nineteenth and Twentieth Centuries, A Reader*, Manchester: Manchester University Press: 187-206

BARTHES, Roland, 2001, *Elementos de Semiologia*, Lisboa: Edições 70

BASSNETT, Susan, 1993, *Comparative Literature. A Critical Introduction*, Oxford e Cambridge: Blackwell

BATALHA, Maria Manuela, 1985, "Medecina e farmacopeia tradicionais bantu", *Muntu, Revue Scientifique et Culturelle du CICIBA (Centre International des Civilisations Bantu)*, n.º 3, Libreville: CICIBA: 69-84

BAUER, Otto, 2000, "The nation", *in* BALAKRISHNAN, Gopal (Ed.), *Mapping the Nation*, Londres e Nova Iorque: Verso: 39-77

BAYART, Jean François, 1999, *El Estado en África*, Barcelona: Edicions Bellaterra

BEHDAD, Ali, 2005, "On globalization, again!", *in* LOOMBA, Ania, KAUL, Suvir, BUNZIL, Matti, BURTON, Antoinette e ESTY, Jed (Ed*.), Postcolonial Studies and Beyond*, Durham e Londres: Duke University Press: 62-79

BENASAYAG, Miguel, 2006, *Che Guevara. Do Mito ao Homem*, Mem Martins: Editorial Inquérito

BENDER, Gerald J., 1980, *Angola sob o Domínio Português. Mito e Realidade*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora

BENNETT, Tony, 1994, "Popular culture and 'the turn to Gramsci", *in* STOREY, John (ed.), *Cultural Theory and Popular Culture. A Reader*, Londres: Harvester Wheatsheaf: 222-229

BENNINGTON, Geoffrey, 1994, "Postal politics and the institution of the nation", *in* BHABHA, Homi K. (Ed.), *Nation and Narration*, Londres e Nova Iorque: Routledge: 121-137

BENOT, Yves, 1981a, *Ideologias das Independências Africanas*, Vol. I, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora

BENOT, Yves, 1981b, *Ideologias das Independências Africanas*, Vol. II, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora

BESSIÈRE, Jean, 1995, "Literatura e representação", *in* ANGENOT, Marc, BESSIÈRE, Jean, FOKKEMA, Douwe e KUSHNER, Eva (Dir.), *Teoria Literária. Problemas e Perspectivas*, Lisboa: Publicações Dom Quixote: 377-396

BHABHA, Homi K., 1994, "Introduction: narrating the nation", *in* BHABHA, Homi K. (Ed.), *Nation and Narration*, Londres e Nova Iorque: Routledge: 1-7

BHABHA, Homi K., 1995, *The Location of Culture*, Londres e Nova Iorque: Routledge

BHABHA, Homi K., 2001, "Disseminação: tempo, narrativa e as margens da nação moderna", *in* BUESCU, Helena, DUARTE, João Ferreira e GUSMÃO, Manuel (Org.), *Floresta Encantada: Novos Caminhos da Literatura Comparada*, Lisboa: Publicações Dom Quixote: 533-573

BIRMINGHAM, David, 1999, *Portugal and Africa*, Londres: MacMillian Press Ltd.

BIRMINGHAM, David, 2000, "Angola e a Igreja: uma taxonomia de arquivos eclesiásticos", *in Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola, "Construindo o Passado Angolano: as Fontes e a sua Interpretação"*, s.l.: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses: 257-279

BITTENCOURT, Marcelo, 1999, *Dos Jornais às Armas, Trajectórias da Contestação Angolana*, Lisboa: Vega

BITTENCOURT, Marcelo, 2000, "A história contemporânea de Angola: seus achados e suas armadilhas", *in Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola, "Construindo o Passado Angolano: as Fontes e a sua Interpretação"*, s.l.: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses: 161-185

BJORNSON, Richard, 1998, "The concept of neocolonialism in the later works of Mongo Beti", *in* ADAMS, Anne V. e MAYES, Janis A. (Ed.), *Mapping Intersections.*

African Literature and Africa's Development, Trenton e Asmara: Africa World Press: 137-149

BLENCH, Roger, 1998, "Pastores y fronteras nacionales en Nigeria", *in* NUGENT, Paul e ASIWAJU, A. I. (Ed.), *Fronteras Africanas. Barreras, Canales y Oportunidades*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 163-183

BOAVIDA, Américo, 1981, *Angola: Cinco Séculos de Exploração Portuguesa*, Lisboa: Edições 70

BOELHOWER, William Q., 1980, "Introduction", *in* GOLDMANN, Lucien, *Essays on Method in the Sociology of Literature*, Saint Louis: Telos Press: 5-34

BOLLAND, John, 1996, *Language and the Quest for Political and Social Identity in the African Novel*, Accra: Woeli Publishing Services

BOSCH, Alfred, 1998, *La Vía Africana. Viejas Identidades, Nuevos Estados*, Barcelona: Edicions Bellaterra

BOSI, Alfredo, 2003, *Dialética da Colonização*, São Paulo: Companhia das Letras

BOSSARD, Eric, 1996, *La Médecine Traditionnelle au Centre et a l'Ouest de l'Angola*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical

BOURDIEU, Pierre, 1996, *As Regras da Arte. Génese e Estrutura do Campo Literário*, Lisboa: Editorial Presença

BOURDIEU, Pierre, 2001a, *O Poder Simbólico*, Lisboa: Difel

BOURDIEU, Pierre, 2001b, *Razões Práticas: Sobre a Teoria da Acção*, Oeiras: Celta Editora

BRAUDEL, Fernand, 1986, "A longa duração", *in* BRAUDEL, Fernand, *História e Ciências Sociais*, Lisboa: Editorial Presença: 7-39

BRENNAN, Timothy, 1989, *Salman Rushdie and the Third World. Myths of the Nation*, Londres: MacMillan Press

BRENNAN, Timothy, 1994, "The national longing for form", *in* BHABHA, Homi K. (Ed.), *Nation and Narration*, Londres e Nova Iorque: Routledge: 44-70

BRENNAN, Timothy, 2005, "The economic image-function of the periphery", *in* LOOMBA, Ania, KAUL, Suvir, BUNZIL, Matti, BURTON, Antoinette e ESTY, Jed (Ed.), *Postcolonial Studies and Beyond*, Durham e Londres: Duke University Press: 101-122

BREUILLY, John, 2000, "Approaches to nationalism", *in* BALAKRISHNAN, Gopal (Ed.), *Mapping the Nation*, Londres e Nova Iorque: Verso: 146-174

BRUSILA, Johannes, 2001, "Musical Otherness and the Bhundu Boys. The construction of the 'West' and the 'Rest' in the discourse of 'World Music'", *in* BAAZ, Maria Eriksson e PALMBERG, Mai (Ed.), *Same and Other. Negotiating African Identity in Cultural Production*, Estocolmo: Nordiska Afrikainstitutet: 39-56

BRYMAN, Alan, 2004, *Social Research Methods*, Oxford: Oxford University Press

BURGOS, Bartolomé, 2000, "Conflictos en África Central: Grandes Lagos (Ruanda-Burundi", *in* CARRERAS, José Urbano Martínez e CAÑADA, Basílio Rodríguez (Coord.), *Conflictos y Cooperación en África Actual*, Madrid: SIAL e Casa de África: 79-88.

BURUMA, Ian e MARGALIT, Avishai, 2005, *Ocidentalismo. Uma Breve História da Aversão ao Ocidente*, Lisboa: Publicações Europa-América

CABEZAS LÓPEZ, Joan Manuel, 2007, "La teoría de los etnosistemas. Procesos de identificación y complejidad social", *in* INIESTA, Ferran (Ed.), *La Frontera Ambigua. Tradición y Democracia en África*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 179-208

CABEZAS LÓPEZ, Joan Manuel, 2002, "Los songhay: frontera, historia y diversidad", *in* GILI, Alicia (Ed.), *Más Allá del Estado. Pueblos al Margen del Poder*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 133-153

CABRAL, Amílcar, 1999, *Nacionalismo e Cultura*, Santiago de Compostela: Laiovento

CAETANO, Marcello, 1951, *Tradições, Princípios e Métodos da Colonização Portuguesa*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar

CAHEN, Michel, 1989, "Syndicalisme urbain, luttes ouvrières et questions ethniques a Luanda : 1974-1977/1981", *in* CAHEN, Michel (Org.), *«Vilas» et «Cidades». Bourgs et Villes en Afrique Lusophone*, Paris: Editions L'Harmattan: 200-279

CAHEN, Michel, 2004, "Lusitanidade, «lusofonidade» e modernidade. Um mergulho nos conceitos de identidade e de nação", *Episteme*, n.º 13-14, Ano V: 123-139

CAHEN, Michel, 2005, "El potencial revolucionario de una categoría desechada: la etnia e las ciencias sociales aplicadas a África", *in África Camina. Actas do IV Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico*, Barcelona, Edição em CD-ROM

CALEY, Cornélio, 2005, *Contribuição para o Pensamento Histórico e Sociológico Angolano*, Luanda: Editorial Nzila

CALVET, Louis-Jean, 1974, *Linguistique et Colonialisme. Petit Traité de Glottophagie*, Paris: Payot

CANDIDO, Antônio, 2004, *O Direito à Literatura. E Outros Ensaios*, Coimbra: Angelus Novus

CAPELO, Hermenegildo e IVENS, Roberto, 1998 (1886), *De Angola à Contracosta*, Lisboa: Publicações Europa-América

CARDOSO, Boaventura, 2005a, "Entrevista", *in* CHAVES, Rita, MACÊDO, Tania e MATA, Inocência (Org.), *Boaventura Cardoso, a Escrita em Processo*, São Paulo e Luanda: Alameda e União dos Escritores Angolanos: 23-39

CARDOSO, Boaventura, 2005b, "Um cesto de recordações", *in* CHAVES, Rita, MACÊDO, Tania e MATA, Inocência (Org.), *Boaventura Cardoso, a Escrita em Processo*, São Paulo e Luanda: Alameda e União dos Escritores Angolanos: 17-22

CARDOSO, Carlos, 1998, "Estado e nação: para uma releitura da construção nacional na Guiné-Bissau", *in* AA. VV., *Que Estados, Que Nações em Construção nos Cinco?*, Praia: Fundação Amílcar Cabral: 87-102

CARPENTIER, Alejo, 2004, *De lo Real Maravilloso Americano*, México: Universidad Nacional Autónoma de México

CARVALHO, Alberto, 1998, "Interacção cultural nos espaços lusófonos", *in* ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz (Coord.), *Interculturalismo e Cidadania em Espaços Lusófonos*, Lisboa: Publicações Europa-América

CARVALHO, Paulo de, 1991, *Estrutura Social e Linguagem: O Caso da Angola Colonial*, Coimbra: Centro de Estudos Africanos e Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra

CARVALHO, Paulo de, 2002, *Angola, Quanto Tempo Falta para Amanhã? Reflexões sobre as Crises Política, Económica e Social*, Oeiras: Celta Editora

CARVALHO, Paulo de, 2008, "Estado, nação e etnia em Angola", *Revista Angolana de Sociologia*, n.º 1, Junho de 2008, Luanda: Sociedade Angolana de Sociologia: 61-71

CARVALHO, Ruy Duarte de, 1989, *Ana a Manda, Os Filhos da Rede. Identidade Colectiva, Criatividade Social e Produção da Diferença Cultural: Um Caso Muxiluanda*, Lisboa: Ministério da Educação e Instituto de Investigação Científica Tropical

CARVALHO, Ruy Duarte de, 1995, "Tradições orais, experiência poética e dados de existência", *in* PADILHA, Laura Cavalcante (Org.), *Anais do I Encontro de Professores de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, Niterói: Imprensa Universitária da Universidade Federal Fluminense: 69-76

CARVALHO, Ruy Duarte de, 1997, *A Câmara, a Escrita e a Coisa Dita*, Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco

CARVALHO, Ruy Duarte de, 2002, *Os Kuvale na História, nas Guerras e nas Crises (Artigos e Comunicações, 1994-2001)*, Luanda: Editorial Nzila

CARVALHO, Ruy Duarte de, 2003, *Actas da Maianga*, Lisboa: Cotovia

CARVALHO, Ruy Duarte de, 2006, *Desmedida. Luanda – São Paulo – São Francisco e volta. Crónicas do Brasil*, Lisboa: Cotovia

CASAL, Adolfo Yañez, 1996, *Antropologia e Desenvolvimento. as Aldeias Comunais de Moçambique*, Lisboa: Ministério da Ciência e da Tecnologia e Instituto de Investigação Científica Tropical

CASAL, Adolfo Yañez, 2001, "O problema das terras agrícolas em Moçambique. Comentários em torno da nova lei das terras", *in* TRUJILLO, José Ramón (Ed.), *África Hacia el Siglo XXI*, Madrid: SIAL e Casa de África: 315-324

CASTEL, Antoni, 2001, "Los Estados caóticos tras la guerra fria", *in* TRUJILLO, José Ramón (Ed.), *África Hacia el Siglo XXI*, Madrid: SIAL e Casa de África: 351-355

CASTELO, Cláudia, 1998, *"O Modo Português de Estar no Mundo", O Luso-Tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)*, Porto: Edições Afrontamento

CASTELO-BRANCO, Salwa El-Shawan e BRANCO, Jorge Freitas, 2003, "Folclorização em Portugal: uma perspectiva, *in* CASTELO-BRANCO, Salwa El-Shawan e BRANCO, Jorge Freitas (Org.), *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal*, Oeiras: Celta Editora: 1-21

CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón, 2007, "Prólogo. Giro decolonial, teoria crítica y pensamiento heterárquico", in CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón (Ed.), *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica Más Allá del Capitalismo Global*, Bogotá: Siglo de Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar: 9-23

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, 2007, "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes", *in* CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón (Ed.), *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica Más Allá del Capitalismo Global*, Bogotá: Siglo de Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar: 79-91

CENTRO DE ESTUDOS ANGOLANOS - MPLA, s.d., *História de Angola*, Porto: Edições Afrontamento

CERVELLÓ, Josep, 2000, "Conflictos en África Suroccidental: Angola", *in* CARRERAS, José Urbano Martínez e CAÑADA, Basílio Rodríguez (Coord.), *Conflictos y Cooperación en África Actual*, Madrid: SIAL e Casa de África: 105-118

CÉSAIRE, Aimé, 2006a, "Carta a Maurice Thorez", *in* CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el Colonialismo*, Madrid: Ediciones Akal: 77-91

CÉSAIRE, Aimé, 2006b, "Cultura y colonización", *in* CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el Colonialismo*, Madrid: Ediciones Akal: 45-75

CÉSAIRE, Aimé, 2006c, "Discurso sobre el colonialismo", *in* CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el Colonialismo*, Madrid: Ediciones Akal: 13-43

CÉSAIRE, Aimé, 2006d, "Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas", *in* CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el Colonialismo*, Madrid: Ediciones Akal: 85-91

CHABAL, Patrick, 1994, *Power in Africa*, Londres: MacMillan

CHABAL, Patrick, 1996, "Introduction", *in* CHABAL, Patrick *et al.*, *The Post-Colonial Literature of Lusophone Africa*, Londres: Hurst & Company: 1-28

CHABAL, Patrick, 1999, "Nós e a África: a questão do olhar", *Africana Studia*, n.º 1, Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto e Fundação Engenheiro António de Almeida: 67-84

CHABAL, Patrick e DALOZ, Jean-Pascal, 2001, *África Camina. El Desorden como Instrumento Político*, Barcelona. Edicions Bellaterra

CHAFER, Tony, 2002, *The End of Empire in French West Africa. France's Successful Decolonization?*, Oxford e Nova Iorque: Berg.

CHAKRABARTY, Dipesh, 2008, "La historia subalterna como pensamiento político", *in* AA. VV., *Estudios Poscoloniales. Ensayos Fundamentales*, Madrid: Traficante de Sueños: 145-165

CHARTIER, Roger, 2001, *Cultura Escrita, Literatura e História*, Porto Alegre: Artmed Editora

CHATTERJEE, Partha, 1993, *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press

CHIWALE, Samuel, 2008, *Cruzei-me com a História*, Lisboa: Sextante Editora

CHILESHE, John, 1998, "Educational and linguistic constraints. On the development of a national literature in Zambia", *in* ADAMS, Anne V. e MAYES, Janis A. (Ed.), *Mapping Intersections. African Literature and Africa's Development*, Trenton e Asmara: Africa World Press: 61-77

CHIZIANE, Paulina, 1999, "A literatura como forma de expressão popular", *Mar Além. Revista de Cultura e Literatura dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa*, n.º 0, s.l.: Mar Além: 97-99

CLAPHAM, Christopher, 2007, *Africa and the International System. The Politics of State Survival*, Cambridge: Cambridge University Press

CLARENCE-SMITH, Gervase, 1990, *O III Império Português (1825-1975)*, Lisboa: Teorema

CLARO, Regina, 2006, "Morte, segredos e a escrita da História em Angola: António de Assis Júnior", *in* LARANJEIRA, Pires, SIMÕES, Maria João e XAVIER, Lola Geraldes (Org.), *Estudos de Literaturas Africanas, Cinco Povos, Cinco Nações*, Lisboa e Coimbra: Novo Imbondeiro e ILLP – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra: 682-691

CLIFFORD, James, 2002, "Post/Neo colonial situations. Notes on historical realism today", *Act 6. Literaturas e Viagens Pós-Coloniais*, Lisboa: Centro de Estudos Comparatistas e Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa: 9-33

COELHO, João Paulo Borges, 2001, "Tropas negras na guerra colonial: o caso de Moçambique", *in* TRUJILLO, José Ramón (Ed.), *África Hacia el Siglo XXI*, Madrid: SIAL e Casa de África: 127-138

COELHO, Virgílio, 1997, "Imagens, símbolos e representações. *«Quiandas, Quitutas, Sereias»*: imaginários locais, identidades regionais e alteridades. Reflexões sobre o quotidiano urbano luandense na publicidade e no universo do *marketing*", *Ngola, Revista de Estudos Sociais*, I: n.º 1, Luanda: Associação dos Antropólogos e Sociólogos de Angola: 127-191

COELHO, Virgílio, 2000, "A questão do controlo da terra e da territorialidade no antigo reino de Ndòngò, vista através de um relato do fim do século XIX", *in A África e a Instalação do Sistema Colonial (c. 1885 – c. 1930)*, Lisboa: Centro de Estudos de Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica Tropical: 187-200

COETZEE, J. M., 2001, *Stranger Shores. Literary Essays*, Nova Iorque: Penguin Books

COHEN, Ralph, 2001, "Será que existem géneros pós-modernos?", *in* BUESCU, Helena, DUARTE, João Ferreira e GUSMÃO, Manuel (Org.), *Floresta Encantada: Novos Caminhos da Literatura Comparada*, Lisboa: Publicações Dom Quixote: 225-245

COLLIER, Paul, 2007, *El Club de la Miseria. Qué Falla en los Países Más Pobres del Mundo*, Madrid: Turner

CONNERTON, Paul, 1999, *Como as Sociedades Recordam*, Oeiras: Celta Editora

COPANS, Jean, 1998, "A antropologia política", *in* COPANS, Jean *et al.*, *Antropologia, Ciência das Sociedades Primitivas?*, Lisboa: Edições 70: 91-139

CORDELLIER, Serge, 1998, "Prólogo", *in* CORDELLIER, Serge (Coord.), *Nações e Nacionalismos*, Lisboa: Publicações Dom Quixote: 11-12

COSME, Leonel, 1978, *Cultura e Revolução em Angola*, Porto: Edições Afrontamento

COSTA, Luiz J. Manuel da, 1997, "A Sociologia em Angola: posições e proposições", *Ngola, Revista de Estudos Sociais*, I: n.º 1, Luanda: Associação dos Antropólogos e Sociólogos de Angola: 71-126

COULON, Christian, 1997, "Les dynamiques de l'ethnicité en Afrique Noire", *in* BIRNBAUM, Pierre (Dir.), *Sociologie des Nationalismes*, Paris: Presses Universitaires de France: 37-53

COULON, Christian, 2008, "État, Démocratie et Identité en Afrique: pour une autre problématique", *in* VENÂNCIO, José Carlos e SÁ, Ana Lúcia (Org.), *África: Compreender Trajectos, Olhar o Futuro, Actas do V Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico*, Covilhã, Edição em CD-ROM

COUTO, Mia, 2005, *Pensatempos. Textos de Opinião*, Lisboa: Caminho

CRAVINHO, João Gomes, 2006, *Visões do Mundo. As Relações Internacionais e o Mundo Contemporâneo*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais

CREUS, Jacint, 2005, *Curso de Literatura Oral Africana. Lecturas Comentadas de Literatura Oral de Guinea y del África Negra*, Vic: CEIBA Ediciones

CREUS, Jacint, 2007, "Vigilante y amorosa: colonización, poscolonización y ejercicio del poder en Guinea Ecuatorial", *in* INIESTA, Ferran (Ed.), *La Frontera Ambigua. Tradición y Democracia en África*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 225-244

CRISTÓVÃO, Aguinaldo e CORI, Isaquiel, 2004, *Pessoas com Quem Falar*, Luanda: União dos Escritores Angolanos

CRISTÓVÃO, Fernando, 2003, *O Romance Político Brasileiro Contemporâneo e Outros Ensaios*, Coimbra: Almedina

CRISTÓVÃO, Fernando, 2008, *Da Lusitanidade à Lusofonia*, Coimbra: Almedina

CUNHA, Anabela, 2008, "O degredo para Angola na segunda metade do século XIX", *Revista Angolana de Sociologia*, n.º 2, Dezembro de 2008, Luanda: Sociedade Angolana de Sociologia: 69-85

CUSACK, Igor, 2006, "Literatura africana lusófona e gastronomia: um cozinhado apetitoso?", *in* LARANJEIRA, Pires, SIMÕES, Maria João e XAVIER, Lola

Geraldes (Org.), *Estudos de Literaturas Africanas, Cinco Povos, Cinco Nações*, Lisboa e Coimbra: Novo Imbondeiro e ILLP – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra: 317-323

DAMAS, Fernanda, 1980, "Crítica: Uanhenga Xitu, *Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem...*", *África: Literatura, Arte e Cultura*, n.º 8, Vol. II, Ano II, Lisboa: África Editora: 389-391

DAMATTA, Roberto, 1987, *A Casa & a Rua. Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*, Rio de Janeiro: Editora Guanabara

DAMATTA, Roberto, 1997, *Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*, Rio de Janeiro: Rocco

DAVID, Raúl, 1997, *Da Justiça Tradicional nos Umbundos*, Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco

DAVIDSON, Basil, 1974, *Angola – No Centro do Furacão*, Lisboa: Edições Delfos

DAVIDSON, Basil, 1975, *Os Camponeses Africanos e a Revolução*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora

DAVIDSON, Basil, 1981, *À Descoberta do Passado de África*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora

DEANE, Seamus, 1990, "Introduction", *in* EAGLETON, Terry, JAMESON, Fredric e SAID, Edward W., *Nationalism, Colonialism, and Literature*, Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press: 3-19

DELANNOI, Gil, 1998, "O nacionalismo e a catálise ideológica", *in* CORDELLIER, Serge (Coord.), *Nações e Nacionalismos*, Lisboa: Publicações Dom Quixote: 33-40

DENG, Francis M., 2000, "Reconciling sovereignty with responsibility: a basis for international humanitarian action", *in* HARBESON, John W. e ROTHCHILD, Donald (Ed.), *Africa in World Politics, The African State System in Flux*, Boulder e Oxford: Westview Press: 353-378

DE BOECK, Filip, 1998, "The rootedness of trees. Place as cultural and natural texture in rural southwest Congo", *in* LOVELL, Nadia (Ed.), *Locality and Belonging*, Londres e Nova Iorque: Routledge: 25-52

DE VOS, George A., 1995, "Ethnic pluralism: conflict and accommodation. The role of ethnicity in social history", *in* ROMANUCCI-ROSS, Lola e DE VOS, George A. (Ed.), *Ethnic Identity – Creation, Conflict and Accommodation*, Londres e Nova Deli: Altamira Press: 15-47

DIAGNE, Pathé, 1980, "Renascimento e problemas culturais em África", *in* BALOGUN, Ola *et al.*, *Introdução à Cultura Africana*, Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco: 137-97

DIAS, Eduardo Costa, 2000, "Estado, estruturas políticas tradicionais e cidadania. O caso senegâmbiano", *in* VIEGAS, José Manuel Leite e DIAS, Eduardo Costa (Org.), *Cidadania, Integração, Globalização*, Oeiras: Celta Editora: 37-59

DIAS, Eduardo Costa, 2002, "«Da'Wa», política, identidade religiosa e «invenção» de uma «nação»", *in* GONÇALVES, António Custódio (Coord.), *Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades na África Subsariana*, Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto e Faculdade de Letras da Universidade do Porto: 45-68

DIAS, Jill R., 2000, "Estereótipos e realidades sociais: quem eram os «Ambaquistas»?, *in Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola, "Construindo o Passado Angolano: as Fontes e a sua Interpretação"*, s.l.: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses: 597-624

DIAS, A. Jorge, 1958, "Contactos de Cultura", *in* MINISTÉRIO DO ULTRAMAR, *Colóquios de Política Ultramarina Internacional Relevante*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar e Centro de Estudos Políticos e Sociais: 55-82

DINIZ, Ferreira, 1918, *Populações Indígenas de Angola*, Coimbra: Imprensa da Universidade

DIRKX, Paul, 2000, *Sociologie de la Littérature*, Paris: Armand Colin

DOLEŽEL, Lubomir, 1997, "Mímesis y mundos posibles", *in* DOMÍNGUEZ, Antonio Garrido (Org.), *Teorías de la Ficción Literaria*, Madrid: Arco/Libros: 69-94

DOMÍNGUEZ, Antonio Garrido, 1997, "Teorías de la ficción literaria: los paradigmas", *in* DOMÍNGUEZ, Antonio Garrido (Org.), *Teorías de la Ficción Literaria*, Madrid: Arco/Libros: 11-40

DORJAHN, Vernon R., 1959, "The factor of polygyny in African demography", *in* BASCOM, William R. and HERSKOVITS, Melville J. (Ed.), *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago: The University of Chicago Press: 87-111

DOUALA, Sheila Maria, 1998, "A fronteira e o pirata: análise dos discursos que constroem uma identidade", *in* DA ROSA, Victor e CASTILLO, Susan (Org.), *Pós-Colonialismo e Identidade*, Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa: 27-34

DURING, Simon, 1994, "Literature – Nationalism's other? The case for revision", *in* BHABHA, Homi K. (Ed.), *Nation and Narration*, Londres e Nova Iorque: Routledge: 138-153.

EAGLETON, Terry, 1990, "Nationalism: irony and commitment", *in* EAGLETON, Terry, JAMESON, Fredric e SAID, Edward W., *Nationalism, Colonialism, and Literature*, Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press: 21-39

EAGLETON, Terry, 2001, *Teoria da Literatura. Uma Introdução*, São Paulo: Martins Fontes

EAGLETON, Terry, 2003, *A Ideia de Cultura*, Lisboa: Temas e Debates

EAGLETON, Terry, 2005, *Después de la Teoría*, Barcelona: Debate

EISENSTADT, S. N., 1997, *Fundamentalismo e Modernidade. Heterodoxias, Utopismo e Jacobinismo na Constituição dos Movimentos Fundamentalistas*, Oeiras: Celta Editora

EISENSTADT, S. N., 2007, *Múltiplas Modernidades. Ensaios*, Lisboa: Livros Horizonte

ELA, Jean-Marc, 1982, *L'Afrique des Villages*, Paris: Éditions Karthala

ELIADE, Mircea, 2000 (1963), *Aspectos do Mito*, Lisboa: Edições 70

ELIADE, Mircea, s.d., *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões*, Lisboa: Livros do Brasil

ELLENA, Laurence, 1998, *Sociologie et Littérature, La Référence à l'Oeuvre*, Paris: L'Harmattan

ENDERS, Armelle, 1997, *História da África Lusófona*, Mem Martins: Editorial Inquérito

ERIKSEN, Thomas Hylland, 1994, "The author as anthropologist", *in* ARCHETTI, Eduardo P. (Ed.), *Exploring the Written. Anthropology and the Multiplicity of Writing*, Estocolmo e Copenhaga: Scandinavian University Press: 167-196

ESCARPIT, Robert, 1994, *Sociologia della Letteratura*, Roma: Tascabili Ecomomici Newton

ESPINOSA, Mónica, 2007, "Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia", *in* CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón (Ed.), *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica Más Allá del Capitalismo Global*, Bogotá: Siglo de Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar: 267-287

ESSUMAN-JOHNSON, A., 1998, "Refugiados liberianos en Ghana: la política de ayuda a los refugiados", *in* NUGENT, Paul e ASIWAJU, A. I. (Ed.), *Fronteras Africanas. Barreras, Canales y Oportunidades*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 297-314

FAJARDO, José Carlos García, 2000, "En busca de un tiempo futuro para África", *in* CARRERAS, José Urbano Martínez e CAÑADA, Basílio Rodríguez (Coord.), *Conflictos y Cooperación en África Actual*, Madrid: SIAL e Casa de África: 149-162

FALOLA, Toyin, 2004, *Nationalism and African Intellectuals*, Rochester: University of Rochester Press

FANON, Frantz, s.d., *Os Condenados da Terra*, Lisboa: Ulmeiro

FANON, Frantz, 1975, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Porto: Paisagem

FARRÉ VENTURA, Albert, 2007, "De territorios, culturas y personas: ¿qué tienen las llamadas autoridades tradicionales que explique su actual protagonismo en Mozambique?", *in* INIESTA, Ferran (Ed.), *La Frontera Ambigua. Tradición y Democracia en África*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 359-380

FERGUSON, James, 2005, "Decomposing modernity: history and hierarchy after development", *in* LOOMBA, Ania, KAUL, Suvir, BUNZIL, Matti, BURTON, Antoinette e ESTY, Jed (Ed.), *Postcolonial Studies and Beyond*, Durham e Londres: Duke University Press: 166-181

FERNANDES, Margarida, 2001, "*A Família Trago*: uma ficção bem fundada", *Africana Studia*, n.º 4, Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto e Faculdade de Letras da Universidade do Porto: 111-120

FERNANDES, Margarida, 2002, "Os textos e os contextos. As literaturas africanas de língua portuguesa entre a ficção e a realidade", *in* GONÇALVES, António Custódio (Coord.), *Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades na África Subsariana*, Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto e Faculdade de Letras da Universidade do Porto: 39-44

FERREIRA, Eduardo Costa Duarte, 2003, "Turismo rural: a reinvenção urbana da ruralidade", *Forum Sociológico*, n.º 9/10, Lisboa, Instituto de Estudos e Divulgação Sociológica e Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa: 295-305

FERREIRA, Eduardo de Sousa, 1977, *O Fim de Uma Era. O Colonialismo Português em África*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora

FERREIRA, Manuel, 1989, *O Discurso no Percurso Africano I*, Lisboa: Plátano Editora

FERREIRA, Manuel Ennes, 1999, *A Indústria em Tempo de Guerra (Angola, 1975-91)*, Lisboa: Edições Cosmos e Instituto de Defesa Nacional

FERRO, Marc, 2004, *O Choque do Islão. Séculos XVIII-XXI*, Lisboa: Publicações Europa-América

FONSECA, António, 1996, *Contribuição ao Estudo da Literatura Oral Angolana*, Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco

FONSECA, Maria Nazareth Soares, 1999, "Nação em literatura", *in* MARTINHO, Ana Maria Mão-de-Ferro (Org. e Coord.), *África: Investigações Multidisciplinares*, Évora: Editorial NUM: 119-127

FOUCAULT, Michel, 1995, *O que É um Autor?*, Lisboa: Vega

FREYRE, Gilberto, 2003 (1933), *Casa Grande e Senzala*, São Paulo: Global Editora

FUKUYAMA, Francis, 2006, *A Construção de Estados. Governação e Ordem Mundial no Século XXI*, Lisboa: Gradiva

FURTADO, Filipe, 1980, *A Construção do Fantástico na Narrativa*, Lisboa: Livros Horizonte

GALESKI, Boguslaw, 1977, *Sociología del Campesinado*, Barcelona: Ediciones Península

GALLO, Donato, 1988, *Antropologia e Colonialismo. O Saber Português*, Lisboa: ER-Heptágono

GAMA, António, 1992, "Urbanização difusa e territorialidade local", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 34, Fevereiro de 1992: 161-172

GARCÉS, Fernando, 2007, "Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica", in CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón (Ed.), *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica Más Allá del Capitalismo Global*, Bogotá: Siglo de Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar: 217-242

GELLNER, Ernest, 1993, *Nações e Nacionalismo*, Lisboa: Gradiva

GELLNER, Ernest, 1995, *Razão e Cultura*, Lisboa: Teorema

GELLNER, Ernest, 1998, *Dos Nacionalismos*, Lisboa: Teorema

GELLNER, Ernest, 2000, "The coming of nationalism ant its interpretation: the myths of nations and class", *in* BALAKRISHNAN, Gopal (Ed.), *Mapping the Nation*, Londres e Nova Iorque: Verso: 98-145

GENETTE, Gérard, 1982, *Palimpsestes*, Paris: Éditions du Seuil

GENETTE, Gérard, 1986, *Introdução ao Arquitexto*, Lisboa: Vega

GÉRARD, Albert, 1985, "Identité nationale et image littéraire en Afrique Lusophone", *in* AA. VV., *Les Littératures Africaines de Langue Portugaise. A la Recherche de*

l'Identité Individuelle et Nationale, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian e Centre Culturel Portugais: 487-492

GIDDENS, Anthony, 1997, *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras: Celta Editora

GIDDENS, Anthony, 2002, *As Consequências da Modernidade*, Oeiras: Celta Editora

GIDDENS, Anthony, 2005, *O Mundo na Era da Globalização*, Lisboa: Editorial Presença

GILI, Alícia, 2002, "Los masai: la prodicción de lo exótico, entre mito y la realidad", *in* GILI, Alicia (Ed.), *Más Allá del Estado. Pueblos al Margen del Poder*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 85-107

GILROY, Paul, 2002, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge e Massachusetts: Harvard University Press

GODELIER, Maurice, 1998, "A Antropologia Económica", *in* COPANS, Jean *et al.*, *Antropologia, Ciência das Sociedades Primitivas?*, Lisboa: Edições 70: 141-189

GOLDBERG, David Theo, 1993, "'Polluting the body politic'. Racist discourse and urban location" *in* CROSS, Malcolm e KEITH, Michael (Ed.), *Racism, the City and the State*, Londres e Nova Iorque: Routledge: 45-60

GOLDMANN, Lucien, 1980, *Essays on Method in the Sociology of Literature*, Saint Louis: Telos Press

GONÇALVES, António Custódio, 1997, "Kimpa Vita: simbiose de tradição e de modernidade", *in Actas do Seminário Encontro de Povos e Culturas em Angola*, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses: 323-338

GONÇALVES, António Custódio, 1997, *Questões de Antropologia Social e Cultural*, Porto: Edições Afrontamento

GONÇALVES, António Custódio, 1999, "Dinâmicas do desenvolvimento e desafios actuais", *Africana Studia, Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º 1, Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto e Fundação Engenheiro António de Almeida: 1-19

GONÇALVES, António Custódio, 2002a, "Estado, cidadania e nacionalismos: o caso de Angola", *in* GONÇALVES, António Custódio (Coord.), *África Subsariana: Globalização e Contextos Locais*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto e Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto: 105-120

GONÇALVES, António Custódio, 2002b, "Identidades e alteridades culturais: desafios às solidariedades sociais e aos poderes políticos", *in* GONÇALVES, António Custódio (Coord.), *Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades na África Subsariana*, Porto:

Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto e Faculdade de Letras da Universidade do Porto: 13-21

GONÇALVES, António Custódio, 2003, *Tradição e Modernidade na (Re)Construção de Angola*, Porto: Edições Afrontamento

GONÇALVES, António Custódio, 2005, *A História Revisitada do Kongo e de Angola*, Lisboa: Editorial Estampa

GONÇALVES, José, 1997, "A dimensão da Cultura nas crises de transição", *Ngola, Revista de Estudos Sociais*, I: n.º 1, Luanda: Associação dos Antropólogos e Sociólogos de Angola: 279-289

GOODALL, Peter, 1995, *High Culture, Popular Culture. The Long Debate*, St. Leonards, Austrália: Allen & Unwin

GOODY, Jack, 1987, *A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade*, Lisboa: Edições 70

GOODY, Jack, 2000, *O Oriente no Ocidente*, Algés: Difel

GOONETILLEKE, D. C. R. A., 1998, *Salman Rushdie*, Londres: MacMillan Press

GRAÇA, Pedro Borges, 2005, *A Construção da Nação em África*, Coimbra: Almedina

GRAMSCI, Antonio, 1998, *Para la Reforma Moral e Intelectual*, Madrid: Catarata

GROSFOGUEL, Ramón, 2006, "Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial", *in* CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el Colonialismo*, Madrid: Ediciones Akal: 147-172

GROSFOGUEL, Ramón, 2007, "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas", *in* CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón (Ed.), *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica Más Allá del Capitalismo Global*, Bogotá: Siglo de Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar: 63-77

GROSFOGUEL, Ramón, 2009, "Para descolonizar os estudos de Economia Política e os Estudos Pós-Coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global", *in* SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (Org.), *Epistemologias do Sul*, Coimbra: Almedina: 383-417

GUICHAOUA, André, 1998, "Burundi, Rwanda: etnias inventadas?", *in* CORDELLIER, Serge (Coord.), *Nações e Nacionalismos*, Lisboa: Publicações Dom Quixote: 99-104

GUILMOTO, Christophe Z. e SANDRON, Frédéric, 2000, "La dynamique interne des réseaux migratoires dans les pays en développement", *Population*, 55 (1): 105-136

GUIMARÃES, Ângela, 1985, "*Mayombe* : do passado ao futuro", *in* AA. VV., *Les Littératures Africaines de Langue Portugaise. A la Recherche de l'Identité Individuelle et Nationale*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian e Centre Culturel Portugais: 65-71

GULLESTAD, Marianne, 1994, "Constructions of self and society in autobiographical accounts: a Scandinavian life story", *in* ARCHETTI, Eduardo P. (Ed.), *Exploring the Written. Anthropology and the Multiplicity of Writing*, Estocolomo e Copenhaga: Scandinavian University Press: 123-163

GUMUCIO, Cristián Parker, 2008, "Interculturality, Conflicts and Religion: Theoretical Perspectives, *Social Compact*, 55 (3): Sage Publications: 316-329

GUSMÃO, Manuel, 2001, "Da literatura enquanto construção histórica", *in* BUESCU, Helena, DUARTE, João Ferreira e GUSMÃO, Manuel (Org.), *Floresta Encantada: Novos Caminhos da Literatura Comparada*, Lisboa: Publicações Dom Quixote: 181-224

HABERMAS, Jürgen, 2000, "The European nation-state – Its achievements and its limits. On the past and future of sovereignty and citizenship", *in* BALAKRISHNAN, Gopal (Ed.), *Mapping the Nation*, Londres e Nova Iorque: Verso: 281-294

HALL, Catherine, 2000, "Introduction: thinking the postcolonial, thinking the empire", in HALL, Catherine (Ed.), *Cultures of Empire. Colonizers in Britain and the Empire in the Nineteenth and Twentieth Centuries. A Reader*, Manchester: Manchester University Press: 1-33

HALL, Stuart, 1994, "Notes on deconstructing 'the popular'", in STOREY, John (Ed.), *Cultural Theory and Popular Culture. A Reader*, Londres: Harvester Wheatsheaf: 455-466

HALL, Stuart, 1997, *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro: DP&A Editora

HALL, Stuart, 2008, "¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite", *in* AA. VV., *Estudios Poscoloniales. Ensayos Fundamentales*, Madrid: Traficante de Sueños: 121-144

HAMILTON, Russell George, 1985, "Estratagemas em torno do "eu" intimista e do "nós" colectivo", *in* AA. VV., *Les Littératures Africaines de Langue Portugaise. A la Recherche de l'Identité Individuelle et Nationale*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian e Centre Culturel Portugais: 493-499

HAMON, Philippe, s.d., "Para um estatuto semiológico da personagem", *in* AA. VV., *Categorias da Narrativa*, Lisboa: Vega: 77-101

HANGANU, Mariana Ploae, 1985, "La matrice nationale dans la prose angolaise contemporaine, tout particulièrement dans *Mayombe* de Pepetela", *in* AA. VV., *Les Littératures Africaines de Langue Portugaise. A la Recherche de l'Identité Individuelle et Nationale,* Paris: Fondation Calouste Gulbenkian e Centre Culturel Portugais: 73-77

HARO, Gonzalo Ramírez de, 2002, "Campesinos", *in* BALLARÍN, Pilar, MACÍAS, Alfredo, HARO, Gonzalo Ramírez de e RODRÍGUEZ-CARMONA, Antonio (Coord.), *Desarrollo y Cooperación en Zonas Rurales de América Latina y África*, Madrid: Catarata: 165-184

HARO, Gonzalo Ramírez de e RODRÍGUEZ-CARMONA, 2002, "Instituciones y desarrollo rural", *in* BALLARÍN, Pilar, MACÍAS, Alfredo, HARO, Gonzalo Ramírez de e RODRÍGUEZ-CARMONA, Antonio (Coord.), *Desarrollo y Cooperación en Zonas Rurales de América Latina y África*, Madrid: Catarata: 139-164

HARO, Gonzalo Ramírez de e SANTAMARÍA, Antonio, 2002, "LA agricultura y el desarrollo rural", *in* BALLARÍN, Pilar, MACÍAS, Alfredo, HARO, Gonzalo Ramírez de e RODRÍGUEZ-CARMONA, Antonio (Coord.), *Desarrollo y Cooperación en Zonas Rurales de América Latina y África*, Madrid: Catarata: 87-101

HARRIS, Leonard, 1993, "Postmodernism and utopia, an unholy alliance", *in* CROSS, Malcolm e KEITH, Michael (Ed.), *Racism, the City and the State*, Londres e Nova Iorque: Routledge: 31-44

HARRISON, Faye V., 1997, "Anthropology as an agent of transformation: introductory comments and queries", in HARRISON, Faye V. (Ed.), *Decolonizing Anthropology. Moving Further Toward an Anthropology for Liberation*, Arlington: American Anthropological Association: 1-15

HARSHAW (HRUSHOSKI), Benjamín, 1997, "Ficcionalidad y campos de referencia", *in* DOMÍNGUEZ, Antonio Garrido (Org.), *Teorías de la Ficción Literaria*, Madrid: Arco/Libros: 123-157

HASSAN, Ihab, 1988, "Fazer sentido: as atribulações do discurso pós-moderno", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 24, Março de 1988: 47-76

HAYNES, Jeff, 1997, *Democracy and Civil Society in the Third World*, Sussex: Berg Publishers

HEBDIGE, Dick, 1994, "Postmodernism and 'the other side'", *in* STOREY, John (Ed.), *Cultural Theory and Popular Culture. A Reader*, London: Harvester Wheatsheaf: 382-397

HEIMER, Franz-Wilhelm, 2002, "Fronteiras e identidades sociais em África", *in* GONÇALVES, António Custódio (Coord.), *Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades na África Subsariana*, Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto e Faculdade de Letras da Universidade do Porto: 23-27

HEINTZE, Beatriz, 2004, *Pioneiros Africanos. Caravanas de Carregadores na África Centro-Ocidental (entre 1850 e 1890)*, Lisboa: Caminho

HELGESSON, Stefan, 2001, "Black Atlantics", *in* BAAZ, Maria Eriksson e PALMBERG, Mai (Ed.), *Same and Other. Negotiating African Identity in Cultural Production*, Estocolmo: Nordiska Afrikainstitutet: 23-36

HENDERSON, Lawrence W., 1990, *A Igreja em Angola*, Lisboa: Editorial Além-Mar

HENRIQUES, Isabel Castro, 1997a, *Percursos da Modernidade em Angola, Dinâmicas Comerciais e Transformações Sociais no Século XIX*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical e Instituto da Cooperação Portuguesa

HENRIQUES, Isabel Castro, 1997b, "Tempos africanos, leituras europeias. Tentativa de sistematização", *in Actas do Seminário Encontro de Povos e Culturas em Angola*, s.l.: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses: 479-499

HÉRITIER, Françoise, 1995, "Sterility, aridity, drought: some invariants of symbolic thought", *in* AUGÉ, Marc e HERZLICH, Claudine (Ed.), *The Meaning of Illness. Anthropology, History and Sociology*, Luxembourg: Harwood Academic Publishers: 97-122

HERMET, Guy, 1996, *História das Nações e do Nacionalismo na Europa*, Lisboa: Editorial Estampa

HERSKOVITZ, Melville J. and BASCOM, William R., 1959, "The problem of stability and change in African culture", *in* BASCOM, William R. and HERSKOVITS, Melville J. (Ed.), *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago: The University of Chicago Press: 1-14

HEUSCH, Luc de, 1965, "Possession et chamanisme", *in* AA. VV., *Les Religions Africaines Traditionnelles*, Paris: Éditions du Seuil: 139-170

HEWITT, Martin, 1995, "Bio-politics and social policy: Foucault's account of welfare", *in* FEATHERSTONE, Mike, HEPWORTH, Mike e TURNER, Brian S. (Ed.), *The Body, Social Process and Cultural Theory*, Londres, Thousand Oaks e Nova Deli: Sage Publications: 225-255

HOBSBAWM, Eric, 1997, "Introdução: a invenção das tradições", *in* HOSBAWM, Eric e RANGER, Terence (Org.), *A Invenção das Tradições*, Rio de Janeiro: Paz e Terra: 9-23.

HOBSBAWM, Eric J., 2000, "Ethnicity and nationalism in Europe today", *in* BALAKRISHNAN, Gopal (Ed.), *Mapping the Nation*, Londres e Nova Iorque: Verso: 255-266

HOBSBAWM, Eric, 2004, *A Questão do Nacionalismo. Nações e Nacionalismo Desde 1780*, Lisboa: Terramar

HOËM, Ingjerd, 1994, "Maui, the trickster god – a possible role model for living in a fictionalised world: an anthropological reading of novels in the South Pacific", *in* ARCHETTI, Eduardo P. (Ed.), *Exploring the Written. Anthropology and the Multiplicity of Writing*, Estocolomo e Copenhaga: Scandinavian University Press: 197-230

HOOKS, bell, 1997, "Revolutionary black women: making ourselves subject", *in* MOORE-GILBERT, Bart, STANTON, Gareth e MALEY, Willy (Ed.), *Postcolonial Criticism*, Londres e Nova Iorque: Longman: 215-233

HORTON, Robin, 1990, "La pensée traditionnelle africaine et la science occidentale", *in* AA. VV., 1990, *La Pensée Métisse. Croyances et Rationalité Occidentale en Questions*, Paris e Genebra: Presses Universitaires de France e Cahiers de L'I.U.E.D.: 45-67

HOWSON, Alexandra, 2004, *The Body in Society. An Introduction*, Cambridge: Polity Press

HROCH, Miroslav, 2000, "From national movement to the fully-formed naction: the nation-building process in Europe", *in* BALAKRISHNAN, Gopal (Ed.), *Mapping the Nation*, Londres e Nova Iorque: Verso: 78-97

HUNTINGTON, Samuel P., 2001, *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*, Lisboa: Gradiva

INIESTA, Ferran, 2000, *Emitai. Estudios de Historia Africana*, Barcelona: Edicions Bellaterra

INIESTA, Ferran, 2001, *El Planeta Negro. Aproximación Histórica a las Culturas Africanas*, Madrid: Catarata

INIESTA, Ferran, 2002, "Prólogo: En los resquicios del estado moderno", *in* GILI, Alicia (Ed.), *Más Allá del Estado. Pueblos al Margen del Poder*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 9-11

INIESTA, Ferran, 2003, "Despliegues teóricos tradicionales ante el discurso modernizante", *in* HENRIQUES, Isabel Castro (Coord.), *Novas Relações com África: Que Perspectivas?*, Lisboa: Editora Vulgata: 11-32

INIESTA, 2007a, "Fracàs modern a l'Àfrica negra. Tradició i Estat els anys de la globalització", *Revista dCIDOB 100, Nous Temps, Noves Mirades*, Barcelona: CIDOB: 10-15

INIESTA, Ferran, 2007b, "Introducción. La frontera ambigua. Tradición y modernidad en África", *in* INIESTA, Ferran (Ed.), *La Frontera Ambigua. Tradición y Democracia en África*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 9-32

ISER, Wolfgang, 1993, *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology*, Baltimore: The John Hopkins University Press

ISER, Wolfgang, 2001, "A ficcionalização como dimensão antropológica da literatura", *in* BUESCU, Helena, DUARTE, João Ferreira e GUSMÃO, Manuel (Org.), *Floresta Encantada: Novos Caminhos da Literatura Comparada*, Lisboa: Publicações Dom Quixote: 101-120

JACINTO, António, s.d., "Apresentação do «Mestre» Tamoda", *in* XITU, Uanhenga, *Os Discursos do "Mestre" Tamoda*, Luanda: União dos Escritores Angolanos e Instituto Nacional do Livro e do Disco: 9-11

JAFFRELOT, Christophe, 1998, "Algumas teorias da nação", *in* CORDELLIER, Serge (Coord.), *Nações e Nacionalismos*, Lisboa: Publicações Dom Quixote: 57-67

JAHN, Janheinz, 1963, *Muntu, Las Culturas Neoafricanas*, México: Tiempo Presente

JAKOBSON, Roman, 1965, "Du réalisme artistique", *in* TODOROV, Tzvetan, *Théorie de la Littérature*, Paris: Éditions du Seuil: 98-108

JAMESON, Frederic, 1990, "Modernism and imperialism", *in* EAGLETON, Terry, JAMESON, Fredric e SAID, Edward W., *Nationalism, Colonialism, and Literature*, Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press: 41-66

JAMESON, Fredric, 1992, *O Inconsciente Político. A Narrativa como Ato Socialmente Simbólico*, São Paulo: Editora Ática

JAMESON, Fredric, 2003, *Postmodernism. Or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press

JANMOHAMED, Abdul e LLOYD, David, 1997, "Toward a theory of minority discourse: what is to be done", *in* MOORE-GILBERT, Bart, STANTON, Gareth e MALEY, Willy (Ed.), *Postcolonial Criticism*, Londres e Nova Iorque: Longman: 234-247

JEGEDE, Olutoyin Bimpe, 1997, "A poesia laudatória e a sociedade nigeriana: a Oriki entre os Yoruba", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 47, Fevereiro de 1997: 75-88

JEYIFO, Biodun, 1998, "Roundtable. Passing Through: the transfer of critical methods in African Diaspora literary and cultural studies", *in* ADAMS, Anne V. e MAYES,

Janis A. (Ed.), *Mapping Intersections. African Literature and Africa's Development*, Trenton e Asmara: Africa World Press: 13-26

JORGE, Manuel, 1998, *Para Compreender Angola*, Lisboa: Publicações Dom Quixote

JORGENSEN, Anne Mette, 2001, "Sankofa and modern authenticity in Ghanaian film and television", *in* BAAZ, Maria Eriksson e PALMBERG, Mai (Ed.), *Same and Other. Negotiating African Identity in Cultural Production*, Estocolmo: Nordiska Afrikainstitutet: 119-141

JORHOLT, Eva, 2001, "Africa's modern cinematic griots. Oral tradition and West African cinema", *in* BAAZ, Maria Eriksson e PALMBERG, Mai (Ed.), *Same and Other. Negotiating African Identity in Cultural Production*, Estocolmo: Nordiska Afrikainstitutet: 95-117

JULIANO, Dolores, 2001, "Modelos de género a partir de sus límites: la prostitución", *in* NASH, Mary e MARRE, Diane (Ed.), *Multiculturalismo y género. Un Estudio Interdisciplinar*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 87-113

JÚNIOR, Paulo M., 2001, *José Mendes de Carvalho – Comandante Hoji ia Henda. Um Testemunho à Sua Memória*, Luanda: Edição do Autor

KABUNDA, Mbuyi, 2007, "África en el sistema internacional de la posguerra fría o las respuestas africanas a los desafíos de la globalización", *in* INIESTA, Ferran (Ed.), *La Frontera Ambigua. Tradición y Democracia en África*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 35-61

KABUNDA, Mbuyi, 2008, "El futuro de África", in MONLEÓN, José (Ed.), *África, Más Cerca. El Fin de un Largo Silencio*, Madrid: Entinema: 89-98

KAJIBANGA, Victor, 2000, *A Alma Sociológica na Ensaística de Mário Pinto de Andrade. Uma Introdução ao Estudo da Vida e Obra do Primeiro Sociólogo Angolano*, Luanda: Instituto Nacional das Indústrias Culturais

KAJIBANGA, Victor, 2008, "Estado, democracia e dimensão cultural de desenvolvimento. Uma reflexão sociológica sobre o caso africano", *in* VENÂNCIO, José Carlos e SÁ, Ana Lúcia (Org.), *África: Compreender Trajectos, Olhar o Futuro, Actas do V Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico*, Covilhã, Edição em CD-ROM

KAMABAYA, Moisés, 2003, *O Renascimento da Personalidade Africana*, Luanda: Editorial Nzila

KAMARCK, Andrew M., s.d. (1971), *A Economia da África*, Lisboa: Publicações Dom Quixote

KANDJIMBO, Luís, 1997, *Apologia de Kalitangi. Ensaio e Crítica*, Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco

KANE, Mohamadou, 1982, *Roman Africain et Tradition*, Dacar: Les Nouvelles Éditions Africaines

KAPUSCINSKI, Ryszard, 1997, *Mais Um Dia de Vida. Angola, 1975*, Porto: Campo das Letras

KATZENELLENBOGEN, Simon, 1998, "No ocurrió en Berlín: política, economía e ignorancia en la creación de las fronteras coloniales en África", *in* NUGENT, Paul e ASIWAJU, A. I. (Ed.), *Fronteras Africanas. Barreras, Canales y Oportunidades*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 55-70

KAYSER, Wolfgang, 1977, "Qui raconte le roman?", *in* BARTHES, Roland *et al.*, *Poétique du Récit*, Paris: Éditions du Seuil: 59-84

KEITH, Michael e CROSS, Malcolm, 1993, "Racism and the postmodern city", *in* CROSS, Malcolm e KEITH, Michael (Ed.), *Racism, the City and the State*, Londres e Nova Iorque: Routledge: 1-30

KING, Anthony D., 1990, *Urbanism, Colonialism, and the World-Economy. Cultural and Spatial Foundations of the World Urban System*, Londres e Nova Iorque: Routledge

KI-ZERBO, Joseph, 1999, *História da África Negra*, Vol. II, Lisboa: Publicações Europa-América

KUKANDA, Vatomene, 2000, "À procura do significado de «Angola»", *in Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola, "Construindo o Passado Angolano: as Fontes e a sua Interpretação"*, s.l.: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses: 281-302

KUSHNER, Eva, 1995, "Articulação histórica da Literatura", *in* ANGENOT, Marc, BESSIÈRE, Jean, FOKKEMA, Douwe e KUSHNER, Eva (Dir.), *Teoria Literária. Problemas e Perspectivas*, Lisboa: Publicações Dom Quixote: 139-158

KUPER, Adam, 2002, *Cultura. A Visão dos Antropólogos*, São Paulo: EDUSC

LABAN, Michel, 1991, *Angola, Encontro com Escritores*, Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida

LABAN, Michel, 1995, "Escritores e poder político em Angola desde a independência", *in* PADILHA, Laura Cavalcante (Org.), *Anais do I Encontro de Professores de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, Niterói: Imprensa Universitária da Universidade Federal Fluminense: 27-49

LABAN, Michel, 1998, *Moçambique: Encontro com Escritores*, Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida

LABANYI, Jo, 2003, "O reconhecimento dos fantasmas do passado: história, ética e representação", *in* RIBEIRO, Margarida Calafate e FERREIRA, Ana Paula (Org.), *Fantasmas e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*, Porto: Campo das Letras: 59-68

LABISA, António dos Santos, 1958, "Interpenetração das economias", *in* MINISTÉRIO DO ULTRAMAR, *Colóquios de Política Ultramarina Internacional Relevante*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar e Centro de Estudos Políticos e Sociais: 111-136

LARANJEIRA, Pires, 1992, *De Letra em Riste. Identidade, Autonomia e Outras Questões na Literatura de Angola, Cabo Verde, Moçambique e S. Tomé e Príncipe*, Porto: Edições Afrontamento

LARANJEIRA, Pires, 2001, *Ensaios Afro-Literários*, s.l.: Novo Imbondeiro

LARSEN, Kjersti, 1998, "Spirit possession as historical narrative. The production of identity and locality in Zanzibas Town", *in* LOVELL, Nadia (Ed.), *Locality and Belonging*, Londres e Nova Iorque: Routledge: 125-

LAZARUS, Neil, 1999, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge: Cambridge University Press

LECA, Jean, 1998, "De que estamos a falar?", *in* CORDELLIER, Serge (Coord.), *Nações e Nacionalismos*, Lisboa: Publicações Dom Quixote: 15-32

LEITE, Ana Mafalda, 1995, *A Modalização Épica nas Literaturas Africanas*, Lisboa: Vega

LEITE, Ana Mafalda, 1996, "Angola", *in* CHABAL, Patrick *et al.*, *The Post-Colonial Literature of Lusophone Africa*, Londres: Hurst & Company: 103-164

LEITE, Ana Mafalda, 1998, *Oralidades & Escritas nas Literaturas Africanas*, Lisboa: Edições Colibri

LEITE, Ana Mafalda Leite, 2003, *Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais*, Lisboa: Edições Colibri

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1975, *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro

LÉVI-STRAUSS, Claude, 2000a, *Mito e Significado*, Lisboa: Edições 70

LÉVI-STRAUSS, Claude, 2000b, *Raça e História*, Lisboa: Editorial Presença

LIENHARD, Martin, 2005, *O Mar e o Mato. Histórias da Escravidão*, Luanda: Editorial Kilimbelombe

LOPES, Carlos, 1982, *Etnia, Estado e Relações de Poder na Guiné-Bissau*, Lisboa: Edições 70

LOPES, Carlos, 1985, "Concepção de poder e identidade nacional", *in* AA. VV., *Les Littératures Africaines de Langue Portugaise. A la Recherche de l'Identité Individuelle et Nationale*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian e Centre Culturel Portugais: 343-346

LÓPEZ BARGADOS, Alberto, 2007, "Mauritania, ¿en marcha hacia la democracia? Reflexiones sobre una transición política espectral", *in* INIESTA, Ferran (Ed.), *La Frontera Ambigua. Tradición y Democracia en África*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 95-123

LOTMAN, Iuri M., 1996, *La Semiosfera I. Semiótica de la Cultura y del Texto*, Madrid: Ediciones Cátedra

LOTMAN, Iuri M., 1998, *La Semiosfera II. Semiótica de la Cultura, del Texto, de la Conducta y del Espacio*, Madrid: Ediciones Cátedra

LOTMAN, Iuri M., 2000, *La Semiosfera III. Semiótica de las Artes y de la Cultura*, Madrid: Ediciones Cátedra

LOVELL, Nadia, 1998a, "Introduction. Belonging in need of emplacement", *in* LOVELL, Nadia (Ed.), *Locality and Belonging*, Londres e Nova Iorque: Routledge: 1-24

LOVELL, Nadia, 1998b, "Wild gods, containing wombs and moving pots. Emplacement and transcience in Watchi belonging", *in* LOVELL, Nadia (Ed.), *Locality and Belonging*, Londres e Nova Iorque: Routledge: 53-77

LUIG, Ute and VON OPPEN, Achim, 1997, "Landscape in Africa: process and vision. An introductory essay", *Paideuma*, n.º 43: 7-45

LÚPI, Luís C., 1958, "A informação e a formação da opinião pública no Ultramar português", *in* MINISTÉRIO DO ULTRAMAR, *Colóquios de Política Ultramarina Internacional Relevante*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar e Centro de Estudos Políticos e Sociais: 137-183

LUQUE, Enrique, 2003, "Historia y significación: las urgencias de la antropología", *in* BRANCO, Jorge Freitas e AFONSO, Ana Isabel (Org.), *Retóricas sem Fronteiras, 1, Mobilidades*, Oeiras: Celta Editora: 111-120

LYOTARD, Jean-Fraçois, 2003, *A Condição Pós-Moderna*, Lisboa: Gradiva

MAALOUF, Amin, 2004, *Identidades Asesinas*, Madrid: Alianza Editorial

MACHADO, Álvaro Manuel, 2003, *Do Ocidente ao Oriente. Mitos, Imagens, Modelos*, Lisboa: Editorial Presença

MALAGÓN, Eduardo, 2002, "Aproximación al medio rural mundial en una época de globalización", *in* BALLARÍN, Pilar, MACÍAS, Alfredo, HARO, Gonzalo Ramírez

de e RODRÍGUEZ-CARMONA, Antonio (Coord.), *Desarrollo y Cooperación en Zonas Rurales de América Latina y África*, Madrid: Catarata: 17-38

MALDONADO-TORRES, Nelson, 2007, "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", *in* CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón (Ed.), *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica Más Allá del Capitalismo Global*, Bogotá: Siglo de Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar: 127-167

MALLON, Florencia E., 2005, "Pathways to postcolonial nationhood: the democratization of difference in contemporary Latin America", *in* LOOMBA, Ania, KAUL, Suvir, BUNZIL, Matti, BURTON, Antoinette e ESTY, Jed (Ed.), *Postcolonial Studies and Beyond*, Durham e Londres: Duke University Press: 272-292

MALINOWSKI, Bronislaw, 1997 (1944), *Uma Teoria Científica da Cultura e Outros Ensaios*, Lisboa: Edições 70

MANN, Michael, 2000, "Nation-states in Europe and other continents: diversifying, developing, not dying", *in* BALAKRISHNAN, Gopal (Ed.), *Mapping the Nation*, Londres e Nova Iorque: Verso: 295-316

MANNING, Patrick, 1998, *Francophone Sub-Saharan Africa. 1880-1995*, Cambridge: Cambridge University Press

MARGARIDO, Alfredo, 1980, *Estudos sobre Literaturas das Nações Africanas de Língua Portuguesa*, Lisboa: A Regra do Jogo

MARQUES, João Filipe, 2001, "Racismo, etnicidade e nacionalismo: que articulação?", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 61, Dezembro de 2001: 103-133

MÁRQUEZ, Gabriel García e MENDOZA, Plinio Apuleyo, 2005, *O Aroma da Goiaba*, Lisboa: Publicações Dom Quixote

MARTÍ, Josep e AIXELÀ, Yolanda, 2008, "Estudios africanos: História, Oralidad, Cultura", *in* MARTÍ PÉREZ, Josep e AIXELÀ CABRÉ, Yolanda (Ed.), *Estudios Africanos: Historia, Oralidad*, Cultura, Vic: CEIBA e Centros Culturales Españoles de Guinea Ecuatorial: 3-5

MARTÍ, Josep, 2008, "Algunas notas sobre el Ekong en Guinea Ecuatorial", in MARTÍ PÉREZ, Josep e AIXELÀ CABRÉ, Yolanda (Ed.), *Estudios Africanos: Historia, Oralidad*, Cultura, Vic: CEIBA e Centros Culturales Españoles de Guinea Ecuatorial: 171-191

MARTINHO, Ana Maria Mão-de-Ferro, 1998, "Literatura e língua literária", *Camões, Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, n.º 1, Lisboa: Instituto Camões: 14-19

MARTINHO, Ana Maria, 2001, "A história literária em Angola e Moçambique: reflexões sobre ocorrências paradigmáticas", *in* SERUYA, Teresa e MONIZ, Maria Lin (Coord.), *Histórias Literárias Comparadas*, Lisboa: Edições Colibri e Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira da Universidade Católica Portuguesa: 155-166

MARTINS, Moisés de Lemos, 1996, *Para uma Inversa Navegação. O Discurso da Identidade*, Porto: Edições Afrontamento

MARTINS, Moisés de Lemos, 1997, "A escrita que envenena o olhar. Deambulação pelo território fortificado das ciências do Homem", *in* JORGE, Vítor Oliveira e ITURRA, Raúl (Coord.), *Recuperar o Espanto: O Olhar da Antropologia*, Porto: Edições Afrontamento: 169-192

MARTINS, Moisés de Lemos, 2006, "A lusofonia como promessa e o seu equívoco lusocêntrico", *in* MARTINS, Moisés de Lemos, SOUSA, Helena e CABECINHAS, Rosa (Ed.), *Comunicação e Lusofonia. Para uma Abordagem Crítica da Cultura e dos Media*, Porto: Campo das Letras: 79-87

MARX, Karl, s.d., *A Questão Judaica*, Lisboa: Ulmeiro

MATA, Inocência, 1999, "Entrevista a Pepetela", *Camões, Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, n.º 6, Lisboa: Instituto Camões: 113-116

MATA, Inocência, 2001, *Literatura Angolana: Silêncios e Falas de uma Voz Inquieta*, Lisboa: Mar Além

MATA, Inocência, 2006, *Laços de Memória & Outros Ensaios Sobre Literatura Angolana*, Luanda: União dos Escritores Angolanos

MAUSS, Marcel, 2000, *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*, Lisboa: Edições 70

MAZRUI, Ali A., 2000, "Africa and other civilizations: conquest and counter-conquest", *in* HARBESON, John W. e ROTHCHILD, Donald (Ed.), *Africa in World Politics, The African State System in Flux*, Boulder e Oxford: Westview Press: 110-135

MBEMBE, Achille, 2008, "Al borde del mundo. Fronteras, territorialidad y soberanía en África", *in* AA. VV., *Estudios Poscoloniales. Ensayos Fundamentales*, Madrid: Traficante de Sueños: 167-195

M'BOKOLO, Elikia, 2007, *África Negra. História e Civilizações. Do Século XIX aos Nossos Dias*, Tomo II, Lisboa: Edições Colibri

MCLAREN, Peter, 2000, *Multiculturalismo Crítico*, São Paulo: Cortez Editora e Instituto Paulo Freire

MCLEOD, John, 2000, *Beginning Postcolonialism*, Manchester: Manchester University Press

MCVEIGH, Révérend Malcom, 1962, "L'église méthodiste et l'Angola", *Présence Africaine*, n.º 42, Paris: Présence Africaine: 187-198

MEDEIROS, Paulo de, 2003, "Casas assombradas", *in* RIBEIRO, Margarida Calafate e FERREIRA, Ana Paula (Org.), *Fantasmas e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*, Porto: Campo das Letras: 127-149

MELETINSKY, Eleazar, 1995, "Sociedades, culturas e facto literário", *in* ANGENOT, Marc, BESSIÈRE, Jean, FOKKEMA, Douwe e KUSHNER, Eva (Dir.), *Teoria Literária. Problemas e Perspectivas*, Lisboa: Publicações Dom Quixote: 23-41

MEMMI, Albert, 1973, *Portrait du Colonisé Précédé du Portrait du Colonisateur*, Paris: Payot

MERINI, Rafika, 1998, "The mother figure situated within contemporary African literary criticism: the case of T. Ben Jelloun's *Harrouda*", *in* ADAMS, Anne V. e MAYES, Janis A. (Ed.), *Mapping Intersections. African Literature and Africa's Development*, Trenton e Asmara: Africa World Press: 201-215

MESSIANT, Christine, 1989, "Luanda (1945-1961): colonisés, société coloniale et engagement nationaliste", *in* CAHEN, Michel (Org.), *« Vilas » et « Cidades ». Bourgs et Villes en Afrique Lusophone*, Paris: Editions L'Harmattan: 125-199

MESSIANT, Chrsitine, 1999, "A propos des «transitions démocratiques». Notes comparatives et préalables à l'analyse du cas angolais", *Africana Studia*, n.º 2, Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto e Fundação Engenheiro António de Almeida: 61-95

MESTRE, David, 1997, *Lusografias Crioulas*, Évora: Pendor

MEZZADRA, Sandro, 2008, "Introducción", *in* AA. VV., *Estudios Poscoloniales. Ensayos Fundamentales*, Madrid: Traficante de Sueños: 15-31

MEZZADRA, Sandro e RAHOLA, Federico, 2008, "La condición postcolonial. Unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global", *in* AA. VV., *Estudios Poscoloniales. Ensayos Fundamentales*, Madrid: Traficante de Sueños: 261-278

MICHEL-JONES, Françoise, 2000, "A noção de pessoa", *in* AUGÉ, Marc (Dir.), *A Construção do Mundo*, Lisboa: Edições 70

MIGNOLO, Walter D., 2003, *Historias Locales / Diseños Globales. Colonialidad, Conocimientos Subalternos y Pensamiento Fronteirizo*, Madrid: Akal

MIGNOLO, Walter D., 2006, "El giro gnoseológico decolonial: la contribuición de Aimé Césaire a la geopolítica y a la corpo-política del conocimiento", *in* CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el Colonialismo*, Madrid: Ediciones Akal: 197-221

MIGNOLO, Walter, 2007, "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto", *in* CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón (Ed.), *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica Más Allá del Capitalismo Global*, Bogotá: Siglo de Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar: 25-46

MILHEIROS, Mário, 1947, *Etnografia Angolana. Esboço para um estudo etnográfico das tribos de Angola*, s.l.: Mensário Administrativo de Angola

MINGAS, Amélia A., 2000, *Interferência do Kimbundu no Português Falado em Lwanda*, Porto: Campo das Letras

MINGIONE, Enzo e PUGLIESE, Enrico, 1987, "A difícil delimitação do «urbano» e do «rural»: alguns exemplos e implicações teóricas", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 22, Abril de 1987: 83-99

MOHANTY, Chandra Talpade, 2008, "Bajo los ojos de Occidente. Saber académico y discursos coloniales", *in* AA. VV., *Estudios Poscoloniales. Ensayos Fundamentales*, Madrid: Traficante de Sueños: 69-101

MONNIER, Laurent, 1985, "Identité nationale et pouvoir actuel de la littérature en Angola", *in* AA. VV., *Les Littératures Africaines de Langue Portugaise. A la Recherche de l'Identité Individuelle et Nationale*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian e Centre Culturel Portugais: 107-112

MOORE-GILBERT, Bart, 2000, *Postcolonial Theory, Practices, Politics*, Londres e Nova Iorque: Verso

MOORE-GILBERT, Bart, STANTON, Gareth e MALEY, Willy, 1997, "Introduction", *in* MOORE-GILBERT, Bart, STANTON, Gareth e MALEY, Willy (Ed.), *Postcolonial Criticism*, Londres e Nova Iorque: Longman: 1-72

MOOSA, Ebrahim, 2009, "Transições no 'progresso' da civilização: teorização sobre a história, a prática e a tradição", *in* SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (Org.), *Epistemologias do Sul*, Coimbra: Almedina: 261-280

MOREIRA, Adriano, 1956, *As Élites das Províncias Portuguesas de Indigenato (Guiné, Angola e Moçambique)*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar e Centro de Estudos Políticos e Sociais

MOREIRA, Adriano, 2003, *Ciência Política*, Coimbra: Almedina

MOURALIS, Bernard, 1981, *Essai Sur le Statut, la Fonction et la Représentation de la Littérature Negro-Africaine d'Expression Française*, Paris: Librairie Honore Champion

MOURALIS, Bernard, 1982, *As Contraliteraturas*, Coimbra: Almedina

MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque, 1978, *A Sociedade Angolana Através da Literatura*, São Paulo: Editora Ática

MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque, 1985, "O problema da autonomia e da denominação da literatura angolana", *in* AA. VV., *Les Littératures Africaines de Langue Portugaise. A la Recherche de l'Identité Individuelle et Nationale*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian e Centre Culturel Portugais: 121-131

MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque, 1995, "Luanda: coexistência e ruptura do espaço africano e do espaço europeu – problemas metodológicos", *in Actas do Colóquio Construção e Ensino da História de África*, Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses: 429-442

MOYO, Dambisa, 2009, *Dead Aid. Why Aid Is Not Working and How There Is a Better Way for Africa*, Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux

MUANZA, Manuel, 2006, "A metáfora como análise das relações de poder em *Lueji*", *in* LARANJEIRA, Pires, SIMÕES, Maria João e XAVIER, Lola Geraldes (Org.), *Estudos de Literaturas Africanas, Cinco Povos, Cinco Nações*, Lisboa e Coimbra: Novo Imbondeiro e ILLP – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra: 494-498

MUDIMBE, V. Y., 1988, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indianapolis e Londres: Indiana University Press and James Currey

MUMFORD, Lewis, 2007, *História das Utopias*, Lisboa: Antígona

MVENG, Père E., 1979, "Les problématiques d'une esthétique négro-africaine", *in Colloque sur Littérature et Esthétique Négro-Africaines*, Abidjan e Dacar: Les Nouvelles Editions Africaines: 35-47

NAIRN, Tom, 2000, "Internationalism and the second coming", *in* BALAKRISHNAN, Gopal (Ed.), *Mapping the Nation*, Londres e Nova Iorque: Verso: 267-280

NASH, Mary, 2001, "Diversidad, multiculturalismos e identidades : perspectivas de género", *in* NASH, Mary e MARRE, Diane (Eds.), *Multiculturalismo y género. Un Estudio Interdisciplinar*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 21-47

NETO, Agostinho, 2000 (1959), "Introdução a um colóquio sobre poesia angolana", *in* LARANJEIRA, Pires (Org.), *Negritude Africana de Língua Portuguesa. Textos de Apoio (1947-1963)*, Coimbra: Angelus Novus: 49-55

NETO, Agostinho, s.d., *...Ainda o Meu Sonho...*, Luanda: União dos Escritores Angolanos

NETO, Maria da Conceição, 1997, "Entre a tradição e a modernidade: os Ovimbundu do Planalto Central à luz da história", *Ngola, Revista de Estudos Sociais*, I, n.º 1, Luanda: Associação dos Antropólogos e Sociólogos de Angola: 193-215

NEWBY, Howard e SEVILLA-GUZMÁN, 1983, *Introducción a la Sociología Rural*, Madrid: Alianza Editorial

NEWITT, Malyn, 1981, *Portugal in Africa. The Last Hundred Years*, Londres: C. Hurst & Co.

NOA, Francisco, 2002, *Império, Mito e Miopia. Moçambique como Invenção Literária*, Lisboa: Caminho

NUGENT, Paul e ASIWAJU, A. I., 1998, "Introducción. La paradoja de las fronteras africanas", in NUGENT, Paul e ASIWAJU, A. I. (Eds.), *Fronteras Africanas. Barreras, Canales y Oportunidades*, Barcelona: Bellaterra: 31-51

OGUNDIPE-LESLIE, Molara, 1998, "Literature and development: writing and audience in Africa", *in* ADAMS, Anne V. e MAYES, Janis A. (Ed.), *Mapping Intersections. African Literature and Africa's Development*, Trenton e Asmara: Africa World Press: 27-36

OLIVEIRA, Américo Correia de, 2001, *Os Ogros na Tradição Oral Angolana*, Leiria: Magno Edições

OLIVEIRA, J. C., 2001, "As árvores sagradas do Kongo", *in* AREIA, M. L. Rodrigues de e MIRANDA, M. A. (Org.), *Perspectivas Sobre Angola*, Coimbra: Centro de Estudos Africanos e Departamento de Antropologia da Universidade de Coimbra: 101-113

OLIVEIRA, Mário António Fernandes de, 1968, *Luanda, "Ilha" Crioula*, Lisboa: Agência-Geral do Ultramar

OLIVEIRA, Mário António Fernandes de, 1990, *Reler África*, Coimbra: Centro de Estudos Africanos e Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra

OLIVEIRA, Mário António Fernandes de, 1997, *A Formação da Literatura Angolana (1851-1950)*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda

OLIVEIRA, Wálney da Costa, 2006, "Angola que quero ser: Identidade, inclusão e conflitos na construção da nacionalidade (*Mayombe* – Pepetela)", *in* LARANJEIRA, Pires, SIMÕES, Maria João e XAVIER, Lola Geraldes (Org.), *Estudos de*

Literaturas Africanas, Cinco Povos, Cinco Nações, Lisboa e Coimbra: Novo Imbondeiro e ILLP – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra: 854-863

ONDÓ, Eugenio Nkogo, 2008, "El panafricanismo, ¿una respuesta a la globalización?", *in* MONLEÓN, José (Ed.), *África, Más Cerca. El Fin de un Largo Silencio*, Madrid: Entinema: 143-166

ORTIZ, Renato, 2003, *Mundialização e Cultura*, São Paulo: Editora Brasiliense

OSUNDARE, Niyi, 1998, "Bard of the tabloid platform: a personal experience of newspaper poetry in Nigeria", *in* ADAMS, Anne V. e MAYES, Janis A. (Ed.), *Mapping Intersections. African Literature and Africa's Development*, Trenton e Asmara: Africa World Press: 79-86

P'BITEK, Okot, 2002, "La socialidad del yo", *in* EZE, Emmanuel Chukwudi (Ed.), *Pensamiento Africano. Filosofía*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 149-151

PACAVIRA, Manuel Pedro, 2003, *O 4 de Fevereiro pelos Próprios*, Luanda: Editorial Nzila

PACHECO, Carlos, 1997, *MPLA – Um Nascimento Polémico (As Falsificações da História)*, Lisboa: Vega

PACHECO, Carlos, 2000, *Repensar Angola*, Lisboa: Vega

PACHECO, Joelle Brodart, 1985, "A la recherche de l'identité individuelle et nationale : itinéraire poétique et géographique au Sud d'Angola", *in* AA. VV., *Les Littératures Africaines de Langue Portugaise. A la Recherche de l'Identité Individuelle et Nationale*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian e Centre Culturel Portugais: 133-144

PACHECO, Maria Cristina, 2006, "Sobre a poesia de Ruy Duarte de Carvalho", *in* LARANJEIRA, Pires, SIMÕES, Maria João e XAVIER, Lola Geraldes (Org.), *Estudos de Literaturas Africanas, Cinco Povos, Cinco Nações*, Lisboa e Coimbra: Novo Imbondeiro e ILLP – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra: 536-541

PADILHA, Laura Cavalcante, 1995a, *Entre Voz e Letra, O Lugar da Ancestralidade na Ficção Angolana do Século XX*, Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense

PADILHA, Laura Cavalcante, 1995b, "Fazendo um país. Uma leitura possível de dois poetas angolanos", *in* PADILHA, Laura Cavalcante (Org.), *Anais do I Encontro de Professores de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, Niterói: Imprensa Universitária da Universidade Federal Fluminense: 173-183

PADILHA, Laura Cavalcante, 2002, *Novos Pactos, Outras Ficções*, Lisboa: Novo Imbondeiro

PADILHA, Laura Cavalcante, 2004, "Dois olhares e uma guerra", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 68, Abril de 2004: 117-128

PADILHA, Laura Cavalcante, 2006, "Um trânsito por fronteiras", *in* LARANJEIRA, Pires, SIMÕES, Maria João e XAVIER, Lola Geraldes (Org.), *Estudos de Literaturas Africanas, Cinco Povos, Cinco Nações*, Lisboa e Coimbra: Novo Imbondeiro e ILLP – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra: 447-454

PALMA-FERREIRA, João, 1981, *Do Pícaro na Literatura Portuguesa*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa e Ministério da Educação e Ciência

PALMER, Eustace, 1998, "African literature: its role in development", *in* ADAMS, Anne V. e MAYES, Janis A. (Ed.), *Mapping Intersections. African Literature and Africa's Development*, Trenton e Asmara: Africa World Press: 37-49

PARREIRA, Adriano, 1990a, *Economia e Sociedade em Angola na Época da Rainha Jinga, Século XVII*, Lisboa: Editorial Estampa

PARREIRA, Adriano, 1990b, *Dicionário Glossográfico e Toponímico da Documentação sobre Angola. Séculos XV – XVII*, Lisboa: Editorial Estampa

PARSONS, Talcott, 1973, *Le Système des Sociétés Modernes*, Paris, Bruxelas e Montréal: Dunod

PAVÃO, Suzana Rodrigues, 2007, "Nzinga uma lenda, uma história – a resistência africana ao colonialismo português", *in* MATA, Inocência e PADILHA, Laura Cavalcante (Org.), *A Mulher em África. Vozes de uma Margem Sempre Presente*, Lisboa: Edições Colibri: 155-167

PEEK, Philip M., 2002, "La «adivinación»: ¿una forma de conocimiento?", *in* EZE, Emmanuel Chukwudi (Ed.), *Pensamiento Africano. Filosofía*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 169-171

PEIXOTO, Fernanda, 2006, "Teoria Crítica e Pós-colonialidade: controvérsias pós-estruturalistas", *in* LARANJEIRA, Pires, SIMÕES, Maria João e XAVIER, Lola Geraldes (Org.), *Estudos de Literaturas Africanas, Cinco Povos, Cinco Nações*, Lisboa e Coimbra: Novo Imbondeiro e ILLP – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra: 250-261

PÉLISSIER, René, 1997, *História das Campanhas de Angola. Resistência e Revoltas (1845-1941)*, Lisboa: Editorial Estampa

PEPETELA, 1995, "Contexto social da génese da literatura angolana", *in* QUINT, Anne-Marie (Dir.), *Modèles et Innovations. Études de Littérature Portugaise et Brésilienne*, Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle: 141-151

PÉREZ RODRÍGUEZ, Antonia María e SANTANA PÉREZ, Juan Manuel, 1998, "El reto de las metalidades", *Historia Crítica, Revista de la Carrera de Historia*, n.º 1, Etapa 2, Setembro de 1998, Editorial Universitaria U.N.A.H.: 47-58

PHILIPSON, Robert, 1998, "Balzac in Zanzibar: the Swahili novel as disseminator of bourgeois individualism", *in* ADAMS, Anne V. e MAYES, Janis A. (Ed.), *Mapping Intersections. African Literature and Africa's Development*, Trenton e Asmara: Africa World Press: 217-233

PIEPOLI, Sónia Frias, 2005, "As mulheres nas análises sobre o desenvolvimento em África", *in* BARATA, Óscar Soares e PIEPOLI, Sónia Infante Girão Frias (Coord.), *África, Género, Educação e Poder*, Lisboa: Centro de Estudos Africanos, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas: 131-144

PINTO, Alberto Oliveira, 2003, *A Oralidade no Romance Histórico Angolano Moderno*, Lisboa: Novo Imbondeiro

PINTO, Alberto de Oliveira, 2006, "A história oral angolana em *A Casa Velha das Margens* de Arnaldo Santos", *in* LARANJEIRA, Pires, SIMÕES, Maria João e XAVIER, Lola Geraldes (Org.), *Estudos de Literaturas Africanas, Cinco Povos, Cinco Nações*, Lisboa e Coimbra: Novo Imbondeiro e ILLP – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra: 33-42

PINTO, José Madureira, 1991, "Considerações sobre a produção social de identidade", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 32, Junho de 1991: 217-231

PIOT, Charles, 1999, *Remotely Global. Village Modernity in West Africa*, Chicago e Londres: The University of Chicago Press

POLANAH, Luís, 1987, *O Nhamussoro e as Outras Funções Mágico-Religiosas*, Coimbra: Centro de Estudos Africanos e Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra

POLANAH, Luís, 1997, "As identidades dos povos e a democracia", *in* VENÂNCIO, José Carlos (Coord.), *O Desafio Africano*, Lisboa: Vega: 45-58

POLANAH, Luís, 2001, "Notas sobre os ritos de iniciação em Malanje (1970)", *in* AREIA, M. L. Rodrigues de e MIRANDA, M. A. (Org.), *Perspectivas Sobre Angola*, Coimbra: Centro de Estudos Africanos e Departamento de Antropologia da Universidade de Coimbra: 25-57

POLLACK, Ilse, 2006, "«Bode expiatório» e «Sal da terra»: anotações sobre o romance *A Casa Velha das Margens* de Arnaldo Santos", *in* LARANJEIRA, Pires, SIMÕES,

Maria João e XAVIER, Lola Geraldes (Org.), *Estudos de Literaturas Africanas, Cinco Povos, Cinco Nações*, Lisboa e Coimbra: Novo Imbondeiro e ILLP – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra: 324-329

PORTO, Nuno, 2001, "O corpo nas colónias: a comunidade colonial na margem do Império – o caso da Companhia de Diamantes de Angola", *in* RAMALHO, Maria Irene e RIBEIRO, António Sousa (Org.), *Entre Ser e Estar. Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*, Porto: Edições Afrontamento: 213-252

PORTO, Nuno, 2002, "O museu e o arquivo do império (*o terceiro império português visto do Museu do Dundo, Companhia de Diamantes de Angola*)", *in* BASTOS, Cristiana, ALMEIDA, Miguel Vale de e FELDMAN-BIANCO, Bela (Coord.), *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa: 117-132

PORTUGAL, Francisco Salinas, 2006, "A busca da identidade nas Literaturas Africanas de Língua Portuguesa", *in* LARANJEIRA, Pires, SIMÕES, Maria João e XAVIER, Lola Geraldes (Org.), *Estudos de Literaturas Africanas, Cinco Povos, Cinco Nações*, Lisboa e Coimbra: Novo Imbondeiro e ILLP – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra: 289-298

PUHLE, Hans-Jürgen, 2000, "Cidadania e Estado-Nação", *in* VIEGAS, José Manuel Leite e DIAS, Eduardo Costa (Org.), *Cidadania, Integração, Globalização*, Oeiras: Celta Editora: 25-35

QUIJANO, Aníbal, 2007, "Colonialidad del poder y clasificación social", *in* CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón (Ed.), *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica Más Allá del Capitalismo Global*, Bogotá: Siglo de Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar: 93-126

RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1982 (1950), "Introdução", *in* RADCLIFFE-BROWN, A. R. e FORDE, Daryll (Org.), *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: 9-114

RENAN, Ernest, 1994, "What is a nation", *in* BHABHA, Homi K. (Ed.), *Nation and Narration*, Londres e Nova Iorque: Routledge: 8-22

RIAÚSOVA, Helena, 1985, "Problema da afinidade tipológica e da identidade nacional (a exemplo dos géneros grandes da narrativa da comunidade zonal das literaturas africanas de expressão portuguesa)", *in* AA. VV., *Les Littératures Africaines de Langue Portugaise. A la Recherche de l'Identité Individuelle et Nationale*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian e Centre Culturel Portugais: 537-543

RIAÚSOVA, Helena, 1986, *Dez Anos de Literatura Angolana*, Luanda: União dos Escritores Angolanos

RIBAS, Óscar, 1989, *Ilundu, Espíritos e Ritos Angolanos*, Luanda: União dos Escritores Angolanos

RIBAS, Óscar, 1997, *Dicionário de Regionalismos Angolanos*, Matosinhos: Contemporânea

RIBAS, Óscar, 2002, *Temas da Vida Angolana e Suas Incidências*, Luanda: Chá de Caxinde

RIBEIRO, António Sousa, 2003, "Um centro que se sustente: ficções do império nos modernismos português e austríaco", *in* RIBEIRO, Margarida Calafate e FERREIRA, Ana Paula (Org.), *Fantasmas e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*, Porto: Campo das Letras: 43-57

RIBEIRO, Orlando, 1981, *A Colonização de Angola e o seu Fracasso*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda

RICCIARDI, Giovanni, 1971, *Sociologia da Literatura*, Lisboa: Publicações Europa-América

RICOEUR, Paul, 2009, *Teoria da Interpretação. O Discurso e o Excesso de Significação*, Lisboa: Edições 70

RIESZ, János, 2004, "«Blancs et noirs» - Quelques réflexions préliminaires", in GEHRMANN, Susanne e RIESZ, János (Ed.), *Le Blanc et le Noir. Représentations de l'Europe et des Européens dans les Littératures Africaines*, Münster: Lit Verlag: 17-40

RIVIÈRE, Jean-Loup, 1987, "Gesto", *Enciclopédia Einaudi: Oral / Escrito, Argumentação*, Vol. 11, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda: 11-31

ROCA, Albert, 2001, "Poder, memoria y tradición. Sobre la durabilidad de las formas políticas africanas", *in* TRUJILLO, José Ramón (Ed.), *África Hacia el Siglo XXI*, Madrid: SIAL e Casa de África: 59-72

ROCA, Albert, 2003, "Epistemologías tradicionales y desarrollo en el África Subsahariana", *in* HENRIQUES, Isabel Castro (Coord.), *Novas Relações com África: Que Perspectivas?*, Lisboa: Editora Vulgata: 39-60

ROCA, Albert e INIESTA, Ferran, 2006, "Raíces: ¿por qué la historia es un conocimiento vital en el África del siglo XXI?", *in* SANTAMARÍA, Antonio e ECHARD MUÑOZ, Enara (Coord.), *África en el Horizonte. Introducción a la realidad socioeconómica del África Subsahariana*, Madrid: Catarata: 20-54

RODRIGUES, Deolinda, 2003, *Diário de um Exílio sem Regresso*, Luanda: Editorial Nzila

RODRIGUES, Deolinda, 2004, *Cartas de Langidila e Outros Documentos*, Luanda: Editorial Nzila

ROSA, Victor Pereira da e LAMY, Paul, 2000, "Ethnicity and ethnification in a globalizing world", *in* AREIA, M. L. Rodrigues de e MIRANDA, M. A. (Org.), *Perspectivas sobre Angola*, Coimbra: Centro de Estudos Africanos e Departamento de Antropologia da Universidade de Coimbra: 9-17

ROSÁRIO, Lourenço Joaquim da Costa, 1989, *A Narrativa Africana de Expressão Oral*, Lisboa e Luanda: Instituto de Língua e Cultura Portuguesa e Angolê

ROSÁRIO, Lourenço do, 1995a, "Angola – pátria e nação", *in* PADILHA, Laura Cavalcante (Org.), *Anais do I Encontro de Professores de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, Niterói: Imprensa Universitária da Universidade Federal Fluminense: 63-67

ROSÁRIO, Lourenço do, 1995b, "Contribuição para uma reflexão sobre a *ideia* de *identidade* e *cidadania* em Moçambique", *in Actas do Colóquio Construção e Ensino da História de África*, Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses: 171-176

ROTHCHILD, Donald e HARBESON, John W., 2000, "The African state and state system in flux", *in* HARBESON, John W. e ROTHCHILD, Donald (Ed.), *Africa in World Politics, The African State System in Flux*, Boulder e Oxford: Westview Press: 3-20

ROTHCHILD, Donald, 2000, "The impact of U.S. disengagement on African intrastate conflict resolution", *in* HARBESON, John W. e ROTHCHILD, Donald (Ed.), *Africa in World Politics, The African State System in Flux*, Boulder e Oxford: Westview Press: 160-187

RUI, Manuel, 2001, "Prefácio", *in* XITU, Uanhenga, *"Mestre" Tamoda*, Luanda: Editorial Nzila: 11-14

RUSHDIE, Salman, 1994, *Pátrias Imaginárias. Ensaios e Textos Críticos 1981-1991*, Lisboa: Publicações Dom Quixote

RUSHDIE, Salman, 2003, *Step Across This Line. Collected Non-Fiction 1992-2002*, Londres: Vintage

SAID, Edward, 1990a, *Orientalismo. O Oriente como Invenção do Ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras

SAID, Edward W., 1990b, "Yeats and decolonization", *in* EAGLETON, Terry, JAMESON, Fredric e SAID, Edward W., *Nationalism, Colonialism, and Literature*, Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press: 67-95

SAID, Edward, 1997, "Orientalism reconsidered", *in* MOORE-GILBERT, Bart, STANTON, Gareth e MALEY, Willy (Ed.), *Postcolonial Criticism*, Londres e Nova Iorque: Longman: 126-144

SAID, Edward W., 2000, *Representações do Intelectual. As Palestras de Reith de 1993*, Lisboa: Edições Colibri

SAID, Edward, 2004a, *Cultura e Imperialismo*, Barcelona: Editorial Anagrama

SAID, Edward, 2004b, *Cultura e Resistência*, Porto: Campo das Letras

SAKALA, Alcides, 2006, *Memórias de um Guerrilheiro*, Lisboa: Publicações Dom Quixote

SALLENAVE, Danièle, s.d., "Sobre o «monólogo interior»: leitura de uma teoria", *in* AA. VV., *Categorias da Narrativa*, Lisboa: Vega: 103-124

SAMPAIO, Maria Leonor, 2002, "Pensar a ruralidade hoje. Alguns dos seus significados, representações e constrangimentos", *Forum Sociológico*, n.º 7/8, Lisboa, Instituto de Estudos e Divulgação Sociológica e Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa: 197-213

SÁNCHEZ, Albert, 2002, "Los pigmeo: un mito de Occidente", *in* GILI, Alicia (Ed.), *Más Allá del Estado. Pueblos al Margen del Poder*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 13-28

SANTAMARÍA, Antonio, 2000, "Relaciones de desarrollo Norte-Sur", *in* CARRERAS, José Urbano Martínez e CAÑADA, Basílio Rodríguez (Coord.), *Conflictos y Cooperación en África Actual*, Madrid: SIAL e Casa de África: 125-136.

SANTAMARÍA, Antonio, 2002, "Las reformas agrarias en el contexto de la globalización", *in* BALLARÍN, Pilar, MACÍAS, Alfredo, HARO, Gonzalo Ramírez de e RODRÍGUEZ-CARMONA, Antonio (Coord.), *Desarrollo y Cooperación en Zonas Rurales de América Latina y África*, Madrid: Catarata: 121-137

SANTAMARÍA, Antonio, 2007, "La reforma agraria en la República de Sudáfrica", *in* INIESTA, Ferran (Ed.), *La Frontera Ambigua. Tradición y Democracia en África*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 63-94

SANTAMARÍA, Antonio R., 2001, *Los Nacionalismos. De los Orígenes a la Globalización*, Barcelona: Edicions Bellaterra

SANTAMARIA, Yves, 1998, "O Estado-Nação, história de um modelo", *in* CORDELLIER, Serge (Coord.), *Nações e Nacionalismos*, Lisboa: Publicações Dom Quixote: 23-32

SANTANA PÉREZ, Juan Manuel, 2005, *Paradigmas Historiográficos Contemporáneos*, Barquisimeto: Fundación Buria

SANTANA PÉREZ, Juan Manuel, 2008, "Relaciones entre la pesca preindustrial canaria con la actividad del Banc d'Argin", *in* MARTÍ PÉREZ, Josep e AIXELÀ CABRÉ, Yolanda (Ed.), *Estudios Africanos: Historia, Oralidad*, Cultura, Vic: CEIBA e Centros Culturales Españoles de Guinea Ecuatorial: 39-52

SANTILLI, Maria Aparecida, 1985, "Poética da identidade nacional na literatura angolana: simbolização e emoção", *in* AA. VV., *Les Littératures Africaines de Langue Portugaise. A la Recherche de l'Identité Individuelle et Nationale*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian e Centre Culturel Portugais: 151-158

SANTOS, Arnaldo, 1981, "O escritor afro-asiático, o movimento de libertação nacional e a luta contra o imperialismo, o colonialismo, o racismo e o «apartheid»", *in* AA. VV., *Teses Angolanas. Documentos da VI Conferência dos Escritores Afro-Asiáticos*, Luanda: União dos Escritores Angolanos: 77-94

SANTOS, Arnaldo, 2002, *Crónicas ao Sol e à Chuva*, Luanda: União dos Escritores Angolanos

SANTOS, Bibiano, 1985, "Problématique de la recherche d'identité chez Castro Soromenho", *in* AA. VV., *Les Littératures Africaines de Langue Portugaise. A la Recherche de l'Identité Individuelle et Nationale*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian e Centre Culturel Portugais: 159-167

SANTOS, Boaventura de Sousa, 1999, *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto: Edições Afrontamento

SANTOS, Boaventura de Sousa, 2001, "Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade", *in* RAMALHO, Maria Irene e RIBEIRO, António Sousa (Org.), *Entre Ser e Estar: Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*, Porto: Edições Afrontamento: 23-85

SANTOS, Boaventura de Sousa, 2009, "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", *in* SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (Org.), *Epistemologias do Sul*, Coimbra: Almedina: 21-71

SANTOS, Eduardo dos, 1969, *Etnologia Africana*, Lisboa: Editorial J. Castelo Branco, Lda.

SANTOS, Eduardo dos, 1971, *Socialismo Africano*, Lisboa: Publicações Europa-América

SANTOS, Maria Emília Madeira, 1998, *Nos Caminhos de África. Serventia e Posse. Angola Século XIX*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical

SARRÓ, Ramon, 2007, "Campos de mandioca, selvas sagradas: Ruinas y recuerdos del paisaje religioso en Guinea", *in* INIESTA, Ferran (Ed.), *La Frontera Ambigua. Tradición y Democracia en África*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 211-224

SARTRE, Jean-Paul, 1973, "Préface", *in* MEMMI, Albert, *Portrait du Colonisé Précédé du Portrait du Colonisateur*, Paris: Payot: 23-30

SCHMIDT, Siegfried J., 1997, "La auténtica ficción es que la realidad existe. Modelo constructivista de la realidad, la ficción y la literatura", *in* DOMÍNGUEZ, Antonio Garrido (Org.), *Teorías de la Ficción Literaria*, Madrid: Arco/Libros: 207-238

SECCO, Carmen Lucia Tindó Ribeiro, 1998, "As águas míticas da memória e a alegoria do tempo e do saber?", *Scripta*, n.º 2, vol. 1, Belo Horizonte: 255-261

SENGHOR, Léopold Sédar, 1993, *Liberté V, Le Dialogue des Cultures*, Paris: Éditions du Seuil.

SEREQUEBERHAN, Tsenay, 2002, "La filosofía y el África poscolonial", in EZE, Emmanuel Chukwudi (Ed.), *Pensamiento Africano. Filosofía*, Barcelona: Edicions Bellaterra: 31-56

SERRANO, Carlos, 1983, "Poder, símbolos e imaginário social", *in Angola, Os Símbolos do Poder na Sociedade Tradicional*, Coimbra: Centro de Estudos Africanos e Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra: 49-66

SERRANO, Carlos, 1995, "Na raiz das coisas: a formação do jovem escritor ou todos bebemos da mesma fonte", *in* PADILHA, Laura Cavalcante (Org.), *Anais do I Encontro de Professores de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, Niterói: Imprensa Universitária da Universidade Federal Fluminense: 283-287

SHOHAT, Ella, 2008, "Notas sobre lo «postcolonial»", *in* AA. VV., *Estudios Poscoloniales. Ensayos Fundamentales*, Madrid: Traficante de Sueños: 103-120

SILVA, Manuel Carlos, 1998, *Resistir e Adaptar-se. Constrangimentos e Estratégias Camponesas no Noroeste de Portugal*, Porto: Edições Afrontamento

SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e, 1994, *Teoria da Literatura*, Coimbra: Almedina

SILVANO, Filomena, 2001, *Antropologia do Espaço: Uma Introdução*, Oeiras: Celta Editora

SILVEIRA, Onésimo, 2004, *África ao Sul do Sahara. Sistemas de Partidos e Ideologias do Socialismo*, Lisboa: África Debate

SINDZINGRE, Nicole, 1995, "The need for meaning: the explanation of ill fortune among the Senufo", *in* AUGÉ, Marc e HERZLICH, Claudine (Ed.), *The Meaning of Illness. Anthropology, History and Sociology*, Luxemburgo: Harwood Academic Publishers: 71-95

SIQUEIRA, Maria da Penha Smarzaro, 2003, "Crescimento urbano, modernização e fragmentação social", *Forum Sociológico*, n.º 9/10, Lisboa, Instituto de Estudos e Divulgação Sociológica e Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa: 165-188

SIMÃO, Mário Ilda, 2000, "A problemática da história de Angola e a identidade cultural", *in Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola, "Construindo o Passado Angolano: as Fontes e a sua Interpretação"*, s.l.: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses: 237-244

SKOGH, Elin, 2001, "Questioning 'authenticity'. The case of contemporary Zimbabwean stone sculpture", *in* BAAZ, Maria Eriksson e PALMBERG, Mai (Ed.), *Same and Other. Negotiating African Identity in Cultural Production*, Estocolmo: Nordiska Afrikainstitutet: 183-195

SMITH, Anthony D., 1999, *Nações e Nacionalismo Numa Era Global*, Oeiras: Celta Editora

SMITH, Anthony D., 2000, "Nationalism and the historians", *in* BALAKRISHNAN, Gopal (Ed.), *Mapping the Nation*, Londres e Nova Iorque: Verso: 175-197

SMITH, Anthony D., 2006, *Nacionalismo*, Lisboa: Teorema

SNEAD, James, 1994, "European pedigrees / African contagions: nationality, narrative, and communality in Tutuola, Achebe and Reed", *in* BHABHA, Homi K. (Ed.), *Nation and Narration*, Londres e Nova Iorque: Routledge: 231-249

SOARES, Francisco, 1996, *A Autobiografia Lírica de «M. António»: Uma Estética e uma Ética da Crioulidade Angolana*, Évora: Pendor

SOARES, Francisco, 1999, "Ruralidade e neo-nativismo (três respostas angolanas)", *Mar Além. Revista de Cultura e Literatura dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa*, n.º 0, s.l.: Mar Além: 2-15

SOARES, Francisco, 2001, *Notícia da Literatura Angolana*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda

SOARES, Francisco, 2007, *Teoria da Literatura. Criatividade e Estrutura*, Luanda: Kilombelombe

SOARES, Francisco, 2008, "Cadornega e o Cristianismo angolano", *Revista Angolana de Sociologia*, n.º 2, Dezembro de 2008, Luanda: Sociedade Angolana de Sociologia: 87-95

SOROMENHO, Castro, 1962, "Portarit. Jinga, reine de Ngola et de Matamba", *Présence Africaine*, n.º 42, Paris: Présence Africaine: 47-53

SOUSA, Ivo Carneiro de, 2001, "A conflictualidade na África Subsahariana: do problema das fontes à renovação das teorias", *in* TRUJILLO, José Ramón (Ed.), *África Hacia el Siglo XXI*, Madrid: SIAL e Casa de África: 335-347

SOYINKA, Wole, 2007, *Clima de Miedo*, Barcelona: Tusquets Editores

SPÁNKOVÁ, Silvie, 2006, "«Entre Mito e História». Algumas reflexões sobre a obra de Pepetela", *in* LARANJEIRA, Pires, SIMÕES, Maria João e XAVIER, Lola Geraldes (Org.), *Estudos de Literaturas Africanas, Cinco Povos, Cinco Nações*, Lisboa e

Coimbra: Novo Imbondeiro e ILLP – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra: 801-808

SPIVAK, Gayatri C., 1997, "Three women's texts and a critique of imperialism", *in* MOORE-GILBERT, Bart, STANTON, Gareth e MALEY, Willy (Ed.), *Postcolonial Criticism*, Londres e Nova Iorque: Longman: 145-165

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 2008, "Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía", *in* AA. VV., *Estudios Poscoloniales. Ensayos Fundamentales*, Madrid: Traficante de Sueños: 33-67

STAM, Robert e SHOHAT, Ella, 2005, "Traveling multiculturalism: a trinational debate in translation", *in* LOOMBA, Ania, KAUL, Suvir, BUNZIL, Matti, BURTON, Antoinette e ESTY, Jed (Ed.), *Postcolonial Studies and Beyond*, Durham e Londres: Duke University Press: 293-316

STIPRIAAN, Alex van, 2002, "Creolization and the lessons of a watergoddess in the black Atlantic", *in* GONÇALVES, António Custódio (Coord.), *Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades na África Subsariana*, Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto e Faculdade de Letras da Universidade do Porto: 83-103

STRINATI, Dominic, 1994, "Postmodernism and popular culture", *in* STOREY, John (Ed.), *Cultural Theory and Popular Culture. A Reader*, Londres: Harvester Wheatsheaf: 428-438

SWEET, James H., 2007, *Recriar África. Cultura, Parentesco e Religião no Mundo Afro-Português (1441-1770)*, Lisboa: Edições 70

TAIWO, Oladele, 2002, *Social Experience in African Literature*, Enugu, Nigeria: Fourth Dimension Publishing Co., Ltd

TALI, Jean-Michel Mabeko, 2001a, *Dissidências e Poder de Estado. O MPLA Perante Si Próprio (1962-1977)*, Vol. I, Luanda: Nzila

TALI, Jean-Michel Mabeko, 2001b, *Dissidências e Poder de Estado. O MPLA Perante Si Próprio (1962-1977)*, Vol. II, Luanda: Nzila

TAVARES, Armando Martins, 1973, *Reflexões Sobre Problemas da Infância Africana*, Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola

TAYLOR, Ian, 2002, "New World orders without end? An intellectual history of post-war North-South relations", *Africa Zamani*, n.º 9 e 10, 2001-2002, Dacar: CODESRIA: 1-18

TEIXEIRA, Ildeberto, 1988, *E Aos Costumes Disse Nada… (Um Testemunho Sobre Alguns Aspectos da Realidade Angolana)*, Lisboa: Edição do Autor

THIESSE, Anne-Marie, 2000, *A Criação das Identidades Nacionais*, Lisboa: Temas e Debates

THIONG'O, Ngugi Wa, 1987, *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, Londres, Nairobi, Portsmouth N. H. e Harare: James Currey e Heinemann

THOMAS, Louis-Vincent e LUNEAU, René, 1975, *La Terre Africaine et Ses Religions*, Canadá: Librairie Larousse

TODOROV, Tzvetan, 1993, *Poética*, Lisboa: Teorema

TÖNNIES, Ferdinand, 1995, "Comunidade e sociedade", in CRUZ, M. Braga da, *Teorias Sociológicas. Os Fundadores e os Clássicos (Antologia de Textos)*, Vol. I, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: 511-517

TORNAY, Serge, 1998, "O estudo do parentesco", *in* COPANS, Jean *et al.*, *Antropologia, Ciência das Sociedades Primitivas?*, Lisboa: Edições 70: 43-90

TORRES, Adelino, 1989, "Le processus d'urbanisation de l'Angola pendant la période coloniale (années 1940-1970)", *in* CAHEN, Michel (Org.), *« Vilas » et « Cidades ». Bourgs et Villes en Afrique Lusophone*, Paris: Editions L'Harmattan: 98-117

TORRES, Adelino, 1991, *O Império Português. Entre o Real e o Imaginário*, Lisboa: Escher

TORRES, Adelino, 1999, *Horizontes do Desenvolvimento Africano no Limiar do Século XXI*, Lisboa: Vega

TORRES, Adelino, 2002, "Incertezas e interrogações sobre o desenvolvimento africano", *in* GONÇALVES, António Custódio (Coord.), *África Subsariana: Globalização e Contextos Locais*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto e Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto: 15-26

TRIGO, Salvato, s.d., *Ensaios de Literatura Comparada Afro-Luso Brasileira*, Lisboa: Vega

TRIGO, Salvato, 1975, *Literatura Angolana*, Lubango: s. n.

TRIGO, Salvato, 1981, *Luandino Vieira, o Logoteta*, Porto: Brasília Editora

TRIGO, Salvato, 1997, "Cultura e Literatura. algumas considerações", *in* VENÂNCIO, José Carlos (Coord.), *O Desafio Africano*, Lisboa: Vega: 145-155

TURNER, Bryan S., 1995, "Recent developments in the theory of the body", *in* FEATHERSTONE, Mike, HEPWORTH, Mike e TURNER, Brian S. (Ed.), *The*

Body, Social Process and Cultural Theory, London, Thousand Oaks e Nova Deli: Sage Publications: 1-35

TUTIKIAN, Jane, 1998, "Caboverdianidade: o passe e a senha", *in* DA ROSA, Victor e CASTILLO, Susan (Org.), *Pós-Colonialismo e Identidade*, Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa: 55-63

UBERO, Rafael Crespo, 2001, "Asociacionismo africano en Europa: el caso de Cataluña", *in* TRUJILLO, José Ramón (Ed.), *África Hacia el Siglo XXI*, Madrid: SIAL e Casa de África: 247-264

UCHENDU, Victor C., 1995, "The dilemma of ethnicity and polity primacy in black Africa", *in* ROMANUCCI-ROSS, Lola e DE VOS, George A. (Ed.), *Ethnic Identity – Creation, Conflict and Accommodation*, Walnut Creek, Londres and Nova Deli: Altamira Press: 125-135

UMUKORO, Matthew M., 1998, "Radio and development", *in* ADAMS, Anne V. e MAYES, Janis A. (Ed.), *Mapping Intersections. African Literature and Africa's Development*, Trenton e Asmara: Africa World Press: 95-105

VALA, Jorge, 2001, "A análise de conteúdo", *in* SILVA, Augusto Santos e PINTO, José Madureira (Orgs.), *Metodologia das Ciências Sociais*, Porto: Edições Afrontamento: 101-128

VENÂNCIO, José Carlos, 1990, "A Sociologia da Literatura: alguns problemas teórico-metodológicos", *Anais Universitários. Série Ciências Sociais e Humanas*, n.º 1, Covilhã: Universidade da Beira Interior: 109-121

VENÂNCIO, José Carlos, 1991, "O sofrimento em África", *Communio – Revista Internacional Católica*, VIII, 5: 445-454

VENÂNCIO, José Carlos, 1992a, "História, sociedade e conflito: estatuto e função social da língua portuguesa em Angola", *Revista da Lusofonia*, n.º 29-34: 191-196

VENÂNCIO, José Carlos, 1992b, *Literatura e Poder na África Lusófona*, Lisboa: Ministério da Educação e Instituto de Cultura e Língua Portuguesa

VENÂNCIO, José Carlos, 1992c, *Literatura versus Sociedade*, Lisboa: Vega

VENÂNCIO, José Carlos, 1993, *Uma Perspectiva Etnológica da Literatura Angolana. "Chuva chove em cima da nossa terra de Luanda"*, Lisboa: Ulmeiro

VENÂNCIO, José Carlos, 1996a, *Colonialismo, Antropologia e Lusofonias. Repensando a Presença Portuguesa nos Trópicos*, Lisboa: Vega

VENÂNCIO, José Carlos, 1996b, *A Economia de Luanda e Hinterland no Século XVIII. Um Estudo de Sociologia Histórica*, Lisboa: Editorial Estampa

VENÂNCIO, José Carlos, 1997, "Do «paraíso perdido» às democracias pluralistas. O equívoco africano", *in* JORGE, Vítor Oliveira e ITURRA, Raúl (Coord.), *Recuperar o Espanto: O Olhar da Antropologia*, Porto: Edições Afrontamento: 159-168

VENÂNCIO, José Carlos, 1998, "Etnicidade e nacionalidade na África de língua portuguesa. Algumas referências sobre a situação pós-colonial", *in* DA ROSA, Victor e CASTILLO, Susan (Orgs.), *Pós-Colonialismo e Identidade*, Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa: 79-86

VENÂNCIO, José Carlos, 1999, "Globalização, democratização e facto literário em Angola. Aproximação a uma sociologia do romance angolano", *Africana Studia*, n.º 1, Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto e Fundação Engenheiro António de Almeida: 193-204

VENÂNCIO, José Carlos, 2000, *O Facto Africano, Elementos para uma Sociologia de África*, Lisboa: Vega

VENÂNCIO, José Carlos, 2001, "A região como factor literário. O Brasil e a autonomização das literaturas cabo-verdiana e angolana", *in* AREIA, M. L. Rodrigues de e MIRANDA, M. A. (Org.), *Perspectivas Sobre Angola*, Coimbra: Centro de Estudos Africanos e Departamento de Antropologia da Universidade de Coimbra: 59-81

VENÂNCIO, José Carlos, 2002a, "A representação do europeu na novela *Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem...* de Uanhenga Xitu", *Boletim da Academia Internacional da Cultura Portuguesa*, n.º 29, Lisboa, Academia Internacional da Cultura Portuguesa: 105-114

VENÂNCIO, José Carlos, 2002b, "Multiculturalismo e literatura nacional em Angola", *in* GONÇALVES, António Custódio (Coord.), *Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades na África Subsariana*, Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto e Faculdade de Letras da Universidade do Porto: 29-37

VENÂNCIO, José Carlos, 2005, *A Dominação Colonial. Protagonismos e Heranças*, Lisboa: Editorial Estampa

VENÂNCIO, José Carlos, 2006, "As literaturas africanas em língua portuguesa: que legitimidade?", *in* MARTINS, Moisés de Lemos, SOUSA, Helena e CABECINHAS, Rosa (Ed.), *Comunicação e Lusofonia. Para uma Abordagem Crítica da Cultura e dos Media*, Porto: Campo das Letras: 91-97

VENÂNCIO, José Carlos, 2008, "Ainda é possível um entendimento? A ordem ocidental em questão", *Revista Angolana de Sociologia*, n.º 1, Junho de 2008, Luanda: Sociedade Angolana de Sociologia: 9-20

VENTURA, Reis, 1958, *Nova Angola*, s.l.: s.n.

VERA CRUZ, Elizabeth Ceita, 2005, *O Estatuto do Indigenato, Angola, A Legalização da Discriminação na Colonização Portuguesa*, Lisboa: Novo Imbondeiro

VERA CRUZ, Elizabeth Ceita, 2006, "*Terra Morta* – A simbologia do poder colonial em Castro Soromenho – A ficção da realidade ou a realidade da ficção?", *in* LARANJEIRA, Pires, SIMÕES, Maria João e XAVIER, Lola Geraldes (Org.), *Estudos de Literaturas Africanas, Cinco Povos, Cinco Nações*, Lisboa e Coimbra: Novo Imbondeiro e ILLP – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra: 207-218

VERDERY, Katherine, 2000, "Whither 'nation' and 'nationalism'?", *in* BALAKRISHNAN, Gopal (Ed.), *Mapping the Nation*, Londres e Nova Iorque: Verso: 226-234

VERGER, Pierre, 1965, "Les religions traditionnelles africaines sont-elles compatibles avec les formes actuelles de l'existence? », *in* AA. VV., *Les Religions Africaines Traditionnelles*, Paris: Éditions du Seuil: 97-118

VIEGAS, Fátima, 2008, "As igrejas neotradicionais africanas na cura e reintegração social (1992-2002): Um estudo de caso em Luanda", *Revista Angolana de Sociologia*, n.º 1, Junho de 2008, Luanda: Sociedade Angolana de Sociologia: 143-158

VIEGAS, José Manuel Leite e DIAS, Eduardo Costa, 2000, "Globalização e novos horizontes da cidadania", *in* VIEGAS, José Manuel Leite e DIAS, Eduardo Costa (Org.), *Cidadania, Integração, Globalização*, Oeiras: Celta Editora: 1-8

VIEIRA, Luandino, 1996, "Duas meias palavras", *in* BALUNDU, Tchikakata, *O Feitiço da Rama de Abóbora*, Porto: Campo das Letras: 9-11

VILLANUEVA, Darío e LISTE, José María Viña, 1991, *Trayectoria de la novela hispanoamericana actual. Del «Realismo Mágico» a los años ochenta*, Madrid: Espasa Calpe

VILLAR, Francisco Javier Vizuete, 2001, "África, un Viejo-nuevo mundo a dominar. Una visión desde la cartografía social", *in* TRUJILLO, José Ramón (Ed.), *África Hacia el Siglo XXI*, Madrid: SIAL e Casa de África: 73-93

VILLARREAL, Mikel e APODAKA, Eduardo, 2002, "Identidades políticas y comunidades supraordenadas", *in* GONÇALVES, António Custódio (Coord.), *África Subsariana: Globalização e Contextos Locais*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto e Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto: 121-135

WALBY, Sylvia, 2000, "Woman and nation", *in* BALAKRISHNAN, Gopal (Ed.), *Mapping the Nation*, Londres e Nova Iorque: Verso: 235-254

WALLERSTEIN, Immanuel, 1990, *O Sistema Mundial Moderno. A Agricultura Capitalista e as Origens da Economia-Mundo Europeia no Século XVI*, Vol. I, Porto: Edições Afrontamento

WALLERSTEIN, Immanuel, 1995, "Mudança social? «A mudança é eterna. Nada muda, nunca»", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 44, Dezembro de 1995: 3-24

WALSH, Catherine, 2007, "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento «otro» desde la diferencia colonial", *in* CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón (Ed.), *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica Más Allá del Capitalismo Global*, Bogotá: Siglo de Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar: 47-62

WEBER, Max, 1982, *Ensaios de Sociologia*, Rio de Janeiro: Záhar Editores

WEBER, Max, 2006, *Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária*, Lisboa: Relógio d'Água

WIEVIORKA, Michel, 2002, *O Racismo, Uma Introdução*, Lisboa: Fenda

WILLIS, Paul, 1994, "Symbolic creativity", *in* STOREY, John (Ed.), *Cultural Theory and Popular Culture. A Reader*, Londres: Harvester Wheatsheaf: 523-530

XITU, Uanhenga, s.d., "Palestra", *in Os Discursos do "Mestre" Tamoda*, Luanda: União dos Escritores Angolanos e Instituto Nacional do Livro e do Disco: 171-185

XITU, Uanhenga, 1998, "Histórias de mais velho", in *JL, Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 15 a 25 de Agosto de 1998, Ano XVIII, n.º 726: 21

ZAHAN, Dominique, 1970, *Religion, Spiritualité et Pensée Africaines*, Paris: Payot

ZAU, Filipe, 2002, *Angola: Trilhos para o Desenvolvimento*, Lisboa: Universidade Aberta